

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA

REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA



Número 7

Marzo de 2025

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS
ISSN: 2448-8941

Esta obra se distribuye bajo una licencia Creative Commons



Se permite la copia, distribución y comunicación de la obra si se respetan las siguientes condiciones:

Reconocimiento —No Comercial— Sin Derivadas.

El texto precedente no es la licencia completa sino una nota orientadora de la licencia original (jurídicamente válida) que puede encontrarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Edita: UAEMéx

Instituto Literario No. 100, Toluca, Estado de México, Marzo de 2025

Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica, No. 7, marzo de 2025.

Publicación anual editada por la Universidad Autónoma del Estado de México
Instituto Literario No. 100, Toluca, Estado de México, C.P 50000. Tel. 7226 2300
contacto@cemif.info

Editor responsable: Marcela Venebra Muñoz.

Última actualización WebMaster: El Reino de este Mundo. Marzo de 2025

Reserva de Derechos al Uso Exclusivo. ISSN: 2448-8941

Fotografía de portada: IA Generada por Dante
Yael Hernández Bahena
2025

Diseño editorial & Diseño Web
EL REINO DE ESTE MUNDO

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA

REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

COMITÉ EDITORIAL

Marcela Venebra
DIRECCIÓN EDITORIAL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Mayco Burgos Martínez
EDITOR
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Dante Yael Bahena Hernández
Asistente editorial
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Antonio Ziri6n Quijano
SEMINARIO TALLER DE ESTUDIOS Y PROYECTOS
DE FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA
UNAM , MÉXICO

Esteban Marín Ávila
INSTITUTO DE FILOSOFÍA - UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Ignacio Quepons Ramírez
INSTITUTO DE FILOSOFÍA - UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Sergio Pérez Gatica
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LOVAINA

Ernesto Guadarrama Navarro
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA

REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA



Número 7

Marzo de 2025

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
ISSN: 2448-8941

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

No. 7, marzo de 2025

CONTENIDO

Mayco Burgos Martínez	EDITORIAL	9
§ ARTÍCULOS		
Pedro Pablo Calvo Navarrete	Cuerpos y pantallas táctiles: la post-fenomenología frente a la constitución de la experiencia corporal en las interacciones humano- <i>smartphone</i>	13
José Pedro Cornejo	Hacia una fenomenología de la imagen científica	39
José Agustín Genis Castelán	Elementos para pensar la tecnología digital desde los planteamientos de Heidegger, Merleau-Ponty y Don Ihde	59
César Alberto Pineda Saldaña	De la provocación (<i>Herausfordern</i>) a la seducción (<i>Verführung</i>). Una reinterpretación de la lectura heideggeriana de la técnica	73
Alexander Tezoco Vera	Hermenéutica crítica de la técnica: experiencia y racionalización del mundo	93
Roberto Alonso Hernández	¿Es el espacio virtual más real que el espacio físico? Un estudio bergsoniano sobre el malentendido espaciotemporal desde la época moderna hasta la época contemporánea	115

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

No. 7, marzo de 2025

CONTENIDO

§
DOCUMENTOS

	Introducción. Ignacio Quepons	137
Edmund Husserl Trad. Antonio Zirión Quijano	§ 9. La visión de esencias como método genuino de la captación del apriori	141

§
DIÁLOGO

Arturo Romero	Introducción crítica al diálogo con Yuk Hui	157
Arturo Romero	Técnica, individuación y mediación Diálogo con Yuk Hui	167

§
COMENTARIO BIBLIOGRÁFICO

Josué Alexis Cisneros Arciga	José Gaos, <i>Filosofía de la técnica</i>	181
------------------------------	---	-----

LAS TECNOLOGÍAS
TRANSFOR-
MAN NUES-
TRA EXPERIENCIA
DEL MUNDO Y NUESTRAS
PERCEPCIONES E IN-
TERPRETACIONES DEL
MISMO Y, A
CAMBIO, SOMOS
TRANSFORMADOS
EN EL PRO-
CESO. LAS
TRANS-
FORMA-
CIONES NO
SON NEU-
TRALES.

DON IHDE



EDITORIAL¹

Contrario a los constantes vaticinios negativos sobre la fenomenología fundada por Edmund Husserl a principios del siglo XX, las múltiples investigaciones, publicaciones y eventos que continúan desarrollándose a escala global desde esta perspectiva evidencian su actualidad. Precisamente, la “actualidad” por la que atravesamos es el tema central del presente Dossier: la técnica.

El problema de la “técnica” o “tecnología” no ha estado ausente en las reflexiones de los principales fenomenólogos. Por el contrario, varios de ellos son pilares dentro de la filosofía de la tecnología. Sin embargo, que los fenomenólogos se hayan ocupado de este problema no implica unanimidad en sus planteamientos. Este ya sería un motivo suficiente para convocar a la reflexión sobre un fenómeno que no puede ser apresado fácilmente.

Hablar de la “técnica” sin matices resulta poco esclarecedor. Quizás por ello las nuevas perspectivas en torno a este concepto enfatizan el trabajo en concreto con las “tecnologías”. No cabe duda de que la velocidad con la que se suceden los avances tecnológicos en la actualidad exige un análisis detenido de sus particularidades. La tecnología digital, en específico, destaca por su presencia cotidiana, ya sea en el ámbito profesional o en el entretenimiento. Varios de los trabajos incluidos en este Dossier abordan, directa o indirectamente, este tema.

Así, el primer artículo del Dossier examina la constitución de la experiencia corporal en la interacción con una de las extensiones que ya hemos incorporado al cuerpo: la pantalla táctil. Su autor, Pedro Pablo Calvo, parte de la fenomenología clásica y se adentra en una de las perspectivas más innovadoras sobre la tecnología: la postfenomenología, inaugurada por el filósofo estadounidense Don Ihde, fallecido hace apenas un año. En esta misma línea, Agustín Genis Castelán ofrece también una aproximación a la tecnología digital desde Heidegger, Merleau-Ponty e Ihde, con el objetivo de aportar algunos elementos estructurales para su abordaje.

A continuación, José Pedro Cornejo plantea una cuestión interesante: ¿Pueden los “modelos” utilizados por los científicos entenderse como una forma de “conciencia de imagen” (*Bildbewusstsein*)? El autor desarrolla su planteamiento desde una perspectiva heterodoxa. Por su parte, César Alberto Pineda nos presenta una relectura de la propuesta heideggeriana sobre la técnica, respondiendo a críticas que la acusan de permanecer en un nivel abstracto sin abordar directamente las tecnologías contemporáneas.

El Dossier concluye con dos artículos cuyos autores no son considerados

¹ Este Dossier fue concebido como parte de mi estancia posdoctoral en la Universidad de Guanajuato, en el marco del programa de Estancias Posdoctorales por México de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (antes Conahcyt), durante el periodo 2022-2024.

fenomenólogos en sentido estricto, pero cuyos temas encuentran resonancia en esta perspectiva. En el primero, Alexander Tezoco Vera revisa la "hermenéutica crítica" de Gadamer para analizar la experiencia y la racionalidad técnica en la sociedad contemporánea. En el segundo, Roberto Alonso Hernández examina la propuesta de Henri Bergson con el objetivo de pensar el espacio virtual gestado en las plataformas digitales.

Además, esta edición incluye una entrevista realizada por Arturo Romero al filósofo de la tecnología Yuk Hui. Formado en la tradición fenomenológica, Hui ha expandido su pensamiento hacia autores y tradiciones como Simondon, la filosofía idealista alemana y el pensamiento oriental. En la entrevista, reflexiona sobre estos temas y sus investigaciones en torno a una revisión crítica de la tecnología. Previamente, el mismo Arturo Romero ofrece una introducción al diálogo con el filósofo hongkonés.

Por último, se incluye un comentario bibliográfico de Josué Cisneros Arciga sobre el libro editado por María Antonia González Valerio y Nicole C. Karafyllis, que recopila los trabajos de José Gaos sobre la técnica. Esta publicación resulta de gran interés para el tema del dossier, además de presentar una faceta poco explorada del filósofo hispano-mexicano.

Asimismo, esta entrega se acompaña de una traducción de un texto de Edmund Husserl sobre el método de la variación eidética: "§ 9. La visión de esencias como método genuino de la captación del apriori", realizada por Antonio Zirión. El texto proviene de las lecciones impartidas por el filósofo moravo en el verano de 1925 en la Universidad de Friburgo sobre "psicología fenomenológica". Hasta donde sé, es la primera vez que se traduce a nuestro idioma un texto de esta lección, la cual reviste una serie de temas de gran relevancia histórica y temática en el camino filosófico de Husserl. En este documento se expone detalladamente el método con el cual la fenomenología trabaja normalmente, además del método más conocido, a saber, la "reducción fenomenológica". La formación de los conceptos fundamentales de la fenomenología se articula con base en este primer método, lo cual no siempre es explícito, de ahí su importancia.

Finalmente, quisiera expresar mi agradecimiento a la directora del *Acta Mexicana de Fenomenología* por las facilidades brindadas para la publicación de este Dossier, así como a Dante Yael Bahena y Josué Cisneros por su valioso trabajo en la revisión de los textos, y a los dictaminadores y dictaminadoras que amablemente evaluaron cada artículo, garantizando así la calidad de este número.

MAYCO BURGOS MARTÍNEZ

Guanajuato, Gto. Enero 2025



ARTÍCULOS



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 7 Marzo de 2025
ISSN: 2448-8941

CUERPOS Y PANTALLAS TÁCTILES: LA POSTFENOMENOLOGÍA FRENTE A LA CONSTITUCIÓN DE LA EXPERIENCIA CORPORAL EN LAS INTERACCIONES HUMANO-SMARTPHONE

BODIES AND TOUCH SCREENS: POSTPHENOMENOLOGY VERSUS THE CONSTITUTION OF BODILY EXPERIENCE IN HUMAN-SMARTPHONE INTERACTIONS

Pedro Pablo Calvo Navarrete

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)
pedro.calvona@alumno.buap.mx

13

Resumen

La intervención directa de la tecnología en cada aspecto de nuestra vida cotidiana ha producido formas condicionadas de subjetividad, de experiencia y de disfrute frente a las cuales, muchas veces, somos incapaces de tomar un distanciamiento crítico. Quizás ello se debe a que dicha intervención se efectúa por medio de artefactos que ya se han integrado a nuestra experiencia corporal y, por ende, más personal e inmediata. En concordancia con la propuesta de la postfenomenología, el presente artículo pretende mostrar algunos elementos para el análisis de las interacciones humano-smartphone, particularmente en lo que concierne a la experiencia corporal y su relación con la percepción táctil.

Abstract

The direct intervention of technology in every aspect of our daily lives has produced conditioned forms of subjectivity, of experience and enjoyment in the face of which, many times, we are unable to take a critical distance. Perhaps this is due to the fact that such intervention is carried out by means of artifacts that have already been integrated into our bodily and, therefore, more personal and immediate experience. In accordance with the proposal of postphenomenology, this article aims to show some elements for the analysis of human-smartphone interactions, particularly with regard to the bodily experience and its relationship with tactile perception.

Palabras clave

Postfenomenología ■ Corporalidad ■
Tactilidad ■ Smartphones

Keywords

Postphenomenology ■ Corporeality ■
Tactility ■ Smartphones

LA FENOMENOLOGÍA: SUS POSIBILIDADES Y SUS LIMITACIONES
FRENTE AL MUNDO TECNOLÓGICO CONTEMPORÁNEO

El método fenomenológico, propuesto y desarrollado a principios del siglo XX por el filósofo y matemático Edmund Husserl, ha sido considerado como una verdadera revolución en el ámbito de la filosofía sólo comparable a la revolución que suscitó, a principios del siglo XVIII, la filosofía cartesiana; en ese sentido, Husserl menciona que a partir de Descartes se estableció un “nuevo camino de desarrollo del movimiento filosófico [...] motivo interno de todas sus tensiones”.¹ Según Don Ihde,² la fenomenología de Husserl puede considerarse como una reacción frente al marco filosófico de los inicios de la modernidad, asociado principalmente a la filosofía de René Descartes, la cual ha sido interpretada como un dualismo entre un sujeto denominado “*res cogitans*”³ y un objeto denominado “*res extensa*”. Bajo la perspectiva del cartesianismo, “las ideas, sensaciones o representaciones están presentes directamente para el sujeto mientras que la realidad externa es objetiva y está en algún otro lugar”;⁴ en otras palabras, el dualismo cartesiano implica asumir la separación entre una realidad externa y objetiva que permanece independiente de la consciencia, y un sujeto cognoscente que existe al margen de la realidad objetiva. Con respecto a esto, el mismo Husserl señala que, si bien la idea de un mundo objetivo “cerrado en sí mismo” comienza con Galileo,⁵ es en la filosofía de Descartes en donde se manifiesta más claramente la consecuencia más relevante del proyecto galileano: un dualismo entre “el mundo natural y el anímico”,⁶ un dualismo que afirma que las “sustancias” corporales y anímicas (*res extensa* y *res cogitans*) están “separadas por atributos radicalmente diferentes”.⁷

¹ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia I. Iribarne (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008), p. 63.

² Cf. Don Ihde, “La incorporación de lo material: fenomenología y filosofía de la tecnología” *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad* II, no.5 (2005): pp. 153-166, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=92420510>.

³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. Vidal Peña (Madrid: Alfaguara 1977), p. 126 ss.

⁴ Don Ihde, “La incorporación de lo material”, p. 154.

⁵ En efecto, según Husserl, la idea de la naturaleza como un “mundo corpóreo cerrado en sí mismo”, en donde todo posible acontecimiento está predeterminado de manera unívoca, es el resultado de adjudicar a la racionalidad humana un “nuevo sentido tomado de la matemática” aplicado al estudio de la naturaleza; esto dio origen a la idea de una ciencia universal mediante la cual se pudieran descubrir todas las verdades de manera sistemática y deductiva por medio de “inferencias apodícticas progresivas”. Cf. E. Husserl, *La crisis*, p. 63 ss.

⁶ E. Husserl, *La crisis*, p. 103.

⁷ *Ib.*, p. 106.

El problema con la filosofía de Descartes es que, si bien distinguió entre el *cogito* y los *cogitata*, es decir, entre el pensar y lo pensado, no profundizó en la relación entre ambos, el *cogitatio*, o sea el “tener conciencia de algo”;⁸ en otras palabras, la relación entre el pensar y lo pensado, que Husserl denominó “intencionalidad” (*Intentionalität*), no fue tematizada por Descartes quien “dejó que se le escurriera el gran descubrimiento que ya tenía entre manos”⁹ y el cual no es sino “la más propia de las investigaciones fundamentadas”.¹⁰ En términos generales, podemos decir que la intencionalidad refiere a la relación misma, en virtud de la cual el sujeto y el objeto se constituyen en cuanto tales; con respecto a esto Husserl menciona lo siguiente: “las vivencias cognoscitivas —esto es cosa que pertenece a su esencia— tienen una *intentio*; mientan algo; se refieren de uno u otro modo a un objeto. Pertenece a ellas el referirse a un objeto, aunque el objeto no pertenece a ellas”.¹¹

Dicho lo anterior, podemos señalar que el método fenomenológico permite dar cuenta, no de la forma en que el sujeto accede al ámbito de lo objetivo, sino de la relación (*Intentionalität*) a través de la cual el sujeto y el objeto se constituyen en cuanto tales; o en otras palabras: de la forma en que un objeto aparece¹² en cuanto tal en el horizonte de la conciencia de un sujeto concreto, sin asumir que uno u otro existe de manera independiente o previa a dicha relación, de ahí el clásico axioma fenomenológico, según el cual “la conciencia es siempre conciencia-de-algo”.¹³ Así pues, el concepto de intencionalidad nos parece de suma relevancia en la medida en que permite asumir que, tanto en términos ontológicos como epistemológicos, existe una correlación entre lo que podemos denominar como “sujeto” y “objeto”; entonces, la intencionalidad es un rasgo esencial de la conciencia, a la cual pone siempre en correlación con el mundo circundante y sus

⁸ En *La crisis de las ciencias europeas*, Husserl menciona lo siguiente con respecto a Descartes: “Las fundamentantes primeras Meditaciones eran según esto una parte de la psicología que hay que destacar todavía expresamente como un momento altamente significativo, pero que seguía sin ser desarrollado: la intencionalidad, que compone la esencia de la vida egológica. Otra palabra para eso es “*cogitatio*”, por ejemplo, tener conciencia de algo en la experiencia, pensando, sintiendo, queriendo, etc.; pues cada *cogitatio* tiene su *cogitatum*”. E. Husserl, *La crisis*, p. 125.

⁹ *Ib.*, p. 118.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*. trad. Miguel García Baró (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), p. 67-68.

¹² El término “aparecer” está relacionado con el vocablo griego φαίνεσθαι (participio continuo del verbo aparecer). De ahí que a este método se le haya denominado “fenomenología”, como un método orientado al estudio de lo que aparece a la conciencia tal y como aparece.

¹³ Peter-Paul Verbeek, “Don Ihde: The Technological Lifeworld”, en *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*, ed. H. J. Achterhuis (Bloomington: Indiana University Press, 2001), p. 120. (La traducción es propia).

objetos; en palabras de Husserl: "Las vivencias de la conciencia llámense también intencionales, pero a condición de que el término de intencionalidad no signifique otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en ser ésta conciencia de algo, en llevar la conciencia en sí, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*".¹⁴

Cabe destacar que la intencionalidad, no es un acto deliberado o voluntario pues eso implicaría que en ciertas circunstancias el ser humano pueda decidir relacionarse o no con su mundo circundante; por el contrario, la intencionalidad, desde el punto de vista de la fenomenología, es el carácter más fundamental de la experiencia, pues el ser humano se constituye en cuanto tal gracias a la intencionalidad de la conciencia hacia su entorno inmediato. En ese sentido, Don Ihde menciona lo siguiente: "Una aproximación fenomenológica [...] siempre toma como punto de partida la relación entre el ser humano y su campo de experiencia [...]. La relación humano-mundo es considerada por los fenomenólogos como un carácter ontológico de todo conocimiento, de toda experiencia".¹⁵ Entonces, a la fenomenología, en términos muy generales, la podemos definir como una "filosofía de la relación",¹⁶ pues sostiene que el sujeto y el objeto no pueden ser pensados independientemente el uno sin el otro. Esto quiere decir que "el ser humano no puede ser concebido al margen de las interacciones con el mundo y el mundo no puede ser concebido al margen de las relaciones que el ser humano mantiene con él".¹⁷ En ese sentido, la fenomenología nos permite examinar la relación misma (la condición de posibilidad, si se quiere) a partir de la cual se constituye la experiencia.¹⁸

Sin duda, en el contexto histórico-cultural de inicios del siglo XX, esta idea permitía abordar los problemas filosóficos desde una perspectiva innovadora, lo que hizo posible que la fenomenología tuviera un desarrollo prolífico a manos de filósofos de la talla de Heidegger o Merleau-Ponty; no obstante, en tiempos recientes se han advertido algunas deficiencias en lo que concierne a la posibilidad de analizar, desde la fenomenología, algunos problemas relativos a la tecnología contemporánea; en palabras de Peter-Paul Verbeek:

Los pioneros de la filosofía de la tecnología se ocupan en identificar las características esenciales de la tecnología y clarificar su rol en nuestra cultura. Pero las

¹⁴ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*. trad. José Gaos y Miguel García Baró (México: Fondo de Cultura Económica 1996), p. 80.

¹⁵ Don Ihde, *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), p. 25 (La traducción es propia).

¹⁶ Peter-Paul Verbeek, *op. cit.*, p. 122.

¹⁷ *Ib.*, p. 123.

¹⁸ Más adelante veremos que, precisamente, el análisis de las relaciones a partir de las cuales surge un "sujeto cognoscente" y un "objeto conocido", resulta ser un paso esencial para considerar la manera en que los artefactos tecnológicos modifican nuestra experiencia inmediata y nuestras interacciones con el mundo.

nuevas generaciones de pensadores encuentran problemático tratar de entender la experiencia humana en términos de esencias. Los filósofos de esta nueva generación han adoptado métodos que permitan tomar en consideración las tecnologías concretas y los contextos específicos en donde se implementan.¹⁹

De acuerdo con esto, las aproximaciones filosóficas tradicionales, incluyendo a la fenomenología clásica, han caído en el error de soslayar la presencia de los artefactos tecnológicos concretos en la vida cotidiana debido a que consideran la tecnología en términos de esencia y no en sus manifestaciones particulares. De esta manera, se habla de la tecnología como si fuera una "fuerza monolítica"; vale decir que bajo estas perspectivas se tiende a "reificar a la tecnología"²⁰ y, en ese sentido, se pierde contacto con los artefactos tecnológicos concretos de los que disponemos día a día. En realidad, a través de nuestra experiencia cotidiana, se pone en evidencia que la tecnología se manifiesta de múltiples maneras y en diversos contextos; la fenomenología clásica pretende reducir esta multiplicidad a términos de una "esencia de la Técnica"²¹ como la denomina Martin Heidegger o en el caso de Husserl "exhorta a los fenomenólogos a buscar, no solo en las particularidades, sino profundizar en los caracteres esenciales (esencias) de los fenómenos, estas esencias son caracteres estructurales o invariantes en los fenómenos".²² Como podemos ver, la fenomenología clásica padece de ciertas limitaciones en virtud de su tendencia esencialista.

Frente a esta situación, se han tratado de desarrollar planteamientos teóricos que, si bien no se separan completamente de la propuesta fenomenológica, tampoco se reducen a ésta; de ahí que algunos autores como Don Ihde y Peter Paul Verbeek se hayan adjudicado el título de "postfenomenólogos". En ese sentido, Esther Keymolen menciona lo siguiente: "Los investigadores que trabajan en este campo [el de la postfenomenología] están interesados en la vida cotidiana, en la experiencia humana con la tecnología, por lo que se dedican a examinar casos concretos y prácticas en las cuales las tecnologías o los artefactos desempeñan funciones de mediación".²³ Cabe destacar que, pese a autoproclamarse como "postfenomenólogos", tanto Don Ihde como Peter Paul Verbeek siguen trabajando bajo los primados metodológicos que constituyen el proyecto "trascendental" plantea-

¹⁹ Peter-Paul Verbeek, *op. cit.*, p. 122.

²⁰ *Ib.*, p. 120.

²¹ Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica", en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, trad. Jorge Acevedo y Francisco Soler (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997).

²² Don Ihde, *Experimental Phenomenology. Multiestabilities* (State University of New York: Sunny Press, 2012), p. 22.

²³ Esther Keymolen, "In Search of Friction: A New Post-Phenomenological Lens to Analyze Human-Smartphone Interactions", *Techné: Research in Philosophy and Technology* 25 (2020): p. 1, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3690403>. (La traducción es propia).

do en sus inicios por Edmund Husserl, tales como la intencionalidad²⁴ o la multiestabilidad²⁵, ésta última refiere a las "variaciones perceptuales"²⁶ que forman parte del carácter intencional de la experiencia.

En suma, frente a las limitaciones impuestas por el mismo marco conceptual de la fenomenología, la postfenomenología hace énfasis en la necesidad de examinar las interacciones cotidianas con artefactos concretos o "materiales"²⁷ pues, en la medida en que éstos actúan como intermediarios de nuestra experiencia, la modifican de diversas maneras. Además debemos considerar que, dentro de las innovaciones propuestas por la postfenomenología, sigue habiendo una continuidad de los primados metodológicos establecidos por Husserl como la intencionalidad, en tanto "correlación a priori", y la multiestabilidad como "variabilidad perceptual".

DE LA FENOMENOLOGÍA A LA POSTFENOMENOLOGÍA: SOBRE LA NECESIDAD DE CONSIDERAR LA EXPERIENCIA CONCRETA

18

En su libro *Experimental Phenomenology*²⁸, Don Ihde señala que la fenomenología tiende a enfocarse más en cuestiones textuales que en su aplicación metodológica práctica; según él, muchos de los que dieron origen a la fenomenología, como el mismo Heidegger,²⁹ "tuvieron dificultad para moverse de las investigaciones puramente textuales de la fenomenología [...] hacia su importancia como medio de investigación".³⁰ Así pues,

²⁴ Con respecto a esto, Ihde menciona lo siguiente: "La propuesta de Husserl consiste en que la intencionalidad es precisamente la estructura y el carácter de la experiencia en su conjunto, el cual hace posible la manera en que los fenómenos pueden aparecer. La intencionalidad como trascendental es la condición de posibilidad de toda la experiencia para ser configurada de cierta manera. La intencionalidad es la configuración direccional de la experiencia". Don Ihde, *Experimental Phenomenology*, p. 24. (La traducción es propia).

²⁵ En palabras de Ihde: "En Husserl, las variaciones (originalmente procedentes de la teoría matemática de variaciones) eran necesarias para determinar las estructuras esenciales o 'esencias' en la medida en que podían ser utilizadas para determinar lo que era variable e invariable. Considero que esta técnica es extremadamente útil para cualquier análisis fenomenológico, pero empleándola no obtuve como resultado las 'esencias' de Husserl sino algo bien distinto. Lo que emergió o 'se mostró a sí mismo' fue la compleja estructura de la multiestabilidad". Don Ihde, *Postfenomenología y tecnociencia. Conferencias en la Universidad de Pekín*, trad. Eurídice Cabañes Martínez y David García Olivares (Madrid: Sello Arganes 2015), p. 23-24.

²⁶ Don Ihde, *Experimental Phenomenology*, p. 145.

²⁷ Para hacer énfasis en lo que distingue a la postfenomenología de la fenomenología tradicional, Ihde tiende a indicar frecuentemente el carácter "material" de la tecnología. Don Ihde, "La incorporación de lo material", p. 154 ss.

²⁸ Don Ihde, *Experimental Phenomenology. Multiestabilities* (State University of New York: Sunny Press, 2012).

²⁹ Cf. Don Ihde, *Experimental Phenomenology*, p. 4.

³⁰ *Idem.*

si bien es necesario llevar a cabo una cierta investigación textual de obras “canónicas” de la fenomenología,³¹—lo cual hace posible el “dominio de un lenguaje particular que es requisito si se quiere entender esta filosofía”³²—ello no debe impedirnos atender al hecho de que la fenomenología misma es un método práctico; en palabras de Ihde: “la fenomenología es experimental y sus experimentos se ponen en marcha de acuerdo a un conjunto de controles y métodos cuidadosamente constituidos”.³³ Esto quiere decir que la fenomenología en tanto sea considerada como “un conjunto de controles y métodos cuidadosamente constituidos” debe ser aplicada a casos concretos y particulares. En el ámbito de la tecnología, esta tendencia de aplicar el método fenomenológico a situaciones particulares con artefactos concretos ha resultado en estudios reveladores sobre “la función mediadora de las bancas en espacios públicos, del ultrasonido en el consultorio médico, de los teléfonos celulares e incluso de los hidrantes contra incendios”.³⁴

Ahora bien, la exhortación de aplicar el método fenomenológico a casos particulares en donde la tecnología desempeña una función “mediadora”, deriva de la crítica desarrollada por Ihde a una cierta interpretación que se le ha dado a la fenomenología husserliana, interpretación que se deriva del mismo “lenguaje” o jerga de la que se valió Husserl para desarrollar su método. Según Ihde,³⁵ Husserl —al menos en su pensamiento temprano— seguía haciendo uso de un “lenguaje” similar al de Descartes y que no es otro que el de la misma filosofía de la modernidad temprana, “con sus nociones de ‘objeto’ y ‘sujeto’”.³⁶ Cabe aclarar que no se está hablando de una simple apropiación, por parte de Husserl, de ciertos términos como “sujeto”, “ego”, “objeto”, etc., sino de la modificación del significado de estos términos y su adaptación a una “nueva forma de ver las cosas”.³⁷ A pesar de eso —dice Ihde³⁸— la filosofía husserliana fue interpretada bajo el esquema propio del cartesianismo y de los inicios de la modernidad. Dicho esquema, está basado en la noción ingenua del término “introspección” que ha sido definido como “una aprehensión directa de datos subjetivos usualmente interpretados como ‘directamente presentes a la mente’”;³⁹ en otras palabras, la introspección, que es el supuesto punto de partida del

³¹ Ihde refiere a Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty como los “originadores de la fenomenología”. Don Ihde, *Experimental Phenomenology*, p. 4.

³² *Ib.*, p. 7.

³³ *Ib.*, p. 6.

³⁴ Esther Keymolen, “In Search of Friction”, p. 2.

³⁵ Cf. Don Ihde, “La incorporación de lo material”, p. 153 ss.

³⁶ Don Ihde, *Experimental Phenomenology*, p. 10.

³⁷ Con respecto a esta idea, Ihde menciona lo siguiente: “Husserl tomó términos que ya eran bien conocidos en su época y les dió un significado especial [...] un significado que frecuentemente era contrario al tradicional”. Don Ihde, *Experimental Phenomenology*, p. 10.

³⁸ Cf. Don Ihde, “La incorporación de lo material”, p. 154.

³⁹ Don Ihde, *Experimental Phenomenology*, p. 10.

análisis fenomenológico, se ha considerado como un tipo de conocimiento que se da dentro de un sujeto y que contrasta con una supuesta realidad objetiva que se da fuera del sujeto. De ahí que a la fenomenología se le reproche una supuesta perspectiva subjetivista⁴⁰ y que incluso se le interprete como una filosofía de la consciencia o de la mente. De esta manera, "si se creyeran las primeras interpretaciones de la fenomenología de Husserl, ésta no parecería ser una candidata prometedora para filosofar sobre la tecnología, la cual debe necesariamente tratar sobre la materialidad".⁴¹

Cabe aclarar que estas interpretaciones pueden considerarse válidas solo con respecto a las fases tempranas de la filosofía husserliana, pero no con respecto a la perspectiva que podemos encontrar en la filosofía tardía que Husserl desarrolló en su obra *La crisis de las ciencias europeas* en donde, hasta cierto punto, sí es tematizada esa "materialidad del mundo de la vida corpóreo-perceptual"⁴² de la que habla Ihde⁴³, y que es considerada como un presupuesto necesario de toda filosofía de la tecnología que pretenda tematizar situaciones concretas. Esto quiere decir que en Husserl podemos encontrar ciertas ideas que "anticipan vagamente

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ Don Ihde, "La incorporación de lo material", p. 154.

⁴² *Idem.*

⁴³ Según Ihde, "Husserl realizó dos movimientos que anticipan vagamente un posible papel para la filosofía de la tecnología". *Ib.*, p. 156. Por una parte, en el "Origen de la Geometría" Husserl menciona lo siguiente: "la importancia funcional de la expresión lingüística escrita o documental, consiste en que hace posible la comunicación sin dirección personal inmediata o medida; esto es, por así decirlo, la comunicación se vuelve virtual. Los signos escritos son, considerados desde un punto de vista puramente corporal, directa y sensiblemente experienciables [...] Pero, como signos lingüísticos evocan, de la misma manera que los sonidos lingüísticos, sus significados familiares". E. Husserl, Appendix VI: "The origin of Geometry", en *The Crisis in European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trad. D. Carr (Northwestern University Press, 1970), p. 360-361. (La traducción es propia). Esto pone en evidencia que para Husserl una tecnología como la escritura puede llegar a modificar de manera significativa las dinámicas que se dan en el ámbito histórico-cultural; de ahí que Husserl mencione que "la escritura produce una transformación del modo de ser originario de la estructura de sentido (p. ej.) en el ámbito de la evidencia geométrica, [se produce una transformación] de la estructura geométrica que es puesta en palabras". *Ib.*, p. 361. Por otra parte, Husserl menciona lo siguiente: "pese a que nosotros sepamos poco acerca del mundo circundante histórico de los primeros geómetras, por lo pronto es cierto como componente esencial invariable: que había un mundo de 'cosas' (inclusive los seres humanos mismos como sujetos de ese mundo), que todas las cosas debían tener necesariamente una corporeidad [...] resulta claro que en la vida de las necesidades prácticas, han destacado ciertas configuraciones particulares y que la praxis técnica está orientada a la producción de configuraciones particulares privilegiadas y a su mejoramiento de acuerdo a ciertas orientaciones graduales". *Ib.*, p. 375. Según lo anterior, este mundo circundante es el suelo originario del que surgen las formas puras de la geometría; en otras palabras, Husserl retrotrae el origen de las abstracciones geométricas "puras" a actividades técnicas como la agrimensura o la arquitectura. En ambos casos encontramos una perspectiva compatible con la filosofía de la tecnología, al menos como la entiende Ihde.

un posible papel para la filosofía de la tecnología"⁴⁴ en la medida en que en *La crisis*, y en el anexo titulado "El origen de la geometría", Husserl le asigna un papel fundamental a la actividad práctica humana como "suelo originario de evidencias inmediatas",⁴⁵ a partir del cual se produce todo conocimiento; recordemos que, para Ihde, la filosofía de la tecnología debe prestar atención a la materialidad y a las prácticas técnicas cotidianas. De cualquier manera —dice Ihde— Husserl (incluyendo al Husserl de *La crisis* y de "El origen de la geometría") no llegó a consolidar una verdadera filosofía de la tecnología;⁴⁶ ello se debe a que, si bien Husserl enfatizó la importancia del cuerpo, de la cultura y de la praxis técnica⁴⁷ como fundamento de todo conocimiento, no consideró que "tales prácticas incluyen tecnologías de mediación por medio de instrumentos, las cuales ayudan a constituir un mundo de la vida construido a través del establecimiento de ciertas líneas, ángulos y formas que nos son familiares".⁴⁸ De ahí que podamos concluir, junto con Ihde, que "precisamente las tecnologías son lo omitido por el análisis husserliano";⁴⁹ sin embargo, no puede afirmarse lo mismo del alumno más sobresaliente de Husserl: Martin Heidegger.

En su libro *Postfenomenología y Tecnociencia*, Ihde menciona lo siguiente: "Heidegger es el precursor de la filosofía de la tecnología contemporánea, quizá más que cualquier otro fenomenólogo del siglo XX".⁵⁰ En efecto, ya desde *Ser y tiempo*, Heidegger dedica un extenso análisis a la praxis técnica como el modo fundamental e inmediato en que nos relacionamos con el mundo, y que no es otra cosa que "el ocuparse que manipula y utiliza".⁵¹ Ahora bien, a diferencia de Husserl, Heidegger enfatiza la función mediadora de los instrumentos materiales, vale decir: de los "útiles" que condicionan la praxis técnica, en el "ocuparse manipulando y utilizando". Dice Heidegger "En el ámbito del presente análisis el ente pre temático es lo que se muestra en la ocupación que tiene lugar en el mundo circundante. Este ente no es entonces el objeto de un conocimiento

⁴⁴ Don Ihde, "La incorporación de lo material", p. 156.

⁴⁵ E. Husserl, *La crisis*, p. 120.

⁴⁶ Uno de los argumentos que formula Ihde para defender esta idea consiste en señalar que Husserl no consideró que los descubrimientos de Galileo sólo fueron posibles gracias al telescopio, en sus propias palabras: "de haber seguido Husserl su noción de praxis del mundo de la vida y de haberla aplicado a la praxis del telescopio de Galileo, habría ubicado a este último en la coyuntura que elevó el nivel de percepción de la humanidad a través de una tecnología. Husserl no hizo filosofía de la tecnología". Don Ihde, "La incorporación de lo material", p. 157.

⁴⁷ Don Ihde, *Postfenomenología y Tecnociencia*, p. 47.

⁴⁸ *Ib.*, p. 50

⁴⁹ *Ib.*, p. 48

⁵⁰ *Ib.*, p. 50

⁵¹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997a), p. 95

teorético del "mundo", es lo que está siendo usado, producido, etc."⁵² Esto quiere decir que esos útiles de los que disponemos cotidianamente, que usamos y que producimos, constituyen la misma coyuntura desde la cual nos relacionamos con el mundo. Así pues, según esto los medios de transporte, las máquinas, las herramientas y los útiles, en general, forman el tejido originario de nuestra experiencia cotidiana del mundo; sin embargo, al tratar de hacer explícita la "esencia" misma de la técnica, Heidegger parece dejar de lado la primacía que había adjudicado a los útiles y a las herramientas en *Ser y tiempo*. En ese sentido, Verbeek comenta lo siguiente acerca de Heidegger: "su cuestionamiento no es acerca de las 'tecnologías' sino acerca de 'La Tecnología'".⁵³

En su conferencia La pregunta por la técnica⁵⁴, Heidegger intenta ir más allá⁵⁵ de la mera "determinación instrumental" y "antropológica", para preguntarse por la "esencia" de la técnica. Este "esencialismo" — dice Ihde — hace de la tecnología una "metafísica que considera todo lo perteneciente a la naturaleza como una fuente de recursos (*Bestand*) que es desafiada y cambiada, presumiblemente para propósitos humanos".⁵⁶ En efecto, Heidegger, define la "técnica" como un "modo del desocultar",⁵⁷ consistente en ver la totalidad del mundo bajo los esquemas del dominio, el control y la explotación desmedida. De esta manera, al exponer fenomenológicamente la esencia de la técnica, Heidegger señala que lo decisivo de ésta "no estriba, de ninguna manera, en el hacer y manipular; tampoco en aplicar medios sino en [...] el desocultar";⁵⁸ entonces, la técnica es el desocultamiento de la realidad y del mundo natural que consiste en "un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas".⁵⁹ Esto quiere decir que para Heidegger la técnica pone al mundo natural como un "stock"⁶⁰ o "almacén" de materias primas y de energía que aseguran (*bestellen*) la "disposición constante" (*Bestand*), la manipulación y el uso por parte del ser humano.

Pese a lo acertado de las observaciones formuladas por Heidegger, Don Ihde señala que "la veneración por la naturaleza y una actitud propia del

⁵² *Idem*.

⁵³ Peter-Paul Verbeek, *op. cit.*, p. 122.

⁵⁴ Martin Heidegger (1997b), "La pregunta por la técnica", en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, trad. Jorge Acevedo y Francisco Soler (Santiago de Chile: Editorial Universitaria)

⁵⁵ Heidegger menciona que si bien lo instrumental "vale como el rasgo fundamental de la técnica [...] la correcta determinación instrumental de la técnica no nos muestra aún su esencia". Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica", p. 115-121.

⁵⁶ Don Ihde, "La incorporación de lo material", p. 163.

⁵⁷ Cf. Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica", p. 121.

⁵⁸ *Ib.*, p. 122.

⁵⁹ *Ib.*, p. 123.

⁶⁰ Peter-Paul Verbeek, *op. cit.*, p. 122.

romanticismo había conducido a Heidegger a una filosofía de la tecnología distópica y distorsionada";⁶¹ esta actitud llevó a Heidegger a no tomar en consideración otro tipo de tecnologías que no estuvieran basadas en la explotación y la acumulación de materias primas y en "provocar" a la naturaleza; en palabras de Ihde: "las tecnologías hacen mucho más y cosas muy diferentes a enmarcar (*Gestell*) la Naturaleza como una fuente de recursos".⁶² Entonces, al considerar la técnica como un "modo del desocultar", según la jerga heideggeriana, se tiende a soslayar las transformaciones concretas que son el resultado del continuo desarrollo tecnológico; en otras palabras, este modo "esencialista heideggeriano" de comprender la tecnología elimina la posibilidad de analizar los efectos de los artefactos tecnológicos concretos en contextos particulares contemporáneos. Cabe recalcar que para Ihde las tecnologías no son un modo de ser o un modo del desocultar, sino "medios materiales multiestables mediante los cuales [...] nos relacionamos con nuestros mundos de la vida materiales y a la vez histórico culturales".⁶³ Aquí encontramos un retorno a la primacía de los útiles y herramientas⁶⁴ que desempeñan una función "mediadora" en nuestra experiencia; perspectiva que se aleja de aquella que considera a la técnica como un modo de desocultamiento. Con respecto a esto, Verbeek menciona lo siguiente: "La idea de que las tecnologías pueden desempeñar un papel mediador en nuestra experiencia, en la que se refuerzan ciertos aspectos del mundo mientras se debilitan otros apunta, por tanto, a la necesidad de matizar el pensamiento clásico heideggeriano de que la tecnología consiste en una interpretación del mundo específica y reducida".⁶⁵

De esta manera, mientras que las aproximaciones tradicionales de la fenomenología han comprendido la tecnología desde un punto de vista abstracto o esencialista⁶⁶, la postfenomenología, por su parte, la concibe desde un punto de vista concreto o "material", haciendo posible realizar análisis sobre artefactos tecnológicos particulares y que no formaban parte de aquel mundo en el que habitaban Heidegger o Husserl. En palabras de Don Ihde:

⁶¹ Don Ihde, *Experimental Phenomenology*, p. 4.

⁶² Don Ihde, "La incorporación de lo material", p. 165.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ Esta primacía de los útiles y herramientas la encontramos en el Heidegger de *Ser y tiempo*: "En el trato con el mundo pueden encontrarse los útiles para escribir, los útiles para coser, los útiles para trabajar (herramientas), los útiles para viajar (vehículos), los útiles para medir. Es necesario determinar el modo de ser de los útiles [...]" Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 96.

⁶⁵ Peter-Paul Verbeek, *op. cit.*, p. 129.

⁶⁶ Con respecto a esto, Ihde menciona lo siguiente: "este tipo de filosofía de la tecnología, por su misma elevación a una metafísica, se vuelve de una 'altitud tan elevada' que su utilidad como análisis fenomenológico debe ser cuestionada". Don Ihde, "La incorporación de lo material", p. 159.

En 1900 no había aviones, no había energía nuclear, ni ordenadores ni Internet, etc. mientras que hoy constituyen la contextura misma del mundo que habitamos, y es aquí donde yo apporto un nuevo giro, deseo emplazar la filosofía, en concreto la fenomenología, en este escenario e interpretarla y juzgarla a través de una serie de interpretaciones análogas a aquellas usadas para interpretar la ciencia y la tecnología. La filosofía también cambia, o debe cambiar en función del contexto histórico. Esto es lo que guía mi intento de transformar la fenomenología en una postfenomenología contemporánea.⁶⁷

A partir de esto, podemos decir que la postfenomenología evita establecer pronunciamientos generales acerca de la tecnología, procurando no perder contacto con la función que desempeñan las tecnologías concretas en un contexto histórico-cultural determinado; dice Ihde: "mi glosa postfenomenológica señala la necesidad de examinar precisamente estas prácticas tecnológicamente corporizadas".⁶⁸ En ese sentido, es importante no dejarnos guiar exclusivamente por los componentes conceptuales de la teoría fenomenológica, sino que debemos prestar atención a nuestras circunstancias concretas, a la "praxis técnica" cotidiana. Y aunque la postfenomenología está indudablemente fundamentada en el marco teórico de la fenomenología, ello no impide que constituya "una adaptación o modificación deliberada que refleja los cambios históricos acontecidos en el siglo XXI".⁶⁹

En suma, en concordancia con esta perspectiva, centraremos nuestra atención, no en las interacciones del ser humano con la tecnología en general, sino en las interacciones con los artefactos concretos de los que disponemos en nuestra vida cotidiana, de esos útiles que usamos, manipulamos y producimos, específicamente: los smartphones. Ahora bien, cabe señalar que la tradición fenomenológica nos aporta algunas ideas relevantes con respecto a la experiencia corporal humana; lo que se expondrá en el siguiente apartado.

LOS ARTEFACTOS TECNOLÓGICOS COMO EXTENSIONES DEL CUERPO HUMANO

Uno de los autores más relevantes dentro del ámbito de la tradición fenomenológica es Maurice Merleau-Ponty, quien ha ofrecido algunos ejemplos muy ilustrativos sobre manera en que ciertos artefactos materiales son "incorporados" o "encarnados"⁷⁰ a nuestra experiencia corporal y que siguen estando vigentes en los planteamientos de los postfenomenólogos. En su obra *Fenomenología de la Percepción*, Merleau-Ponty plantea el siguiente análisis:

⁶⁷ Don Ihde, *Experimental Phenomenology*, p. 18

⁶⁸ *Ib.*, p. 48.

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ El término correspondiente es "embodiment" en la filosofía de Don Ihde.

Una mujer puede, sin cálculo alguno, mantener una distancia segura entre la pluma de su sombrero y las cosas que podrían romperla. Siente dónde está la pluma, tal como sentimos dónde está nuestra mano. Si tengo el hábito de manejar un auto, entro en una abertura estrecha y veo que puedo "atravesarla" sin comparar su ancho con el de la defensa del automóvil, así como paso por una puerta sin necesidad de verificar su ancho con el de mi cuerpo.⁷¹

De acuerdo con esto, afirmamos que en la experiencia cotidiana podemos observar la manera en que el sentido corporal tiende a extenderse, merced al hábito, a través de diversos artefactos materiales; parece demostrarse que en la experiencia práctica e inmediata no hay límites precisos entre nuestro cuerpo y su entorno inmediato, es decir, los objetos que nos rodean que manipulamos y de los cuales hacemos uso. Merleau-Ponty nos ofrece otro ejemplo:

El bastón de un invidente ha dejado de ser para él un objeto y ya no se lo percibe más en sí mismo; su punta se ha vuelto el área de sensibilidad, extendiendo el alcance y el radio activo de contacto y proporcionando un paralelo a la visión. En la exploración de las cosas, la longitud del bastón no entra expresamente como un término medio: el invidente está al tanto del bastón a través de la posición de los objetos, más que de la posición de los objetos a través del bastón.⁷²

Entonces, a partir de lo anteriormente mencionado se pone en evidencia que ciertos artefactos con los que interactuamos en nuestras prácticas cotidianas son experimentados como pertenecientes a nuestra propia experiencia corporal. En cada uno de estos casos "nuestro sentido del cuerpo se corporiza hacia el exterior, direccional y referencialmente, de modo que la tecnología se vuelve parte de nuestra experiencia ordinaria".⁷³ Podríamos decir que algunos artefactos tecnológicos tienden a formar una relación simbiótica o "encarnada"⁷⁴ en nuestra experiencia corporal, de tal manera que el artefacto deja de mostrarse como un objeto en sí mismo para mostrarse como una extensión de nuestro propio cuerpo y que, en cuanto tal, modifica nuestra experiencia en su totalidad. El ejemplo del sombrero de pluma, del automóvil y del bastón para invidentes pone de manifiesto que el ser humano no solamente puede extender la espacialidad de su cuerpo a través de diversos artefactos (sombrero y automóvil), sino que además puede percibir a través de ellos (bastón). Estas circunstancias dan lugar a lo que, en postfenomenología, se ha denominado "relaciones de incorpo-

⁷¹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, trad. Jem Cabanes (Barcelona: Planeta Agostini, 1993), p. 52-53.

⁷² *Ib.*, p. 143.

⁷³ Don Ihde, *Experimental Phenomenology*, p. 67

⁷⁴ De hecho, de acuerdo con Don Ihde, pueden distinguirse entre tres tipos de relaciones tecnológicas. En el presente trabajo de investigación sólo me limitaré a considerar las relaciones encarnadas.

ración" o "relaciones encarnadas",⁷⁵ que explico más adelante. En su libro *Los cuerpos en la tecnología*,⁷⁶ Ihde hace una distinción entre lo que denomina "cuerpo uno" y "cuerpo dos" con la finalidad de ilustrar la manera en que la tecnología modifica nuestra experiencia corporal. El cuerpo uno –dice Ihde– coincide en cierto grado con el *corps vécu* de Merleau Ponty e incluso con el "cuerpo-vivido" (*Leib*) de Husserl; en sus propias palabras:

El cuerpo uno es el ser existencialmente viviente, presente en su experiencia inmediata, en su momento denominado por Husserl como Leib, aunque mucho mejor elaborado por Merleau-Ponty bajo la noción de *corps vécu*. Es ese ser que percibe activamente, que se orienta y recibe la experiencia del mundo que lo rodea. Es el cuerpo como experiencia constante en todas y cada una de nuestras vivencias.⁷⁷

El "cuerpo uno" no se percibe introspectiva o aisladamente, sino siempre en relación con el mundo que nos rodea, es un cuerpo perceptivo y activo. El "cuerpo uno" se refiere a un sistema de apertura sensorial a partir de la cual se producen todas las construcciones epistemológicas posibles. Esto quiere decir que el "cuerpo uno" solo abarca un nivel perceptivo y sensorial, al margen de la dimensión cultural. Vale decir que el "cuerpo uno" es el cuerpo "natural" que se experimenta intencionalmente.

El "cuerpo dos", por otra parte, coincide con la propuesta de Foucault, para quien, en términos generales, el cuerpo es "un extracto enteramente cultural".⁷⁸ Entonces, haciendo alusión a cierta terminología usada por Foucault, podemos decir que el "cuerpo dos" refiere a "una experiencia condicionada por la mirada médica que concreta y establece una cierta normatividad sobre el paciente, por la penalización y la mirada disciplinaria que se ejerce en el cuerpo de los reos".⁷⁹ En suma, el "cuerpo dos" es una construcción social y cultural; en palabras de Don Ihde: "es el cuerpo susceptible de marcas, que puede ser femenino, de cierta edad, de determinada cultura o clase social y que tiene por lo tanto una perspectiva cultural de sí mismo y de sus particularidades".⁸⁰ En consonancia con lo anterior, me permito traer a colación una cita de Foucault de una entrevista de 1975 titulada *Poder-Cuerpo*: "La conciencia del cuerpo no ha podido ser adquirida más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez y la exaltación del cuerpo

⁷⁵ *Embodiment relations*.

⁷⁶ Don Ihde, *Los cuerpos en la tecnología. Nuevas tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo*, trad. Cristian P. Hormazábal (Barcelona: Editorial UOC, 2004).

⁷⁷ *Ib.*, p. 85.

⁷⁸ *Ib.*, p. 38.

⁷⁹ Michel Foucault, *The Birth of the Clinic*, trad. A.M. Sheridan Smith (Nueva York: Vintage Books, 1970)

⁸⁰ Don Ihde, *Los cuerpos en la tecnología*, p. 84.

bello”.⁸¹ En pocas palabras, el “cuerpo dos” es un cuerpo experimentado cultural y socialmente y sobre el que se manifiestan las relaciones de poder, vinculado a circunstancias socioculturales específicas.

Cabe aclarar que esta distinción entre “cuerpo uno” y “cuerpo dos” es meramente analítica, es decir, no se da en la experiencia concreta. En la experiencia –a nivel fenomenológico– no hay un límite entre uno y otro. El cuerpo natural, perceptivo, sensorial (uno) nunca se experimenta de manera “pura”, sino siempre imbricado de factores socioculturales (dos); de la misma manera, el “cuerpo dos” no puede darse a la experiencia sin el “cuerpo uno”. Ahora bien, la dimensión tecnológica surge a partir de la convergencia entre el “cuerpo uno” y el “cuerpo dos”; por lo que las tecnologías se experimentan no solo en una dimensión perceptual e individual sino también en una dimensión cultural y colectiva. Esto da lugar a una vasta multiplicidad de interacciones entre humanos, artefactos y a un sin número de consecuencias que muchas veces escapan a nuestra atención; en palabras de Ihde: “si [...] comienzo por tomar nota y catalogar el gran número de relaciones que mantengo con las máquinas en un determinado día, me sorprendería lo persistente que es la presencia de las máquinas”.⁸² Esta omnipresencia de la tecnología en nuestra vida diaria es lo que viene a constituir la “tecnoesfera”⁸³ en la que habitamos cotidianamente.

En *Techniques and Praxis*, Don Ihde distingue tres tipos de interacciones humano-máquina, a saber: relaciones encarnadas (*embodiment relations*), relaciones hermenéuticas (*hermeneutic relations*) y relaciones de fondo (*background relations*). No es objetivo del presente escrito abordar las tres por lo que me limitaré a exponer solo el primer tipo de relación (*embodiment relation*), el cual refiere a las experiencias en donde un artefacto desempeña la función de “mediador”, por lo que dicho artefacto es “absorbido en mi experiencia como una extensión de mí mismo”⁸⁴; utilizar un lápiz, un gis o un bastón para invidentes, observar los astros a través de un telescopio, hacer una videollamada mediante un smartphone o incluso manejar un automóvil⁸⁵ son ejemplos ilustrativos de este tipo de relación encarnada o incorporada. Podríamos decir que, en este tipo de relaciones, tenemos experiencias a través de o por mediación de un determinado artefacto tecnológico, por lo que éste es incorporado de tal manera que lo

⁸¹ Michel Foucault, *Microfísica del Poder*, trad. Julia Varela y Fernando A. Iñiguez-Urja (Madrid: La Piqueta, 1992), p. 53.

⁸² Don Ihde, *Technics and Praxis* (London: D. Reidel Publishing Company, 1979), p. 6.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ *Ib.*, p. 7.

⁸⁵ Con respecto a la relación encarnada en las interacciones humano-automóvil, Ihde menciona lo siguiente: “El conductor experto que se estaciona en paralelo necesita muy pocas pistas visuales para retroceder hasta el lugar adecuado: ‘siente’ la extensión de sí mismo a través del automóvil, que se convierte en una extensión simbiótica de su propia corporeidad”. Don Ihde, *Technics and Praxis*, p. 8.

experimentamos como perteneciente a nuestra misma experiencia corporal. Entonces, esta relación está definida por el modo “en que el artefacto tecnológico amplía el área de sensibilidad de un cuerpo en relación con su mundo”,⁸⁶ al mismo tiempo que “se sustrae” como un objeto temático u objeto en sí mismo. Tomemos el caso de la videollamada a través de un smartphone. Resulta del todo claro que en dicha experiencia nuestra atención no está dirigida hacia el smartphone como un objeto en cuanto tal sino al “contenido”, por así decirlo, que es lo que está sucediendo en la misma videollamada: mi amigo, mi familiar o mi pareja contándome algo, la reunión de trabajo, la clase de la escuela, etc. En este caso, el artefacto (smartphone) muestra una cierta “transparencia” entre el usuario y aquello a lo que se dirige su atención, de ahí que se sustraiga como objeto temático y se incorpore a la propia experiencia; dicho en otras palabras, el artefacto (smartphone) manifiesta “una suerte de transparencia parcial en virtud de la cual no es objetivado o tematizado, sino que es incorporado a mi propia experiencia de lo otro en el Mundo”⁸⁷. Ihde representa esta relación con el siguiente esquema:

(humano-máquina) —> Mundo

Dicho lo anterior, podemos afirmar que algunas tecnologías pueden ser experimentadas bajo este tipo de relación en la que “la herramienta parece imitar al cuerpo humano, la herramienta se convierte en el cuerpo humano”.⁸⁸ Esto quiere decir que nuestros encuentros con un determinado tipo de tecnologías conllevan una modificación profunda de nuestro sentido de autoidentificación y de nuestra noción de ser en relación con nuestro propio cuerpo; vale decir: modifican nuestro sentido de la corporalidad, al mismo tiempo que se sustraen a nuestra atención, lo que permite experimentarlos como pertenecientes a nuestra propia experiencia. Estas consideraciones nos permiten negar cualquier supuesta neutralidad de la tecnología,⁸⁹ pues el uso de cualquier artefacto “produce una ampliación de ciertos aspectos de la realidad, mientras que reduce otros”⁹⁰ y en ese sentido modifica nuestra experiencia corporal. Tomemos el caso de un telescopio: este artefacto hace posible percibir ciertos aspectos de la realidad a los cuales no podríamos acceder sin él; en ese sentido está

⁸⁶ Don Ihde, *Los cuerpos en la tecnología*, p. 39.

⁸⁷ Don Ihde, *Technics and Praxis*, p. 8.

⁸⁸ Don Ihde, *Los cuerpos en la tecnología*, p. 122.

⁸⁹ Esto concuerda con lo que menciona Heidegger sobre el supuesto carácter neutral de la técnica: “Más duramente estamos entregados a la técnica cuando la consideramos como algo neutral; pues, esta concepción, que tiene hoy día gran aceptación, nos vuelve completamente ciegos para la esencia de la técnica”. Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 113.

⁹⁰ Peter-Paul Verbeek, *op. cit.*, p. 128.

amplificando la experiencia, está “extendiendo” el alcance de nuestras capacidades sensoriales y corporales hacia la “percepción” de realidades que de otra manera permanecerían inaccesibles;⁹¹ sin embargo, por otra parte, esas realidades quedan reducidas al ámbito de lo visual, no podemos escuchar, sentir, oler lo que vemos a través de un telescopio, y en ese sentido se produce una reducción o limitación de la experiencia, esto es lo que Ihde denomina “relaciones sensoriales de extensión-reducción”.⁹² En el caso de una videollamada resulta claro que el smartphone amplifica nuestra corporalidad en la medida en que nos permite comunicarnos con personas que no están presentes de manera física, quizás a cientos o miles de kilómetros de distancia;⁹³ por otra parte, la reducción de la experiencia resulta evidente si contrastamos la riqueza de sensaciones de una charla directa, cara a cara, con la simpleza sensorial implicada en una videollamada; en ese sentido, Ihde menciona lo siguiente: “la experiencia a través de (*through*) la máquina transforma o mantiene un contraste con mi experiencia ordinaria, en la carne (*flesh*)”.⁹⁴

En suma, podemos mencionar que el cuerpo no es una cosa o un objeto que existe y que actúa al margen del resto de los objetos que constituyen su entorno, sino que más bien es un sistema de apertura sensorial y perceptiva que es capaz de incorporar diversos artefactos en sus movimientos, sus actividades y su percepción. De esta manera, los artefactos tienden a producir diversas modificaciones en nuestra experiencia corporal; en otras palabras, dependiendo de sus características particulares una determinada tecnología puede amplificar o extender ciertas capacidades senso-corporales, mientras que reduce otras. Cabe insistir en que este tipo de tecnologías logran incorporarse a nuestra experiencia en la medida en que se sustraen a nuestra atención gracias a su “transparencia”; esto quiere decir que entre más habituados estemos a un determinado artefacto tecnológico, más “transparente” se vuelve. Ahora podríamos preguntarnos ¿en qué sentido los smartphones modifican (amplifican y reducen) nuestra experiencia corporal y la manera en que interactuamos con nuestro entorno?

⁹¹ En “La incorporación de lo material”, Don Ihde expone el caso de un púlsar en la Nebulosa del Cangrejo descubierto en el año 2000 por el sensor de rayos X Chandra, de la NASA. Este tipo de “realidades” o “fenómenos”, los rayos X que emite el púlsar, permanecerían inaccesibles sin la mediación de ciertos aparatos y sensores.

⁹² Don Ihde, *Technics and Praxis*, p. 9.

⁹³ Ihde menciona lo siguiente con respecto a las llamadas telefónicas: “hay una transformación sutil y profunda implícita aquí en relación con la espacialidad experienciada. Se da, de manera casi constante, un carácter de ‘aquí y ahora’ por parte del otro a través del teléfono, una deconstrucción de cierto tipo de distancia [...] el teléfono ‘extiende’ mi capacidad de escuchar al otro distante”. Don Ihde, *Technics and Praxis*, p. 9.

⁹⁴ Don Ihde, *Technics and Praxis*, p. 9.

EL TACTO Y LA EXPERIENCIA CORPORAL

Dentro del ámbito de la fenomenología, al hablar específicamente sobre la constitución de la experiencia corporal, la percepción táctil ha adquirido una relevancia destacable; en ese sentido Edoardo Fugali menciona lo siguiente:

A diferencia de otras modalidades sensoriales, el tacto requiere no sólo un órgano, sino una gran cantidad de mecanorreceptores que están esparcidos en toda la superficie corporal. La ubicuidad intracorpórea del tacto tiene su contraparte en el hecho de que va de la mano con casi todas nuestras interacciones con los objetos externos y las otras personas.⁹⁵

30

Esto quiere decir que el tacto, a diferencia de otras funciones sensoriales como la visión o el oído, no solo nos permite percibir las cualidades objetivas de las cosas como la aspereza, la dureza o la suavidad sino que también nos provee de sensaciones que remiten directamente a nuestro propio cuerpo, esto es lo que le da su carácter de "ubicuidad intracorpórea"; en otras palabras: la percepción táctil nos provee, por una parte, de las cualidades correspondientes a los objetos que tocamos y, por otra, de sensaciones que "porta el cuerpo y se localizan en determinadas zonas del mismo".⁹⁶ De ahí que podamos afirmar que el tacto desempeña una función esencial en el desarrollo de nuestra autoconciencia corporal.

Ahora bien, pese al carácter tan particular de la percepción táctil, la filosofía occidental le ha asignado un lugar privilegiado a la percepción visual más que al resto de los sentidos sensoriales; en palabras de Fugali: "de Platón a la Ilustración la vasta mayoría de filósofos han puesto de relieve la visión unilateralmente, enfatizando su estatuto privilegiado como la verdadera imagen del intelecto".⁹⁷ Quizás el privilegio que se le ha adjudicado a la visión se debe a que ésta, a diferencia del tacto, posee "una relativa independencia con respecto a las condiciones del cuerpo, permitiendo la separación entre el mundo externo y el sujeto que experimenta";⁹⁸ de esta manera, la visión nos provee de la sensación de una cierta "objetividad" que se da al margen del sujeto cognoscente o, en otras palabras, nos provee de la sensación de distancia entre el objeto y el sujeto. El tacto, por otra parte, no posee esta característica sino que, al contrario, nos provee de una

⁹⁵ Edoardo Fugali, "The Role of Tactility in the Constitution of Embodied Experience," *Phenomenology and Mind*, no. 4 (2016): 54-60, https://doi.org/10.13128/Phe_Mi-19588. (La traducción es propia).

⁹⁶ Luis Fernando Butierrez, "Fronteras táctiles. Perspectivas en torno a la mano y el tacto en elaboraciones de Husserl, Heidegger y Derrida", *Revista de Filosofía* 46, no. 2 (2021): pp. 333-353, <https://dx.doi.org/10.5209/resf.65054>.

⁹⁷ Edoardo Fugali, *op. cit.*, p. 74.

⁹⁸ *Ídem*.

sensación de inmediatez; en su obra *Antropología en el sentido pragmático*, Immanuel Kant menciona lo siguiente con respecto al tacto: "este sentido es también el único a que corresponde una percepción externa inmediata, y precisamente por esto, el más importante y el que da informes más seguros, pero también el más grosero; porque la materia de cuya superficie hayamos de conocer la forma por medio del contacto tiene que ser sólida".⁹⁹ Esa inmediatez propia de la percepción táctil se ha interpretado como una limitación, a diferencia de la percepción visual que nos permite aprehender objetos distantes; en ese sentido, la visión es relativamente independiente del cuerpo; con respecto a esto, Kant menciona lo siguiente: "el sentido de la vista es, si no más indispensable que el del oído, seguramente el más noble; porque es, entre todos los sentidos, el que más se aleja del tacto, que es la condición más limitada de las percepciones".¹⁰⁰ Podemos entonces mencionar que el tacto produce sensaciones de inmediatez entre el cuerpo y el objeto,¹⁰¹ a diferencia de la visión que produce más bien sensaciones de lejanía entre el cuerpo y el objeto; si la percepción táctil tiene como resultado una sensación de inmediatez, ello se debe a que toda percepción táctil va acompañada de sensaciones localizadas en el cuerpo.

Estas sensaciones localizadas en el cuerpo fueron denominadas por Husserl como *Empfindniss*,¹⁰² término que, siguiendo a Antonio Ziri3n,¹⁰³ podemos traducir como "ubiestesias" y que, en t3rminos generales refiere a "sucesos corporales (*Leibes*) espec3ficos"¹⁰⁴ estrechamente vinculados con las sensaciones t3ctiles. Estas ubiestesias pueden caracterizarse como una "doble aprehensi3n",¹⁰⁵ una suerte de diplop3a¹⁰⁶ que no es sino la misma forma en que se constituye la propia experiencia corporal;¹⁰⁷ en palabras de Husserl:

⁹⁹ Immanuel Kant, *Antropología en el sentido pragmático*, trad. Jos3 Gaos (Madrid: Alianza Editorial, 1991), §§ 17 y §§ 19.

¹⁰⁰ *Ib.*, §§ 19.

¹⁰¹ Esto es una diferencia fundamental respecto del sentido de la visi3n que no puede auto-percibir el ojo, es decir, que no cumple con una doble aprehensi3n posible. Del mismo modo se distingue del oír, donde no hay localizaci3n f3sica de la sensaci3n auditiva del sonido.

¹⁰² Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*: Libro segundo, trad. Antonio Ziri3n (México: Fondo de Cultura Econ3mica, 2005) (En adelante *Ideas II*).

¹⁰³ Edmund Husserl, *Ideas II*, p.184-7.

¹⁰⁴ Luis Flores Hern3ndez, "Elementos para una fenomenología de la tactilidad desde el horizonte de la corporalidad," *Acta Fenomenológica Latinoamericana VI*. Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología (Lima: C3rculo Latinoamericano de Fenomenología, 2019), p. 187.

¹⁰⁵ Luis Fernando Butierrez, "Fronteras t3ctiles", pp. 333-353.

¹⁰⁶ Utilizo este t3rmino en el sentido de "visi3n doble" en la que se producen dos im3genes del mismo objeto.

¹⁰⁷ Siguiendo a Flores Hern3ndez: "la sensibilidad t3ctil se enra3za en percepciones y 3stas se ejecutan en el horizonte de la corporalidad". Luis Flores Hern3ndez, *op. cit.*, p. 183.

El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado, es cosa física, materia, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, la lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales haya; por otro lado, encuentro en él, y siento 'en' él y 'dentro' de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en la punta de los dedos.¹⁰⁸

Al señalar esta doble aprehensión podemos distinguir analíticamente, por una parte, los sucesos físicos que refieren a las cosas; es decir, a las notas de los objetos externos que se nos presentan en la experiencia (ligereza, dureza, suavidad) y, por otra, a los sucesos corporales específicos (propia-mente ubiestesias); Husserl ejemplifica esta idea de la siguiente manera: "La misma sensación de presión en la mano que descansa sobre la mesa <es> aprehendida en un caso <como> percepción de la superficie de la mesa (propia-mente de una pequeña parte de la misma mesa), y da por resultado, en otra 'dirección de la atención', en la actualización de otro es-trato de la aprehensión, sensaciones de presión del dedo".¹⁰⁹ Esas sensa-ciones de presión en el dedo son, lo que Husserl denomina propiamente "ubiestesias", las cuales "faltan en las 'meras' cosas materiales"¹¹⁰, pues más bien se localizan en y dentro del propio cuerpo. En otras palabras, las ubiestesias son propiedades no del cuerpo como una mera cosa ma-terial o física (*Körper*) sino del cuerpo, en tanto que cuerpo-vivido (*Leib*). De esta manera, una misma sensación táctil puede ser "aprehendida como nota del objeto 'externo' y aprehendida como sensación del objeto-cuerpo (*Leib*)";¹¹¹ en otras palabras, mientras la extensión pertenece a la cosa ma-terial externa, todas las ubiestesias, en cambio, "pertenecen a mi alma".¹¹² Dicho lo anterior, podríamos afirmar que en toda sensación táctil el cuerpo toca al objeto al mismo tiempo que el cuerpo "es tocado" por el objeto, contribuyendo a la autopercepción del propio cuerpo, de sus capacidades y de sus límites.

Cabe destacar que la ubiestesias no se dan al margen de otro tipo de percepciones o capacidades corporales, sino siempre en conjunción con otras, en particular con lo que Husserl denomina como *Kinästhesen* o "cinestesias" y que son definidas como "movimientos que pertenecen a la esencia de la percepción y que sirven para conducir al objeto percibido a la donación bajo todas sus caras, tanto como eso es posible".¹¹³ Esto quiere decir que las percepciones táctiles siempre se dan en conjunción con per-cepciones de movimiento corporal; vale decir que la percepción táctil no es

¹⁰⁸ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 183 ss.

¹⁰⁹ *Ib.*, p. 186.

¹¹⁰ *Idem.*

¹¹¹ *Idem.*

¹¹² *Ib.*, p. 189.

¹¹³ Luis Flores Hernández, *op. cit.*, p. 186.

estática, sino dinámica y estrechamente vinculada con el movimiento del cuerpo; si las cinestesias pueden experimentarse como movimientos localizados en el cuerpo, ello se debe a su vínculo con las ubiestesias; dice Husserl: las sensaciones de movimiento (*Kinästhesen*) "deben acaso su localización solamente al constante entrelazamiento con sensaciones primariamente localizadas (*Empfindniss*)".¹¹⁴ De esta manera, el constante entrelazamiento entre sensaciones de movimiento y sensaciones localizadas en el cuerpo generan un "espacio" en el que las ubiestesias "se difunden [...] cubren a su manera superficies de espacio, las recorren, etc."¹¹⁵ Además de las cinestesias, la percepción táctil está vinculada con la "propiocepción", la cual permite "coordinar la posición de los miembros con respecto a los objetos del entorno durante la ejecución de movimientos exploratorios".¹¹⁶ La estrecha relación que se da entre estas modalidades sensoriales y corporales (percepción táctil, ubiestesia, cinestesia y propiocepción) ha llevado a algunos autores a incluir todas estas modalidades en la noción de "somato-sensación" (*somatosensation*).¹¹⁷

Lo anterior pone en evidencia que la percepción táctil está implicada en todo un conjunto de sensaciones, percepciones y capacidades que involucran movimiento, propiocepción, etc. De ahí su relevancia en la constitución de nuestra experiencia corporal. Con respecto a esto, Fugali dice lo siguiente: "es verdad que el tacto desempeña una función clave en nuestra aprehensión de la realidad y sobre todo en el desarrollo de nuestra autoconciencia (*self-awareness*) corporal";¹¹⁸ en efecto, continúa Fugali:

Por un lado, el tacto como sentido exteroceptivo está orientado hacia el exterior puesto que se dirige a los objetos del mundo externo con sus características materiales; por otro lado, como sentido interoceptivo se refiere al propio cuerpo y a sus estados. En esta última función, el tacto genera la autoconciencia corporal en su estructura autorreflexiva.¹¹⁹

Estas indicaciones nos permiten adjudicar a la percepción táctil una función preeminente en lo que se refiere a la constitución de la propia experiencia corporal, y ello se debe a que el tacto es la única función sensorial mediante la que se nos dan, no solo las notas pertenecientes a los objetos externos, sino también sensaciones localizadas en el propio cuerpo; "hay una diplopía radical y originaria concernientes a dos registros táctiles incommensurables [...], por un lado, las sensaciones movimiento indicadoras (*anzeigenden*) y las sensaciones táctiles representantes (*repräsentierenden*)

¹¹⁴ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 190.

¹¹⁵ *Ib.*, p. 189.

¹¹⁶ Edoardo Fugali, *op. cit.*, p. 77.

¹¹⁷ Serino, A. & Haggard, P., "Touch and the Body", *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 34 (2010): pp. 224-236.

¹¹⁸ Edoardo Fugali (2016), *op. cit.*, p. 74.

¹¹⁹ *Idem.*

y, por otro lado, las notas de la cosa".¹²⁰ Lo que debemos destacar es que el tacto con sus ubiestesias, cinestesias y propiocepciones nos provee de sensaciones que remiten al propio cuerpo y que favorecen la integración de múltiples modalidades sensoriales y corporales (cinestesia, ubiestesias, propiocepción); en ese sentido, las percepciones táctiles contribuyen de manera significativa a la constitución de la autoconciencia corporal; en palabras de Fugali: "por su conexión esencial con el organismo vivo, el tacto es, entre todas las modalidades sensoriales, el único que asegura en el más alto grado nuestro arraigo en el mundo".¹²¹

SMARTPHONES, PANTALLAS TÁCTILES Y *HABITUS* HÁPTICO

34

Resulta un hecho incuestionable que los *smartphones* se han vuelto una herramienta imprescindible, no sólo en ámbitos laborales y académicos, sino también en muchos aspectos de nuestras relaciones sociales y demás actividades cotidianas. Ello se debe a que su diseño y sus funciones se adaptan fácilmente a nuestras necesidades personales, proporcionándonos comodidad y eficiencia; sin embargo, no siempre se toman en consideración los posibles daños o perjuicios derivados de su uso.

Cuando la gente es cegada por los beneficios y funciones ofrecidas por ciertos artefactos, al mismo tiempo tiende a ignorar los daños potenciales que podrían surgir. El peligro se deriva cuando la gente no es consciente de lo que tiene en sus manos, pues los artefactos que nos ayudan en nuestras labores cotidianas también pueden perjudicarnos.¹²²

A continuación, expondremos algunos rasgos que podemos considerar como propios de las interacciones humano-smartphone, enfocándonos en la constitución de la experiencia corporal y de la percepción táctil. Cabe aclarar que, en esta investigación, en ninguna circunstancia se asume una hipótesis que afirme que los *smartphones* son dañinos o perjudiciales, aunque tampoco asumimos que sean benéficos; afirmar de antemano cualquiera de ambas presuposiciones sería ir en contra del método fenomenológico y de la noción de *epojé*.¹²³

En los últimos años las pantallas táctiles, han adquirido una relevancia notable en nuestra vida cotidiana; Nansen y Wilken han mencionado que el continuo desarrollo de las interfaces táctiles (*touchscreens*) "han hecho que los medios digitales sean accesibles a una demografía más amplia, incluidos

¹²⁰ Luis Flores Hernández, *op. cit.*, p. 183

¹²¹ Edoardo Fugali, *Op. cit.*, p. 75.

¹²² Ari Abi Afa, "What is a smartphone? philosophical perspective: reflection on the use of smartphones in the new normal life", *Research, Society and Development* IX, no. 9 (2020): pp. 4. (La traducción es propia).

¹²³ Husserl define la *epojé* como "el primer paso metódico de un preservarse de lo ingenuo-natural y, en todo caso, de valideces que ya hayan sido puestas en vigencia". (E. Husserl, *La crisis*, p. 177)

los niños pequeños”¹²⁴, pues en efecto, anteriormente las computadoras de escritorio, junto con sus clásicas interfaces, limitaban la interacción y el involucramiento a una demografía más restringida, principalmente jóvenes y adultos. Esto quiere decir que la proliferación de dispositivos basados en interfaces táctiles ha promovido el surgimiento de “ecosistemas hápticos” en los que todos estamos involucrados, incluidos niñas y niños pequeños. Cabe destacar que, a diferencia de otro tipo de tecnologías, aquellas basadas en interfaces táctiles (*touchscreens*), permiten un mayor involucramiento por parte del usuario a nivel corporal; ya se ha demostrado, en el apartado anterior, en qué consiste la función que desempeña el tacto en la experiencia corporal. Ahora bien, estos “ecosistemas hápticos” han producido un nuevo tipo de hábitos corporales que podemos denominar “hábitos hápticos” (*haptic habitus*) y que pueden ser definidos como “el cultivo de habilidades y disposiciones corporales para la interacción y la competencia en el uso de *touchscreens*”.¹²⁵ Este *haptic habitus* comprende todo un conjunto de formas particulares de comportamientos, movimientos e interacciones relativas a los *touchscreens* adquiridas mediante técnicas y prácticas corporales repetitivas situadas en contextos culturales específicos; pensemos en términos como “*scrolling*”, “*swiping*”, “*double tap*”, etc.; todos ellos evocan gestos o movimientos corporales relativos a los *touchscreens*.

Siguiendo a Nansen y Wilken, quienes abordan la cuestión del habitus desde la fenomenología, podemos decir que un hábito surge como “un proceso de extensión e internalización corporal, el hábito emerge a través del uso y de la incorporación (*embodiment*) cotidianos de determinados objetos”.¹²⁶ Retomando los ejemplos propuestos por Merleau-Ponty, podemos decir que la incorporación de ciertos artefactos a nuestra experiencia está estrechamente vinculada con el habitus; manejar un automóvil, usar un sombrero de plumas o un bastón requieren de prácticas corporales repetitivas y de un proceso de incorporación vinculados a un contexto histórico cultural específico. Esto quiere decir que el *habitus* está estrechamente vinculado con la experiencia corporal y con las relaciones encarnadas o incorporadas que mantenemos con determinados artefactos. Además de su vínculo con la experiencia corporal, el habitus tiende a modificar nuestra experiencia del mundo; en ese sentido, Merleau-Ponty menciona que un proceso repetitivo que involucra al cuerpo y alguna tecnología de tal modo que se vuelva un hábito, “expresa nuestra capacidad de ampliar nuestro ser en el mundo y de cambiar nuestra existencia apropiándonos de nuevos artefactos”¹²⁷. De acuerdo con esto, el habitus “libera los sentidos y constituye la capacidad

¹²⁴ Bjorn Nansen y Rowan Wilken, “Techniques of the tactile body: A cultural phenomenology of toddlers and mobile touchscreens”, *The International Journal of Research into New Media Technologies* 25, no.1 (2019): p. 64. (La traducción es propia).

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ *Ib.*, p. 62.

¹²⁷ Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 143.

para adoptar tecnologías nuevas, desconocidas y cambiantes”,¹²⁸ al mismo tiempo que permite adaptarnos a nuevos contextos culturales y modificar nuestra relación con el entorno.

La importancia de centrar nuestra atención sobre la cuestión del *habitus* reside en el hecho de que al mismo tiempo centramos nuestra atención en prácticas y actividades cotidianas que involucran a nuestro cuerpo con relación a ciertas tecnologías y que, muchas veces, pasan desapercibidas precisamente por su carácter cotidiano. En suma, al tomar en consideración el *habitus* podemos llegar a percatarnos de “la forma en que habitamos ecosistemas mediáticos constituidos de lo antiguo y lo nuevo, de lo visual y lo táctil, de estructuras y artefactos; de ecosistemas que implican diversas formas de experiencia sustanciales e interconectadas”;¹²⁹ en otras palabras, el *habitus* nos pone en contacto con lo concreto, lo cotidiano y lo inmediato, aquello hacia lo cual debemos dirigir nuestra atención, de acuerdo con la postfenomenología. Pasemos ahora a explicar el carácter háptico de este nuevo *habitus* relativo a los touchscreens.

36

Quizás resulte de lo más evidente que uno de los rasgos más característicos de los smartphones es su pantalla táctil; ello se debe a que ésta desempeña la función de interfaz a través de la cual interactuamos con dichos dispositivos. Esta interfaz touchscreen, habilita y condiciona todo un conjunto de gestos, de movimientos y de interacciones que involucran una multiplicidad de habilidades físicas y de funciones senso-corporales; todas estas posibilidades de interacción de las que disponemos gracias a los touchscreens, “estaban restringidas por las interfaces de las primeras computadoras como los teclados, el mouse o los controles de juego”.¹³⁰ En el ámbito de las investigaciones sobre las interacciones humano-computadora, se ha comprobado que “la apropiación de interfaces gestuales, requiere ciertos niveles de habilidad física, movimientos corporales aprendidos y controlados a manera de input así como significados de uso situados”;¹³¹ en otras palabras, el uso de un determinado artefacto, como una computadora moderna o un smartphone, requiere de un *habitus* que podríamos denominar “háptico”, en la medida en que involucra movimientos corporales, gestos aprendidos, percepción táctil, etc. Además, requiere de todo un proceso de adaptación por parte del usuario y de su sensibilidad que lo habilite a interactuar con la tecnología en cuestión. Entonces, a diferencia de otro tipo de artefactos tecnológicos podemos decir que los smartphones, como medios hápticos, no sólo involucran el sentido visual y auditivo en sus interfaces, sino que también involucran el sentido táctil, el cual está, como ya hemos mencionado, estrechamente vinculado con la

¹²⁸ Bjorn Nansen y Rowan Wilken, *op. cit.*, p. 63.

¹²⁹ *Ib.*, p. 64.

¹³⁰ *Ib.*, p. 63

¹³¹ *Idem.*

experiencia corporal. En ese sentido, la interacción con este tipo de artefactos involucra otras capacidades corporales como las ubiestesias (sensaciones localizadas), así como las cinestesias (sensaciones de movimiento), la propiocepción (sensación de orientación del cuerpo), etc. Esto es lo que hace del *smartphone* un medio de comunicación háptico. Cabe recalcar que un medio háptico es aquel que no involucra una sola función sensorial sino toda una multiplicidad de sensaciones, movimientos, y capacidades corporales. Con respecto a esto Mark Paterson, argumenta lo siguiente: "sabemos que cierto tipo de medios motivan nuestra atención en una modalidad más que en otra o que motivan cierto tipo de interacciones más que otras; debemos diferenciar entre tipos de interacción que pueden considerarse como simplemente táctiles de otro tipo de interacciones que son propiamente hápticas".¹³²

Entonces, de acuerdo con lo anterior, debemos distinguir entre lo táctil y lo háptico pues, como el mismo Patterson indica, un medio háptico no es simplemente un medio que involucra el sentido del tacto, sino que integra diferentes modalidades sensoriales y formas de interacción que involucran al cuerpo en su totalidad; en otras palabras, un medio háptico hace posibles formas de percepción intermodales o multisensoriales. En el caso específico de los smartphones la incorporación de modalidades multisensoriales se manifiesta no solo en su interfaz *touchscreen*, sino también en aplicaciones de realidad aumentada, en el uso del GPS, en la detección de movimiento por medio de giroscopios y sensores de gravedad, en la respuesta vibro-táctil, el reconocimiento de voz y de rasgos faciales. Así pues, al afirmar que los smartphones son medios hápticos, hacemos referencia a que en las interacciones con estos artefactos no sólo está involucrada la generación de una experiencia multisensorial, sino también inmersiva, que integra la multidimensionalidad sensorial del cuerpo vivido y que promueve un mayor involucramiento de nuestra experiencia corporal en las interacciones con dichos dispositivos. Debemos recalcar que un medio háptico puede adaptarse fácilmente al dinamismo del cuerpo; de ahí que este tipo de artefactos "sean el núcleo de la manera en que interactuamos con nuestro entorno".¹³³ A partir de esto, se hace evidente que el *sensorium* colectivo está siendo alterado significativamente por este tipo de tecnologías, dando origen a nuevas formas de interacción y de comportamiento corporal; vale decir, un nuevo habitus estrechamente vinculado al surgimiento de nuevas prácticas, pero también de nuevas formas de coerción y limitación condicionadas por el predominio cultural de este tipo de tecnologías. En ese sentido, el

¹³² Mark Paterson, "On haptic media and the possibilities of a more inclusive interactivity" *New media & Society* 19, no. 10 (2017): pp. 1541–1562, <https://doi.org/10.1177/1461444817717513>. (La traducción es propia).

¹³³ David Parisi, Mark Paterson y Jason E. Archer, "Haptic Media Studies", *New media & Society* 19, no. 10 (2017): pp.1513–1522, <https://doi.org/10.1177/1461444817717518>. (La traducción es propia).

habitus háptico no es sino el resultado de “la acumulación de experiencias inmediatas y situadas en el ámbito de la vida doméstica cotidiana, así mismo de su incorporación en ámbitos culturales más amplios y de su apropiación por parte de diseñadores y productores manufactureros”.¹³⁴

Finalmente, se ha querido poner en evidencia que la mediación tecnológica no se da entre un sujeto y un objeto ya dados, es decir, ya determinados o constituidos; más bien, es la misma tecnología la que constituye al sujeto y al objeto en cuanto tales; vale decir, el sujeto y el objeto no preexisten a la mediación tecnológica, pues es la misma mediación tecnológica la que los constituye. En este sentido, “los humanos y el mundo que se experimenta son los productos de una mediación tecnológica y no solamente los polos entre los cuales se da esa mediación”.¹³⁵

CONCLUSIÓN

38

A lo largo del presente escrito se ha tratado de mostrar que la integración de los artefactos tecnológicos a nuestra experiencia corporal hace que esos mismos artefactos se sustraigan a nuestra atención. Al volverse “parte de nosotros”, a través del hábito, la tecnología adquiere un carácter subliminal, se vuelve “transparente”; de esta manera, quedamos cegados por los maravillosos beneficios y comodidades que nos aporta la innovación técnica sin cuestionar sus efectos y consecuencias menos evidentes.

La integración de la dimensión sensorial del tacto, a través de interfaces *touchscreen* en las interacciones con artefactos tecnológicos y, particularmente, con los smartphones pone en evidencia la aspiración de incorporar cada vez más la tecnología a nuestra experiencia corporal o, a la inversa, de poder llevar a cabo una inmersión total de nuestra corporalidad dentro de realidades simuladas. Esta incorporación gradual de la tecnología en el cuerpo y del cuerpo en la tecnología está vinculada al deseo contradictorio de obtener todos los beneficios que ofrecen los avances tecnológicos sin sufrir o padecer de las restricciones o limitaciones derivadas del mismo uso de la tecnología. Si bien mediante la innovación tecnológica hemos obtenido innumerables ventajas y comodidades, ello no debe hacernos olvidar que esos beneficios pueden reducir nuestra libertad y autonomía pues, después de todo, la libertad que nos ofrece la tecnología es una libertad restringida por los intereses de aquellos mismos grupos sociales que se encargan de administrar, diseñar y financiar el desarrollo tecnológico.

¹³⁴ Bjorn Nansen y Rowan Wilken, *op. cit.*, p. 73

¹³⁵ Peter-Paul Verbeek, *op. cit.*, p. 131.



HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA IMAGEN CIENTÍFICA

TOWARDS A PHENOMENOLOGY OF THE SCIENTIFIC IMAGE

José Pedro Cornejo
Universidad de Valparaíso
jopecornejo@gmail.com
orcid.org/0000-0002-2450-0064

39

Resumen

Este trabajo busca explorar la viabilidad de la fenomenología de lo inobservable como un nuevo campo de investigación en el marco de la fenomenología de la consciencia de imagen, específicamente de la consciencia de imagen científica: Una fenomenología de la consciencia de modelo. Para intentar comprender la función que un modelo científico desempeña en nuestra experiencia de lo inobservable, este trabajo busca determinar su carácter de imagen para entonces analizarlo con base en los estudios de fenomenología de la consciencia de imagen. Así, los momentos constituyentes de la consciencia de imagen, como son cosa-imagen, objeto-imagen y tema-imagen, se ponen en relación con los propios de la modelización, como son la presentación pública, la representación mental y el objeto modelado. De esta manera se plantea la directriz que debería seguir una descripción fenomenológica de la imagen científica, planteando la viabilidad del área de investigación que se está proponiendo.

Palabras clave

Fenomenología | Consciencia de imagen | Modelo científico | Intersección | Subjetividad

Abstract

This paper aims to explore the viability of the phenomenology of the unobservable as a new field of research within the framework of the phenomenology of image consciousness, specifically scientific image consciousness: A phenomenology of model consciousness. In order to understand the function that a scientific model plays in our experience of the unobservable, this work seeks to determine its character as an image and then analyze it based on studies of the phenomenology of image consciousness. Thus, the constituent moments of image consciousness, such as thing-image, object-image, and theme-image, are related to those of modeling, such as public presentation, mental representation, and the modeled object. In this way, the guideline that should follow a phenomenological description of the scientific image is established, raising the viability of the proposed research area.

Keywords

Phenomenology | Image consciousness | Scientific model | Intersection | Subjectivity

INTRODUCCIÓN

Este trabajo busca evaluar la viabilidad de un camino para describir fenomenológicamente nuestra experiencia de entidades inobservables. Tanto en la ciencia como en la cultura popular constantemente se habla de partículas subatómicas o del origen del universo, entre otros: Pero ¿qué significa que a través de algunos experimentos se pueda observar el comportamiento de ciertas entidades que, por definición, son inobservables? Para responder a tal evidente oxímoron, la ciencia recurre a modelos que dependen de la existencia de estas peculiares entidades para operar; modelos que, de hecho, son notablemente precisos en su funcionamiento. Se modelan imágenes de estos objetos y luego se replican sus interacciones y mecánicas a través de simulaciones (p. ej., computacionales) que, en última instancia, permiten la elaboración de enunciados que expresen la forma de aquello que en lo anterior se considere lo más relevante. Estos modelos de lo inobservable siempre forman parte de modelos de fenómenos observables que los contienen y necesitan. Lo inobservable se deduce y postula como medio explicativo funcional de fenómenos que sí pueden observarse.

Respecto a la consideración anterior de que la deducción sea una explicación, Husserl afirma:

Finalmente hay que darse cuenta de que ninguna ciencia objetiva, por exacta que sea, explique o pueda alguna vez explicar seriamente lo que sea. Deducir no es explicar. Predecir o reconocer y luego predecir las formas estructurales objetivas de los cuerpos físicos o químicos —nada de eso explica nada, sino que requiere explicación. La única explicación real es: hacer comprensible trascendentalmente. Todo lo objetivo está sujeto al requisito de la comprensibilidad.¹

Siguiendo esta indicación del padre de la fenomenología, esta investigación evita la discusión sobre el estatus ontológico de las entidades no observables postuladas por la ciencia, tema que ya ha sido ricamente tratado en el debate sobre el realismo científico. Esta investigación, por el contrario, aplicando la *ἐποχή*, y dejando sin efecto la tesis existencial que pueda establecerse respecto a tales entidades, busca centrarse en las formas de la consciencia propias de la experiencia de estas entidades tan particulares, para así, buscando cumplir el requerimiento husserliano, intentar hacerlas comprensibles trascendentalmente. Así, teniendo en cuenta que la experiencia de lo inobservable se da mediante los modelos que lo postulan, entonces el camino a su análisis estará marcado por la naturaleza misma de los

¹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954), p. 193. [Esta, como todas las citas cuya fuente sea alemana, son traducciones propias. Nota del autor]

modelos. La hipótesis de trabajo en este caso consiste en que los modelos científicos son un tipo peculiar de imagen. Estamos frente a un determinado tipo de mediación técnica.

Evidentemente, esta hipótesis despertará suspicacias respecto a los modelos formales. A este efecto, es necesario advertir desde el principio que, tal como se mostrará en el siguiente apartado, ya desde los tratamientos más clásicos de Husserl, ni todas las imágenes son físicas ni los modelos formales pueden ser comprendidos como meros signos.

Nuestra evaluación exploratoria tiene la siguiente forma. Una vez abierta la posibilidad de comprender los modelos científicos como un tipo particular de imagen, podremos llegar a la siguiente conclusión metodológica: Una fenomenología de lo inobservable debe tener la forma de una fenomenología de la imagen científica. Por esta última se entiende una aplicación de la fenomenología de la consciencia de imagen a la teoría de modelos científicos, por lo que dicha fenomenología de lo inobservable debe tomar la forma de una fenomenología de la consciencia de modelo. En este escrito nos enfocaremos exclusivamente en evaluar la viabilidad del proyecto. No se abordará aquí la aplicación ni el desarrollo de lo que consideremos factible.

41

Aunque en la fenomenología la consciencia de imagen ha sido atendida con cierta suficiencia,² quedan abiertas algunas interrogantes que demandan su actualización a la luz de los avances científicos y tecnológicos: ¿Cómo funciona la consciencia de imagen en el caso de las imágenes científicas de entidades inobservables? ¿Cómo se experimenta la consciencia de la diferencia entre la imagen y su original cuando este último queda esencialmente inaccesible a la percepción? ¿Cómo evaluar la perfección de una imagen cuyo tema nos remite constantemente al vacío?

En este trabajo trataremos primero la naturaleza de los modelos científicos, luego una exposición de la fenomenología de la imagen, para entonces mostrar cómo estos muestran importantes paralelismos. Estamos conscientes de que la viabilidad de una fenomenología de la imagen científica no puede estar basada sólo en paralelismos, aunque tampoco en su adecuación dogmática a la palabra de Husserl, sino que debería fundamentarse desde el fenómeno mismo a estudiar. Por eso, el humilde propósito de este escrito no es más que abrir una posibilidad, cuyo desarrollo y delimitación aún quedan abiertos a futuras investigaciones.

1. MODELOS CIENTÍFICOS

Es indudable que hoy en día lo inobservable forma parte de nuestra experiencia. Hoy todos hablamos de átomos, partículas, campos cuánticos, el *Big Bang*, la inflación cósmica, el entramado espacio-tiempo, etc., como

² Véase apartado 2.1.

si se tratara de objetos que encontrásemos en el mundo junto a casas, árboles, perros, etc. Podemos entender que lo anterior se deba a que nuestra imagen del mundo es una construcción espacio-temporal que tiene una historia acorde con su propia estructura. Ella comienza en el entorno más cercano del observador particular y se expande poco a poco, a medida que integra nuevos conocimientos, hasta las distancias más colosales, hasta el horizonte mismo del universo observable y hasta las partículas más básicas constituyentes de la materia y la energía; y lo mismo en el tiempo, ella comienza con relatos y experiencias de vida de sujetos particulares y se expande a los de tradiciones, de pueblos y llegando hoy hasta el comienzo del universo y los diversos finales que este podría tener. Ninguna de estas últimas cuestiones forma parte de una experiencia perceptiva directa y, al mismo tiempo, están lejos de ser un simple mito sobre el universo como otros relatos que se le parezcan. Sin embargo, la constatación de la inaccesibilidad perceptiva de estos objetos y la tendencia histórica a la ampliación de nuestra imagen del mundo, lejos de explicar en qué consiste este tipo de experiencia y cuáles sean sus particularidades, recién plantean el problema.

Los hechos percibidos son más que un manojo de meras cualidades sensoriales.³ Cada sentido muestra mucho más que sólo ciertos datos sobre lo real, sino hechos ya constituidos.⁴ Así, parafraseando a Kant, todo hecho es dado en la experiencia, pero no todo en él viene de ella,⁵ de tal manera que el hecho también se genera a partir de horizontes e idealizaciones, que también hacen posible su comunicación y discusión. Así, el hecho final, que podríamos llamar "científico", es una construcción. P. ej., en el caso del polémico objeto cósmico "Oumuamua", la definición de la trayectoria que fijó su procedencia interestelar, la de su forma, su composición, la variación de su velocidad, es una construcción.⁶ Decimos esto enfatizando que una construcción no es una mera convención. Así, la investigación científica avanza desde los hechos, a través de la imagen fáctica generada por las mediciones, hacia el conocimiento de lo real. El documento observacional construye una imagen fáctica: un modelo. Todo desfase de nuestro horizonte comprensivo respecto al perceptivo, ya sea porque abarca más (p. ej., inicio del universo o sistema *standard*), o menos (p. ej., termodinámica), se

³ Cf. Siegfried Behn, *Einleitung in die Metaphysik* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1933), p.121.

⁴ Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19. Aufl. (Tübingen: Niemeyer, 2006), p. 149.

⁵ Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Jens Timmermann (Hamburg: Meiner, 1998), B 1.

⁶ Cf. Jennifer B. Bergner y Darryl Z. Seligman, "Acceleration of 11/ 'Oumuamua from Radiolytically Produced H₂ in H₂O Ice'", *Nature* 615, no. 7953 (2023): pp. 610-13, <https://doi.org/10.1038/s41586-022-05687-w>; Cf. Avi Loeb, "On the Possibility of an Artificial Origin for 'Oumuamua", *Astrobiology* 22, no. 12 (2022): pp. 1392-99, <https://doi.org/10.1089/ast.2021.0193>.

debe a una construcción que opera como esquema. Todo conocimiento del mundo más allá de nuestra capacidad directa de conocer se genera a través de modelos postulados por la ciencia que, en cierta medida, suponen el argumento del no-milagro: si un determinado modelo logra predecir observaciones gracias al postulado de la existencia de entidades inobservables, entonces ese logro no puede ser mera casualidad.⁷

Por lo anterior, esta investigación se interesa particularmente en estudiar la viabilidad de una descripción fenomenológica de la experiencia de los objetos inobservables a través de los modelos científicos. Una experiencia que se encuentra inexorablemente transida por la información entregada por el instrumental y por el sentido que le otorgan quienes lo manipulan, es decir, está determinada por las expectativas con las que los y las científicas buscan respuestas al construir explicaciones.

El término “modelo” surge en el renacimiento del latín *modello*, como un diminutivo de *modus*, “medida”. Por lo que el término alberga ya desde un inicio un sentido cuantitativo comparativo y, por ende, la carga semántica de la analogía. Aunque hay que enfatizar que siempre se trata de una analogía imperfecta, o mejor dicho, parcial, pues los modelos funcionan por analogía con ciertas propiedades de lo analogado que se seleccionan y aíslan según un cierto propósito.⁸

Autores como Contessa, Frigg y Godfrey-Smith⁹ comparan los modelos científicos con ficciones literarias buscando comprender la semejanza entre los modelos y los sistemas reales. Para el último, dicha analogía lleva a considerar los modelos como objetos de la imaginación.

Las consideraciones de los modelos como analogías y objetos de la imaginación resultarán ser datos claves al momento de determinar qué tipo de objetos son y, por consiguiente, qué tipo de consciencia e intencionalidad les serán propios. Díaz clasifica los modelos científicos en:¹⁰

1. Modelos replicantes (fig. 1): son isomórficos, pretenden copiar al referente. Un modelo de este tipo es un objeto que en gran medida se iguala al original, muchas veces aún por crear, y que se utiliza para lograr conocimientos prácticos sobre características del original, como p. ej., las propiedades estéticas o materiales de un edificio o el comporta-



(Fig. 1) Un mapa es un modelo replicante

⁷ Cf. Hilary Putnam, *Mathematics, Matter and Method* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

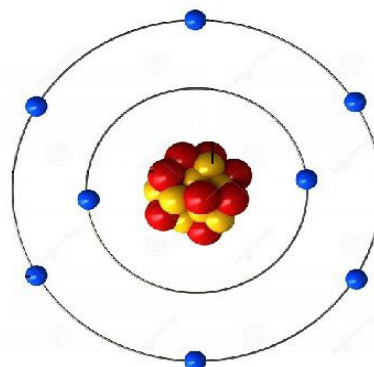
⁸ Cf. E Agazzi, *Temas y problemas de filosofía de la Física* (Barcelona: Herder, 1978), pp. 294 ss.

⁹ Cf. G. Contessa, “Introduction”, *Synthese* 172 (2010): 193-95; Cf. R. Frigg, “Models and fiction”, *Synthese*, 172 (2010): 251-68; Cf. Peter Godfrey-Smith, “Models and fictions in science”, *Philosophical Studies* 143 (2009): pp. 101-16.

¹⁰ Cf. José Luis Díaz, *La conciencia viviente*, 2da ed. (México: FCE, 2018), p. 384 ss.

miento aerodinámico de una superficie en un canal de viento.

2. Modelos figurativos (fig. 2): no son isomórficos, identifican y abstraen elementos de un sistema para establecer funciones que definen la operación del sistema referente. Un modelo de este tipo es una analogía funcional, una representación gráfica de un fenómeno no gráfico, pero que permite el acceso a él, al menos dentro de cierto margen, para cálculos, predicciones y explicaciones. P. ej., el modelo atómico de Bohr.



(Fig. 2) El átomo de Bohr es un modelo figurativo

3. Modelos formales (fig. 3): no son isomórficos, tienen un alto nivel de abstracción sintética y se expresan en un lenguaje que pretende ser riguroso y exacto. Un modelo de este tipo es una figura formal que posee una determinada estructura, en cuyo caso dicho enunciado particular sería un modelo de la mentada estructura. En tal sentido, un modelo formal es la interpretación de una sentencia que logra satisfacerla. Lo anterior implica que los resultados obtenidos investigando estructuras abstractas pueden trasladarse a sus modelos.¹¹ P. ej., la lógica sentencial y el álgebra de dos elementos son modelos del álgebra de Boole.

$$\begin{aligned}\nabla \cdot \mathbf{E} &= \frac{\rho}{\epsilon_0} \\ \nabla \cdot \mathbf{B} &= 0 \\ \nabla \times \mathbf{E} &= -\frac{\partial \mathbf{B}}{\partial t} \\ \nabla \times \mathbf{B} &= \mu_0 \mathbf{J} + \mu_0 \epsilon_0 \frac{\partial \mathbf{E}}{\partial t}\end{aligned}$$

(Fig. 3) Las leyes de Maxwell son un modelo formal

Estas categorías albergan subdivisiones, pero aquí no se ahondará en ese tópico porque ello complejizaría innecesariamente esta exposición indagatoria.

Debido a que en la cultura occidental, y su expansión vía ciencia positiva a todo el mundo, pervive la creencia pitagórico-cartesiana de que las leyes que gobiernan el universo son de naturaleza matemática, el modelo formal es explícitamente el mayor objetivo de las ciencias. En lo anterior aún resuenan expectativas de corte escolástico: si se asume que la ley natural es de naturaleza matemática, entonces un modelo matemático formulado exactamente alcanzaría una homología con su referente,¹² logrando así penetrar en la esencia misma de la naturaleza y las ideas que la crearon: la mente de Dios.¹³

Ulises Moulines propone para estos casos una teoría de la verdad por

¹¹ Cf. A. Tarski, "Contributions to the theory of models I", *Indagationes Mathematicae* 16 (1954): pp. 572-81.

¹² Cf. Díaz, *La conciencia viviente*, p. 387.

¹³ Cf. Stephen Hawking, *Breve Historia del Tiempo* (Ediciones Culturales Paidós, 2013).

adecuación según la cual un determinado modelo "le queda bien" a una cierta realidad, por lo que es menos rígida que la adecuación clásica. Incluso podría darse que una misma realidad sea vista con distintos modelos y cada uno proporcione una imagen distinta igualmente válida, como de hecho sucede con la dualidad onda-partícula de la luz. Siendo "onda" y "partícula" distintos modelos aplicados a la realidad "luz".¹⁴

Cuadrado sintetiza las características comunes de los modelos, afirmando que "representan situaciones conjeturales" de un determinado sistema a la vez que "establecen restricciones a la realidad", por lo que las afirmaciones realizadas sobre ellos "hay que considerarlas aproximaciones".¹⁵ A lo cual se pliegan enfáticamente Morrison y McMullin.¹⁶ A este respecto Cuadrado formula un listado de ideas principales de la visión semántica sobre los modelos a partir de Quintanilla, Moulines y Balzer,¹⁷ de las cuales la que en este contexto parece más relevante es:

La analogía o relación de similitud (homomorfismo o isomorfismo parcial) vincula los modelos (representaciones) con las *porciones de realidad* estudiadas (representados). *Dicho brevemente, cada modelo matemático de una teoría es un análogo (similar) de un sistema real.*¹⁸ (Cursiva del original)

45

Dicha relación de similitud representacional muestra que, en tanto analogías representativas, los modelos son un tipo peculiar de imágenes, en un sentido más amplio que el tratado tradicionalmente en fenomenología. Y si esto aún no resultara totalmente claro, Cuadrado agrega que los modelos son análogos a las ficciones debido a la "presencia de un 'soporte'" que "guía la imaginación de algo"¹⁹ (Cursiva del original), con lo cual, aunque evite consistentemente la palabra, está aludiendo directamente a la consciencia de imagen y su estructura tripartita de soporte, representación y representado, como se explicará más adelante. Así, los modelos tendrían

¹⁴ Cf. Ulises Moulines, "La metaciencia como arte" en *Sobre la imaginación científica*, ed. Jorge Wagensberg (Barcelona: Tusquets Editores, 1990), p. 57.

¹⁵ Cf. Guillermo Cuadrado, "Modelos: construcción, validez y uso" en *Modelos e imágenes*, ed. Olga Pombo (Lisboa: Fim de século, 2018), p. 77.

¹⁶ Cf. M. Morrison, "Approximating the real: the role of idealization in physical theory", en *Idealization XII: Correcting the Model. Idealization and Abstraction in the Sciences*, eds. M. R. Jones y N. Cartwright (Amsterdam and New York: Rodopi, 2005), pp. 145-72; Cf. E. McMullin, "Galilean idealization", *Studies in History and Philosophy of Science* 16, no. 3 (1985): pp. 247-73.

¹⁷ Cf. M. Á. Quintanilla, "Semántica y Filosofía de la Ciencia", *El Basilisco* 4 (1978): pp. 35-41; Cf. Ulises Moulines, *Exploraciones Metacientíficas* (Madrid: Alianza, 1982), p. 191; Cf. W. Balzer, *Teorías empíricas: modelos, estructuras y ejemplos. Los elementos fundamentales de la Teoría Contemporánea de la Ciencia* (Madrid: Alianza, 1997), 41 ss.

¹⁸ Cuadrado, "Modelos: construcción, validez y uso", p. 83.

¹⁹ Cuadrado, p. 89.

en común con las ficciones literarias y las metáforas, el ser imágenes.²⁰ Con esto, ya puede plantearse una hipótesis de trabajo: Los modelos científicos son un tipo peculiar de imagen, son imágenes científicas —tomando un término ya acuñado por van Fraassen²¹—, imágenes en sentido amplio, como objetos de la imaginación (*Imagination*), es decir, los modelos son conceptos imaginados, son redes de juicios que configuran un sentido y a su vez resultan representables a través de la fantasía.

Entender que los modelos replicantes y figurativos sean imágenes no resulta conflictivo, pero ¿encajan los modelos formales en este esquema?, ¿en qué sentido se podría decir que una ecuación como $E=mc^2$ sea una imagen? La hipótesis de trabajo frente a esta pregunta consiste en pensar la imagen en conjunto con la imaginación en un sentido amplio más próxima a la constitución de sentido, a la concepción, y por lo tanto, no necesariamente ligada a una figura, toda vez que lo fundamental en la representación de imagen es la semejanza y esta no tiene por qué ser siempre estética.

46

En este punto, podríamos vernos tentados a pensar que un modelo formal es un signo, y que su estructura intencional es la de la significación. Esto, debido a que las intenciones significativas y las intuitivas comparten el ser objetivantes,²² sin embargo, a diferencia del signo, cuya intención funciona por contigüidad, el modelo funciona por analogía, por lo que su intención es imaginativa,²³ y, entonces, cae en esta segunda categoría. Lo anterior se debe a que el signo no tiene nada en común con lo señalado: "a" puede ser una casa, una galaxia, un fotón, la velocidad de algo o su tasa de variación. Pero el modelo, como la imagen, requiere una semejanza. La síntesis de la representación de imagen junta lo similar con lo similar, y se trata de una síntesis plenificadora imaginativa determinada internamente.²⁴ Al contrario que el signo, que muestra aquello que simplemente aparece yuxtapuesto (*zusammengegeben*), la imagen representa el conocimiento análogo de aquello que se muestra como coperteneciente (*zusammengehörig*).²⁵ Aquí es importante explicitar algo que Husserl da por supuesto: la imagen está constituida por la semejanza, junta lo similar con lo similar, pero con ello no se afirma explícitamente que esa semejanza deba ser necesariamente figurativa.

La consciencia de imagen es más amplia que la experiencia de la imagen física. La fantasía y la imagen pertenecen a la imaginación (*Imagination*)

²⁰ Cf. Gerald James Holton, *Science and Anti-Science* (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

²¹ Cf. B. van Fraassen, *The Scientific Image* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

²² Cf. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen: Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer, 1. u. 2. Aufl., Husserliana XIX/1-2 (Den Haag: Nijhoff, 1984), p. 586.

²³ *Ib.*, p. 595.

²⁴ *Ib.*, p. 588.

²⁵ *Ib.*, p. 594.

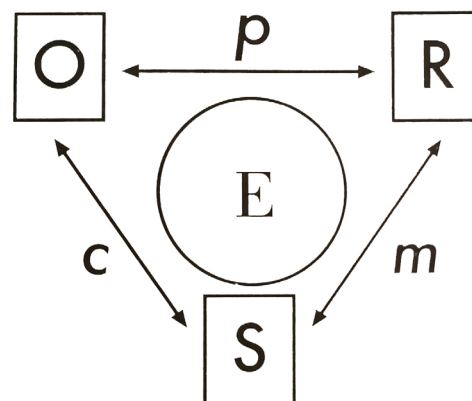
como su forma general.²⁶ Husserl deja claro que ha preferido una descripción de las imágenes físicas en vez de entrar en las representaciones de fantasía. Ello por razones de claridad, pero dentro de los actos imaginativos se incluye la fantasía, cuyas imágenes no siempre son físicas.²⁷

Entonces, el modelo formal no es mero signo, sino una imagen, pues lo que lo constituye como tal es la semejanza, "*analogía o relación de similitud* (homomorfismo o isomorfismo parcial)" (Cursiva del original),²⁸ de una relación, de una proporción, etc. Por ello, resulta evidente que " $E=mc^2$ " no es un signo, sino una relación de valores que se entiende análoga a una relación existente entre magnitudes reales que se busca describir y no sólo mentar: Plantea una equivalencia entre la energía y la masa, siendo su factor de conversión la velocidad de la luz. " E ", " m " y " c " son signos, pero el modelo de la teoría de la relatividad general " $E=mc^2$ " no es un signo, sino una analogía. En este caso de modelo formal entendido como imagen no aparece una persona en el mármol,²⁹ sino dependiendo de la fórmula podrá aparecer una vibración en una matriz, una aceleración en una ecuación, un crecimiento o disminución en una proporción, etc.

1.1. MODELO DE MODELO CIENTÍFICO

Díaz presenta un modelo de modelo científico que permite pensar los modelos científicos como tipos de experiencia, como un artefacto epistémico que permite experimentar algo en algo.³⁰ Ello respalda nuestra interpretación de los modelos como imágenes. El que podríamos llamar "meta-modelo científico de Díaz" contempla los siguientes elementos (fig. 4):

1. " O " es el objeto, pero no como cosa en sí, sino como un obstáculo, como un problema epistémico. Esto quiere decir que " O " es un fenómeno, un modo en que algo se muestra como problema.
2. " R " es la representación mental de " O ". Se trata de una presentación enriquecida por una observación metódica. Se puede entender que su enriquecimiento tiene que ver directamente con el sentido, con todo el entramado significativo que presenta a " O " como tal o cual cosa, en tal o cual circunstancia, con tales o cuales propiedades. Lo anterior quiere decir que " R " es una elaborada,



(Fig. 4) Modelo de modelo científico de Díaz

²⁶ *Ib.*, p. 595.

²⁷ *Ib.*, p. 588.

²⁸ Cuadrado, "Modelos: construcción, validez y uso", p. 83.

²⁹ Cf. Husserl, *Logische Untersuchungen*, p. 587.

³⁰ Cf. Díaz, *La conciencia viviente*, p. 388 ss.
Acta Mexicana de Fenomenología Revista de Investigación filosófica y científica No. 7 Marzo de 2025

pero inacabada construcción de "O".

3. "S" es una presentación pública de "R", lo que comúnmente conocemos como modelo. Es fruto de la *ποίησις*, puede elaborarse como réplica, figura o fórmula. Es el objeto con que se sustituye a "O" para, a través de su manipulación, responder a las preguntas que hacen de "O" un obstáculo, por lo que hay una relación de representación entre "S" y "O". En otras palabras, "O" se ve en "S".

Y también incluye las siguientes funciones:

1. La función "p" es la producción de "R". Se trata de una construcción que funciona en etapas sucesivas a partir de datos empíricos y elementos cognitivos, a través de las cuales se va logrando "R" de forma cada vez más acabada.

2. La función "m" significa transcribir "R" en "S". El proceso debe dejar fuera los *qualia* de la experiencia de "O" que enriquecen la imagen "R" y debe concentrarse en preservar únicamente los elementos más relevantes y sobre todo las restricciones que lo hacen operativo.

3. La función "c" es el contraste entre "S" y "O". La manipulación, la comparación y la asimilación son actos de imitación, de "hacer como" lo otro, lo cual es típico del juego.

48

Según Díaz, con los modelos, en estricto sentido, se juega, y dicha operación muestra propiedades similares a las de "O". Esta relación, que Díaz llama "simbólica", se trata de una representación artefactual basada en el modelo.³¹

Finalmente, "E" es el conocimiento de "O". Se logra por la puesta en marcha y retroalimentación de los tres momentos "O", "R" y "S". Según esta concepción, el modelo no es el simple artefacto "S", sino la función de conocimiento "E". P. ej., el libro sólo es modelo del pensamiento de alguien cuando otra persona lo lee transformándolo en palabra y reflexión. El modelo tiene su sentido en esta experiencia y como esta experiencia en que, a través de un objeto y en él, la consciencia busca experimentar una cierta realidad que directamente sólo alcanza a atisbar. El modelo, efectivamente, es una imagen.

2. IMÁGENES

En el resurgir de los estudios sobre la imagen en los '90s destacan el "giro

³¹ Cf. T. Knuuttila, "Modelling and representing: An artefactual approach to model-based representation", *Studies in History and Philosophy of Science* 42, no. 2 (2011): pp. 262-71, <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2010.11.034>.

pictórico”³² y el “giro icónico”,³³ los cuales en el contexto anglosajón dieron origen a los *visual studies* y en Alemania a la así llamada *Bildwissenschaft*. En ambos giros se destacan los cambios sociales y tecnológicos que se estaban viviendo, y se proclama que esas nuevas realidades exigían un nuevo paradigma en el estudio de las imágenes, aunque esta exigencia científica no debiera reducirse al contexto histórico, social o tecnológico.³⁴ Dichas propuestas tematizaron la imagen de una forma que transgredía los intereses de las disciplinas particulares, planteando así problemas de carácter filosófico. Estos giros se distinguieron por la valoración particular de lo cultural e ideológico al preguntar por la imagen, sin embargo, a pesar de ello ambas comparten la misma inquietud por dar con el rasgo característico e irreductible de la imagen que la harían un modo de ser por derecho propio.³⁵

En el marco de la *Bildwissenschaft* se ha desarrollado la llamada “filosofía de la imagen”, en la cual se han desarrollado tres perspectivas: la antropológica, la semiótica y la perceptualista.³⁶ Aunque esta exposición se guía por dicha interpretación, se debe señalar que existen voces que alegan que ella estaría omitiendo otros debates en el campo de la *Bildwissenschaft* como la distinción entre imágenes mentales y físicas, la polémica sobre el lugar destacado de las imágenes artísticas frente a otros tipos o la relación de estos estudios con la historia del arte.³⁷

La perspectiva antropológica pone el énfasis en que las imágenes son productos exclusivos de la técnica humana, por lo que la presencia de una imagen es, a su vez, indicador de la presencia de la humanidad. Así, su preocupación central es la determinación de las condiciones necesarias para la producción de una imagen (siendo la principal la imaginación), pero también los efectos que las imágenes puedan tener sobre la autocomprensión humana. Esta perspectiva se funda principalmente en

³² Cf. W. J. T. Mitchell, “The Pictorial Turn”, *Art Forum* 30, no. 7 (1992); Cf. W. J. T. Mitchell, *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation* (University of Chicago Press, 1994).

³³ Cf. Gottfried Boehm, ed., *Was ist ein Bild?* (München: W. Fink, 1994).

³⁴ Cf. A. García Varas, “Lógica(s) de la imagen”, en *Filosofía de la imagen*, ed. A. García Varas (Ediciones Universidad de Salamanca, 2011), pp. 15-56.

³⁵ Cf. Fernando Infante del Rosal, “Teoría y ciencia de la imagen”, en *Teorías contemporáneas del arte y la literatura* (Tecnos, 2021), p. 581.

³⁶ Cf. L. Wiesing, *Sehen lassen: Die Praxis des Zeigens* (Berlin: Suhrkamp, 2013); Cf. L. Wiesing, *Artifizielle Präsenz: Studien zur Philosophie des Bildes* (Berlin: Suhrkamp, 2013).

³⁷ Cf. Roberto Rubio, “La reciente filosofía de la imagen. Análisis crítico del debate actual y consideración de posibles aportes”, *Ideas y Valores* 66, no. 163 (2017): p. 276, <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.51068>.

las obras de Jonas, Sartre y Belting.³⁸ La perspectiva semiótica es representada principalmente por autores como Peirce, Goodman y Eco.³⁹ En cambio, la perspectiva perceptualista descansaría sobre las obras de autores como Husserl, Fink, Sartre, Heidegger, Merleau-Ponty, Waldenfels y Wiesing.⁴⁰ En el contexto de esta clasificación, Rubio considera que, en el marco de la discusión sobre la imagen, estas distintas vertientes de la fenomenología representarían un intuicionismo o un perceptualismo indirecto o débil.⁴¹

De acuerdo con Wiesing, ambos enfoques coinciden en la idea de una estructura tripartita de la imagen que distingue entre “lo exhibitorio, la exhibición y lo exhibido”: mientras que para la semiótica esta estructura estaría representada por el portador del signo, el sentido y la referencia, para el perceptualismo lo sería por el portador de la imagen, el objeto que aparece y el tema de la imagen. Sin embargo, ellas se distinguen principalmente en su interpretación de qué sea la exhibición.⁴² En el contexto de la filosofía de la imagen, para este trabajo también resulta interesante el trabajo de Holton sobre cómo las imágenes influyen en el pensamiento científico.⁴³ Su propuesta se centra en la idea de que las imágenes mentales y las metáforas desempeñan un papel fundamental en la construcción de

³⁸ Cf. Hans Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit: Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963); Cf. Jean Paul Sartre, *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación* (Buenos Aires: Losada, 1968); Cf. Hans Belting, *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, 4ta. ed., (Paderborn: Fink, 2011).

³⁹ Cf. Charles Sanders Peirce, *Semiótica: Textos selectos* (Universidad de Santiago de Compostela; Fundación BBVA, 2014); Cf. Nelson Goodman, *Los lenguajes del arte: Aproximación a la teoría de los símbolos* (Sevilla: Paidós, 2010); Cf. Humberto Eco, *Tratado de semiótica general*, 5ta. ed., (Barcelona: Lumen, 1976).

⁴⁰ Cf. Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925), ed. E. Marbach (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1980); Cf. Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie. 1930-1939* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966); Cf. Jean Paul Sartre, *La imaginación* (Buenos Aires: Edhasa, 2006); Cf. Sartre, *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*; Cf. Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte. Primera versión”, trad. Ángel Xolocotzi, *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 115 (2006): pp. 11-34; Cf. Maurice Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu* (Madrid: Trotta, 2013); Cf. Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden* (Berlin: Suhrkamp, 1990); Cf. Bernhard Waldenfels, “Ordnungen des Sichtbaren”, en *Was ist ein Bild?*, ed. Gottfried Boehm (München: W. Fink, 1994), pp. 233-52; Cf. L. Wiesing, *Phänomene im Bild* (München: W. Fink, 2000); Cf. L. Wiesing, *Die Sichtbarkeit des Bildes: Geschichte und Perspektiven der formalen Ästhetik* (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2008); Cf. Wiesing, *Sehen lassen: Die Praxis des Zeigens*; Cf. Wiesing, *Artifizielle Präsenz: Studien zur Philosophie des Bildes*.

⁴¹ Cf. Roberto Rubio, “El lugar de la fenomenología en el debate de la reciente filosofía de la imagen”, *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* 33 (2015): pp. 97-100.

⁴² Cf. Wiesing, *Artifizielle Präsenz: Studien zur Philosophie des Bildes*, p. 33.

⁴³ Cf. Gerald James Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein* (Cambridge: Harvard University Press, 1988); Cf. Gerald Holton, *The Scientific Imagination: Case Studies* (New York: Cambridge University Press, 1978).

teorías científicas y en la manera en que los científicos conceptualizan el mundo natural. Holton argumenta que las imágenes no son simplemente representaciones pasivas de la realidad, sino que actúan como herramientas cognitivas activas. Los científicos utilizan imágenes mentales para visualizar fenómenos complejos, establecer analogías y construir modelos. En ello, la imaginación juega un papel crucial, incluso en la generación de nuevas ideas científicas. Al visualizar fenómenos que aún no se han observado directamente, los científicos pueden formular hipótesis y diseñar experimentos. En ese sentido, las metáforas son un tipo particular de imagen que permite establecer conexiones entre dominios aparentemente distintos, comunicar ideas científicas complejas y facilitar la comprensión de conceptos abstractos.

Esta concepción se encuentra directamente emparentada con lo que Kuhn comprende por "paradigma",⁴⁴ pues las imágenes utilizadas en la ciencia no son universales, sino que están influidas por el contexto cultural e histórico en el que se desarrollan. Las metáforas y analogías utilizadas por los científicos pueden variar de una cultura a otra y de una época a otra.

La propuesta de Holton establece una conexión estrecha entre la ciencia y la imaginación. Si bien la ciencia se basa en la observación y la experimentación, la imaginación es necesaria para generar nuevas ideas y para visualizar fenómenos que aún no se han observado. El imaginario científico, es decir, el conjunto de imágenes mentales y metáforas que los científicos utilizan, es un componente esencial de la actividad científica.

2.1. FENOMENOLOGÍA DE LA CONSCIENCIA DE IMAGEN

No sólo las imágenes que producimos, sino también las que creemos percibir fruto de la pareidolia o el reconocimiento de patrones, son evidencia de que lo dado se puede transformar perceptivamente a través de la conciencia de imagen.⁴⁵ Esto muestra que para poder hablar de una imagen, ésta debe existir materialmente de alguna manera; pero lo peculiar de la imagen resulta ser que dicha forma material no es aquello que vemos, pues en la imagen aparece algo distinto de ella misma. La imagen presenta una cosa que ella no es, una cosa que se constituye como "el objeto mentado por la representación".⁴⁶ Así, la imagen sería como una especie de ventana que

⁴⁴ Cf. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

⁴⁵ Cf. N. De Warren, "Tamino's Eyes, Pamina's Gaze: Husserl's Phenomenology of Image-Consciousness Refashioned", en *Philosophy, phenomenology, sciences: Essays in commemoration of Edmund Husserl*, ed. C. Ierna, H. Jacobs, y F. Matters (Dordrecht: Springer, 2010), p. 304.

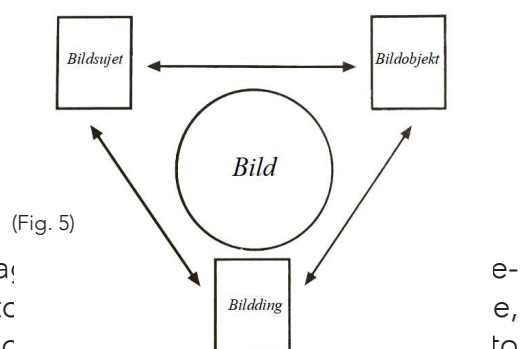
⁴⁶ Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925), p. 18.

"posibilita miradas a algo diferente de ella misma",⁴⁷ de tal modo que "a través del marco, como si fuera a través de una ventana, echamos un vistazo al espacio de la imagen, al interior de la realidad de la imagen".⁴⁸

La consciencia de imagen es consciencia de tres objetos distintos: (1) La cosa-imagen (*Bildding*) o el soporte físico: el papel, la pantalla, etc.; (2) El objeto-imagen (*Bildobjekt*) o la imagen que se muestra en el soporte; y (3) El tema-imagen (*Bildsujet*) o el objeto representado.⁴⁹

La distinción entre estos objetos es puramente analítica y no pueden separarse en la realidad. La fig. 5 grafica esta estructura.

En la consciencia de imagen existe un doble conflicto entre estos objetos: por un lado, al percibir una imagen hay un conflicto entre la cosa-imagen y el objeto-imagen en el cual termina predominando la imagen que aparece, aunque sin que la cosa deje de percibirse del todo.



Y, por otro lado, al percibir una imagen, el objeto-imagen y el tema-imagen, pues esto no es sino que se cubren el uno al otro según sus momentos de semejanza.⁵⁰ La consciencia de imagen se constituye por la consciencia de la diferencia entre el objeto-imagen y el tema-imagen, pues a diferencia de la percepción directa donde vemos algo sin más, en la consciencia de imagen vemos algo "en" la imagen. La relación entre la imagen que aparece y la cosa representada se funda en la semejanza. Se trata de un modo particular de percepción en que el objeto percibido tiene la capacidad de presentar otro objeto a través de la similitud.⁵¹ La semejanza se muestra absolutamente necesaria para poder experimentar que una imagen represente algo. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la semejanza no es ni una fidelidad natural ni es causada por aquello que aparece en la imagen, sino que se trata de una relación con la diferencia, pues sólo se es semejante a lo distinto. De esta forma, esta diferencia nos hace conscientes de la diferencia entre el objeto-imagen y el tema-imagen, mostrándonos "algo que no se está manifestando en lo que se está manifestando" o,⁵² en otras palabras, la "manifestación de un no-ahora en

⁴⁷ Wiesing, *Artifizielle Präsenz: Studien zur Philosophie des Bildes*, p. 99.

⁴⁸ Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925), p. 46.

⁴⁹ *Ib.*, p. 19.

⁵⁰ *Ib.*, p. 31 ss.

⁵¹ *Ib.*, p. 17.

⁵² *Ib.*, p. 31.

un ahora".⁵³ Según lo anterior, Wiesing advierte dos sentidos del mostrar: Por un lado, la imagen se muestra ella misma como imagen, y por otro lado, puede mostrar señalando algo que no es ella misma y que depende del contexto en que se muestra.⁵⁴ Waldenfels también trabajó en este ámbito tematizándolo desde la perspectiva del ver y reconociendo en él dos sentidos: "el ver que ve" y "el ver que reconoce".⁵⁵

Cuando algo se percibe, dicho objeto exige una conciencia de su presencia, de tal forma que es necesaria la creencia de la existencia de las cosas y que estas están allí presentes disponibles para interactuar con ellas. Sin embargo, cuando uno de esos objetos se reconoce como una imagen, la experiencia del objeto-imagen se sobrepone a la del objeto físico, aunque esta nunca desaparezca por completo. Para la consciencia de imagen es importante que la explicitud de la experiencia de la materialidad subyacente sea siempre mínima.⁵⁶ Ahora bien, tampoco debe despreciarse la importancia de dicha materialidad subyacente neutralizada, pues ella a su vez condiciona la manifestación del objeto-imagen. Lo anterior quiere decir que la aprehensión del objeto-imagen se trata de una percepción modificada.⁵⁷ El límite de esta modificación de la percepción en cierto sentido es continuo, en tanto que la cosa-imagen y el objeto-imagen se presentan en el mismo campo de percepción; y en cierto sentido es discontinuo, en tanto sus márgenes delimitan el espacio en que se manifiesta otra apariencia. Una vez se aparta la mirada de la imagen, de la maqueta o de la pantalla, distinguimos que a partir de ahí el resto del mundo no es una imagen.

3. RESULTADOS: HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA CONSCIENCIA DE IMAGEN CIENTÍFICA

Ahora es menester evaluar la viabilidad de una fenomenología de lo inobservable, tal como se proyectó al comenzar este trabajo. El problema de la observación de entidades inobservables va más allá de la pura contradicción en los términos, sino que radica en que la estructura última de la materia nos está vedada para la percepción y sólo podemos ver en ella aquello que ponemos en ella según nuestro proyecto, es decir, en palabras de Harman,⁵⁸

⁵³ *Ib.*, p. 47.

⁵⁴ Cf. L. Wiesing, "La imagen mostrada. La cancelación de la imagen en el mundo del arte", *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*. II Época, no. 5 (2010): pp. 115-22.

⁵⁵ Cf. Waldenfels, "Ordnungen des Sichtbaren".

⁵⁶ Cf. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925), ed. Eduard Marbach, La Haya, 1980, p. 318.

⁵⁷ *Ib.*, p. 47.

⁵⁸ Cf. G. Harman, "The Inference to the Best Explanation", *The Philosophical Review* LXXIV, no. 1 (1965): pp. 88-95, <https://doi.org/10.2307/2183532>.

sólo podemos intentar inferirla según nuestros modelos más sencillos y con mayor capacidad explicativa. La cuestión es que tanto la realidad de estas entidades como su estructura son ontológicamente del todo distintas a su ser real en sí, en tanto la concepción de su realidad parece ser un esquema que intenta (re)presentar apuntando a algo que en verdad no podemos experimentar directamente, sino sólo atisbar por medio de ciertas señales, por medio de escuetas respuestas a nuestras preguntas.

En este sentido, se puede comprender lo inobservable como un fenómeno, como lo que se está mostrando, que "a la vez es 'manifestación', entendida como irradiación anunciadora de algo que se oculta en la manifestación".⁵⁹ Este es el campo en el que se deberá mover la investigación proyectada, el de las irradiaciones que anuncian algo que, en su peculiar modo de mostrarse, permanece oculto. Tales irradiaciones podrían ser consideradas las diversas mediciones logradas por el instrumental científico, mientras que la manifestación misma podría ser la imagen elaborada por las y los científicos.

54

Tal fenomenología de la consciencia de imagen científica se propone bajo la figura de una aplicación de la fenomenología de la consciencia de imagen a la estructura del metamodelo científico. Dicha aplicación consistiría en una reinterpretación de los elementos constituyentes de tal modelo en consonancia con los elementos propios de la fenomenología de la consciencia de imagen. El argumento presentado en este trabajo se resume de esta forma tan sencilla:

P1: Una imagen es una forma de la consciencia

P2: Un modelo científico es una imagen

C: Un modelo científico es una forma de la consciencia

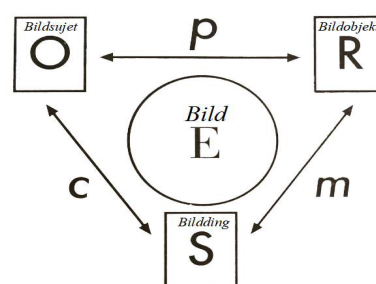
Así las cosas, efectivamente sería posible realizar una descripción de la experiencia de los modelos, y sus objetos representados, en clave fenomenológica, para entonces poder elaborar la parte faltante y más interesante: las formas de la consciencia propias de este tipo de experiencia.

Podemos decir que en una simulación computacional vemos una partícula salir disparada tras una colisión en el LHC (*Large Hadron Collider*). Podemos decir lo mismo cuando observamos los gráficos en los monitores que muestran la actividad en los sensores del LHC real. Tanto en la simulación como en el monitor vemos algo. Este fenómeno de "ver-en" es característico de la consciencia de imagen, como modo particular de la percepción. Y en el caso de los objetos inobservables, es el modo exclusivo en que podemos decir que los percibimos. En el objeto-imagen que aparece (el gráfico de los sensores) se nos manifiesta conjuntamente algo que no está presente, algo que por el momento nos resulta "invisible" (la partícula). Esto último, que no aparece él mismo, sino que se anuncia en una apa-

⁵⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 30.

riencia, es el tema-imagen. Es aquello que se manifiesta en la forma del estar representado. El reconocimiento del tema-imagen admite diferentes grados de plenificación. De esta forma, el reconocimiento del tema de una imagen puede moverse a lo largo de un umbral que va desde no reconocerlo en absoluto hasta un reconocimiento tan claro que se acerque a la identificación con el original. Ahora, entendiendo que la consciencia de la diferencia entre la imagen y el original es constituyente de la consciencia de imagen, este proyecto no puede suscribir la tesis inspirada en Marion⁶⁰ de que "a mayor perfección en la imagen, mayor autonomía", de donde se concluiría que en el grado más alto de perfección existiría la "posibilidad de suspender el reenvío a un original".⁶¹ En la investigación proyectada, todo lo anterior debe aplicarse al metamodelo científico, descrito más arriba. Allí, "O" y "R" no son entidades separadas, sino extremos de un continuo que va de menor ("O") a mayor ("R") certidumbre.⁶² En el trabajo con el modelo, la consciencia se mueve en un umbral donde "O" y "R" son sus polos. Los modelos con que imaginamos el cosmos refieren a lo real, de tal forma que se orientan hacia lo real al predecir y se orientan desde lo real al configurarse. A lo largo de varias oscilaciones de un polo al otro, se constituyen etapas sucesivas de obtención de datos y re-concepción del problema que podrían concebirse como un avance en certidumbre. Aunque esto último no deja de ser problemático, debido que la metáfora de un acercamiento progresivo a la verdad bien podría considerarse vacía.⁶³

Tal problema quedaría suspendido tras aplicarse la debida *ἐποχή*, salvando lo que aquí interesa para una fenomenología de los objetos inobservables, que es justamente aquí donde se está frente a la diferencia entre objeto-imagen ("R") y tema-imagen ("O"), es decir, entre la representación y lo representado, donde la maqueta o la fórmula



("S") desempeñarían el rol de cosa-imagen, a la vez que serían la posibilidad de desarrollar una fenomenología de la imagen científica. En esta propuesta, lo no

⁶⁰ Cf. Jean-Luc Marion, *El cruce de lo visible* (Castellón: Ellago, 2006).

⁶¹ J. Bassas Vila, "El origen original de la imagen: Lo virtual en fenomenología", *Anuario Colombiano de Fenomenología* III (2009): p. 333.

⁶² Cf. Díaz, *La conciencia viviente*, p. 391.

⁶³ Cf. David Miller, "Popper's Qualitative Theory of Verisimilitude", *British Journal for the Philosophy of Science* 25, no. 2 (1974): pp. 166-77, <https://doi.org/10.1093/bjps/25.2.166>; Cf. Graham Oddie, "The Poverty of the Popperian Program for Truthlikeness", *Philosophy of Science* 53, no. 2 (1986): pp. 163-78, <https://doi.org/10.1086/289305>; Cf. Pavel Tichý, "On Popper's Definitions of Verisimilitude", *British Journal for the Philosophy of Science* 25, no. 2 (1974): pp. 155-60, <https://doi.org/10.1093/bjps/25.2.155>.

observable representaría el tema que aparece en la imagen sin poder aparecer él mismo de ninguna otra forma, aunque esto increíblemente no inhiba su tesis existencial, por lo que se estaría frente a un caso particular tanto de experiencia como de imagen, que permite un determinado tipo de acceso a un ámbito experiencial que transgrede la percepción directa.

En el caso de los modelos estamos frente a la experiencia de una imagen, sin importar si el modelo es figurativo, o no, debido a su función de analogar por semejanza. Husserl no explicita que la semejanza sólo pueda ser estética y tampoco prohíbe lo contrario. Por ello, el cambio de modelo figurativo a formal no es un verdadero cambio en la forma de la consciencia, ella sigue siendo imaginación. En cambio, sí podemos ver un cambio en la consciencia dependiendo de si lo que se modela es observable o no. En caso de que el objeto modelado sea observable, podríamos describir esa forma de la consciencia como una imaginación perceptiva, pero en caso de que no lo sea, estaríamos frente a una analogía con algo oculto y que sólo se anuncia indirectamente, por lo que en ese caso la analogía misma estaría en construcción.

56

Aquí se abren al menos dos posibilidades de ampliación del tratamiento fenomenológico de la imaginación respecto a los modelos científicos mediante nuevas investigaciones:

1. El proceso de construcción de la analogía podría elaborarse más detalladamente poniendo en diálogo la concepción constructivista desde la cual Díaz describe la actividad implicada por las funciones que integra en su modelo, con la responsividad con que Waldenfels describe procesos de generación de conocimiento como una actividad dialógica,⁶⁴ p. ej., la diagnosis médica. Ambas parecen compartir estructura, por lo que se presenta una oportunidad para una descripción fenomenológica de las formas de la consciencia también en el proceso de elaboración y evaluación de la imagen científica. Una descripción fenomenológica del juego con modelos como parte de la consciencia de la imagen científica.

2. La conciencia de modelo científico formal se vale de la fantasía para lograr la imagen de aquello que busca asemejarse. Sin embargo, Husserl plantea que lo que podemos fantasear se nos presenta como posible.⁶⁵ Esto representa un desafío para la consciencia de modelo, pues si bien el modelo científico plantea una posibilidad, una vez que la experimentación va arrojando datos a favor, el objeto analogado comienza a concebirse como real. Entonces, en nuevas investigaciones debe mostrarse que para la consciencia de modelo hay un paso fundamental que amplía el tratamiento tradicional de la consciencia de imagen, a saber, que el juego con el modelo va modificando la tesis de posibilidad en una tesis de realidad.

⁶⁴ Cf. Martin Huth, *Responsive Phänomenologie ein Gang durch die Philosophie von Bernhard Waldenfels* (Frankfurt am Main Berlin Bern Wien [u.a.]: Lang, 2008); Cf. Bernhard Waldenfels, "Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva", *Δαίμων Revista de Filosofía* 14 (1997): pp. 17-26.

⁶⁵ Cf. Husserl, *Logische Untersuchungen*, p. 645.

REFLEXIÓN FINAL

Este trabajo ha buscado explorar la viabilidad de una fenomenología de lo inobservable como un nuevo campo de investigación en el marco de la fenomenología de la consciencia de imagen. Los resultados son positivos aunque no exentos de problemas, pues innegablemente aún permanecen abiertas importantes preguntas. Su planteamiento es distinto al que podría ofrecer una investigación realizada en el marco del debate sobre el realismo científico, en el cual los modelos parecen ser objetos dados con los que se interactúa rindiendo ciertos resultados, y en que el cuestionamiento sobre su naturaleza parece no alcanzar mayor profundidad que la pregunta de si acaso los modelos son representaciones o no. Por el contrario, al plantearse desde una perspectiva fenomenológica, preguntamos no sólo qué tipo de objeto es un modelo y cuál sea su tipo de referencia a los objetos que modela, sino también —y esto es lo más relevante— qué tipo de experiencia, qué forma de la consciencia constituye a un modelo como tal. Confiamos en que, en la prosecución de esta investigación, gran cantidad de las dudas filosóficas abiertas en este trabajo irán progresivamente hallando su respuesta.

57

La fenomenología de la consciencia de imagen científica se trata de un ámbito particular específico dentro de la fenomenología de la consciencia de imagen que ha permanecido descuidado, por lo que no sólo hallamos viable esta propuesta como una alternativa a otras tradiciones, sino también como un campo de actualización para la investigación fenomenológica.

Este trabajo no ha hecho más que considerar factible una línea de investigación propuesta. Aún quedan muchas preguntas abiertas y tareas por llevar a cabo. ¿Es posible adaptar los análisis fenomenológicos sobre la consciencia de imagen al contexto científico y tecnológico actual? ¿Cómo evaluar las alteraciones en el modo de darse de la imagen según su contexto y utilidad? ¿Cómo distinguir lo constante de lo modificable en la consciencia de imagen en los casos de la imagen tradicional y la imagen científica de lo inobservable? ¿Qué herramientas se necesitan para elaborar la estructura del modo de presentación y aprehensión de las entidades inobservables mediante imágenes científicas? ¿Cómo clasificar los objetos inobservables de acuerdo con los aspectos distintivos que establezca esta investigación?

Junto con ellas queda abierta la pregunta de si con el desarrollo de las nuevas tecnologías para la experimentación científica, la simulación computacional y la inteligencia artificial se ha dado algún tipo de modificación de la experiencia de los objetos no observables de los cuales estas dan cuenta. ¿Es sólo una coincidencia que, junto con la democratización de la tecnología digital, las entidades inobservables hayan ingresado a la cultura

popular, al punto de que hoy cualquier persona simplemente las dé por hecho?

Cuando se habla de imágenes científicas se podría tender a pensar sólo en imágenes generadas por las ciencias naturales, pero las ciencias humanas también modelan. ¿Podría ser que esta investigación abra un flanco ético? Con respecto a los modelos cabe preguntarse sobre su función y cómo nos relacionamos con ella en distintas situaciones de la vida. Esto, porque se puede elaborar modelos con distinta intención o propósito, de tal manera que un modelo pueda tener una función descriptiva-explicativa, pero también podría tener una función prescriptiva. ¿Es posible identificar una distinción esencial entre los objetos inobservables postulados por la física y aquellos propuestos por la economía o la psicología? Al alcanzar un nivel de desarrollo que permita un planteamiento como el anterior, esta investigación podría ofrecer resultados concretos y relevantes para la sociedad actual en su conjunto.



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 7 Marzo de 2025
ISSN: 2448-8941

ELEMENTOS PARA PENSAR LA TECNOLOGÍA DIGITAL DESDE LOS
PLANTEAMIENTOS DE HEIDEGGER, MERLEAU-PONTY Y DON IHDE
ELEMENTS FOR THINKING ABOUT DIGITAL TECHNOLOGY FROM THE APPROACHES
OF HEIDEGGER, MERLEAU-PONTY AND DON IHDE

José Agustín Genis Castelán
BUAP, México
ja_genisc@hotmail.com

59

RESUMEN

El artículo revisa algunas ideas respecto a la técnica, así como su relación con el cuerpo mediante los siguientes pasos: parte de los conceptos de "a-la-mano" y de la técnica como desocultamiento de Heidegger; después se considera la incorporación de los objetos funcionales como modificadores de la percepción según Merleau-Ponty; y, por último, se toma en cuenta la propuesta de Don Ihde desde el concepto de multiestabilidad y su relación con el cuerpo poliforme. A partir de las ideas expuestas de los tres filósofos se realiza un acercamiento general a la tecnología digital, proponiendo ejemplos que sirvan de puntos de partida para otras reflexiones.

Palabras clave

Fenomenología | Técnica | Tecnología
Cuerpo | Postfenomenología

ABSTRACT

The article reviews some ideas regarding technology and its relationship with the body through the following steps: it starts with the concepts of "at-hand" and technology as unconcealment of Heidegger; then it considers the incorporation of functional objects as modifiers of perception according to Merleau-Ponty; and finally, it takes into account Don Ihde's proposal from the concept of multistability and its relationship with the polyform body. Based on the ideas of the three philosophers, a general approach to digital technology is made, proposing examples that serve as starting points for further reflections.

Key words

Phenomenology | Technique Technology
Body | Postphenomenology

[Recibido: agosto de 2024 / Aceptado: octubre de 2024, pp. 59-72]

INTRODUCCIÓN

En la primera parte se abordarán las ideas principales respecto a la técnica y el cuerpo de Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty y Don Ihde, siendo los dos primeros un fundamento importante para la propuesta postfenomenológica del último. En la segunda parte se propone pensar las posibles vías de reflexión de la tecnología digital a partir de los planteamientos de los tres filósofos mencionados.

Comenzaremos revisando el concepto heideggeriano de “estar-a-la-mano” como situación espacial-corporal en relación con los objetos a su alcance. También destacaremos la potencia alienante de la técnica cuando no nos preguntamos por ella, para encontrar así su característica desocultante, es decir, el desvelamiento de nuevos horizontes del mundo. Después analizaremos las ideas de Merleau-Ponty, quien concibe al cuerpo como la génesis del mundo, pues es el principio de nuestra percepción. En este sentido veremos que los objetos que se encuentran en el espacio perceptivo tienen la potencia de integrarse al cuerpo, sobre todo en nuestras acciones cotidianas; ampliando, así, nuestra corporalidad y percepción. Ambas posturas filosóficas se integran a la última que revisaremos, la postfenomenología de Don Ihde, misma que se ocupa de la relación entre cuerpo, tecnología y percepción. Enseguida explicaremos el concepto de multiestabilidad ligado al polimorfismo corporal para entender la coevolución de cuerpo, tecnología y percepción.

Luego de tener claro el panorama de las ideas señaladas, reflexionaremos sobre su relación con las tecnologías digitales, las cuales comparten la relación cuerpo-tecnología, pero que poseen ciertas particularidades debido a su cualidad virtual, pues gracias a ellas existen nuevas dimensiones perceptivas e interactivas. El objetivo no es profundizar en alguna tecnología digital específica, lo que se pretende es pensar vías de reflexión que nos permitan indagar en ellas con base en los conceptos e ideas que encontramos en Heidegger, Merleau-Ponty y Ihde. Siguiendo a Heidegger, la intención es pensar caminos que nos permitan formular la pregunta por la tecnología digital, con el objetivo de que no se convierta en una otredad alienante, sino que, por el contrario, seamos capaces de develar su verdad.

Antes de comenzar, es importante señalar que partir del concepto de técnica podría parecer insuficiente para tratar la tecnología digital. Sin embargo, reconocemos que el concepto de técnica constituye la base sobre el que se asienta el de tecnología. La técnica se refiere a los artefactos o repertorios motrices¹ y a su función, determinada por su diseño.² Ejemplos clásicos de esto serían el martillo o el arco. En contraste, la tecnología supone un conjunto complejo de objetos técnicos que interactúan para cumplir

¹ Diego Parente, et. al., coords., *Glosario de filosofía de la técnica* (Argentina: La Cebra, 2022), p. 220.

² *Ib.*, p. 231.

diversas funciones, tal es el caso de la maquinaria industrial. Además, se entiende por tecnología como la suma de objetos técnicos simples o complejos relacionados entre sí y, a su vez, con el ser humano; por lo tanto, el concepto de tecnología abarca el de técnica. La tecnología digital, por su parte, es la integración de múltiples dispositivos técnicos diseñados para alcanzar diversas finalidades específicas que suceden en una dimensión virtual. En este sentido, consideramos que los conceptos de técnica aquí expuestos sirven de fundamento para reflexionar en torno a la tecnología digital.

HEIDEGGER: EL ESTAR-A-LA-MANO Y LA TÉCNICA COMO DESOCULTAMIENTO

El punto de partida de Heidegger lo hallamos en *Ser y tiempo*, él nos dice que la espacialidad del *Dasein* supone el "estar-en-el-mundo", ya que el mundo nos circunda. Éste se constituye de los entes que nos rodean y nos aparecen "a la mano dentro del mundo del espacio"³ y en un lugar "útil para..."⁴. Esto es primordial dado que de aquí partimos para pensar la relación del cuerpo con el objeto técnico que se encuentra en cercanía al "estar-a-la-mano". Dicha cercanía no es una que se calcule con distancias matemáticamente medibles, más bien, se comprende por el propio dominio de nuestro alcance corporal. Este es nuestro espacio en la espacialidad del mundo, lo cual supone una fragmentación peculiar del espacio de lugares propios.⁵ Podemos decir que compartimos el espacio como fragmentación propia, así como la espacialidad de los entes del mundo y cada uno se circunda. En esta relación circundante es donde se encuentran los objetos que "están-a-la-mano", mismos que usamos para alguna finalidad específica, es decir, los objetos que nos circundan pueden sernos útiles para algo.

Entonces, algunos de los objetos que nos circundan han sido creados por nosotros con el fin de seguir modificando nuestro entorno. Considerando el pensamiento maduro respecto a la técnica de Heidegger (*La pregunta por la técnica*), estos objetos hechos por el hombre son objetos técnicos, medios para un fin.⁶ Al ser medios para fines, los objetos técnicos tienen un carácter instrumental y, por lo tanto, de utilidad. Sin embargo, Heidegger nota que en ellos existe una esencia más profunda, la del desocultar (*αλήθεια*). Esta cualidad, aparentemente, no sería propia de los objetos hechos con fines utilitarios; sin embargo, partiendo del término antiguo de *techné* (*τέχνη*), Heidegger destaca que se relaciona tanto con la producción de corte artesanal como también con una de un sentido creativo o poético

³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C. (Madrid: Trotta, 2020), p. 122.

⁴ *Ib.*, p. 123.

⁵ *Ib.*, p. 125.

⁶ Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica", en *Filosofía, ciencia y técnica*, (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997), p. 114.

(ποίησις)⁷. Los objetos técnicos son creados para crear, es en ese sentido que la técnica tiene la capacidad de desocultar, por lo tanto, estos objetos crean y amplían el mundo. Un barco, ejemplifica Heidegger, es un medio para un fin, tiene la potencia de desocultar, en su caso, el misterio del mar.

A decir de Heidegger, la técnica industrial moderna no tiene la misma capacidad de desocultamiento, pues su finalidad es la de acumular. En este sentido, su relación con el mundo circundante es la transformación y el control para el beneficio humano. Esto no es extraño, dado que la técnica moderna se liga a la ciencia moderna, misma que comprende al mundo como objetivo y medible, poniéndolo a la postre de nuestra razón. Esa relación dominante, tanto en la razón como en la técnica, no puede ser capaz de desocultar ya que "todo desocultar viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre".⁸ Por ello es fundamental preguntarse por la esencia de la técnica, puesto que si no buscamos ese desocultamiento afrontamos un peligro contrario a la liberación, es decir, quedar prisioneros en ella. También se puede decir que podemos perder lo verdadero; al respecto dice Heidegger: "Lo peligroso no es la técnica. No hay ningún demonio de la técnica, sino, por el contrario, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar, el peligro".⁹ Debemos, pues, preguntarnos por la esencia de la técnica para evitar el peligro que representa. El carácter utilitario de lo "a-la-mano" pareciera volcarse en contra y utilizarnos a nosotros. Sin embargo, es en la propia técnica que podemos hallar el elemento salvador, es decir, su capacidad de desocultamiento o su esencia poética, para no perdernos en su carácter meramente útil e instrumental en detrimento de nuestra humanidad. Dice Heidegger:

Así pues, lo esente de la técnica alberga en sí lo que nosotros menos presumiríamos, el posible surgimiento de lo salvador. Todo estriba en que meditemos el surgimiento y lo custodiemos conmemoradoramente. ¿Cómo acontece esto? Ante todo si consideramos lo que esencia en la técnica, en lugar de permanecer embelesados sólo en lo técnico. Mientras concibamos la técnica como instrumento, vamos a permanecer apegados a querer dominarla y omitiremos la esencia de la técnica. Si entretanto preguntamos cómo esencia lo instrumental, en cuanto un modo de lo causal, entonces experimentamos eso esente como un destino del desocultar.¹⁰

En suma, debemos desocultar la técnica, pensar en su esencia como τέχνη y como ποίησις, así podemos voltear hacia otro lado, al de la verdad. Hacer la pregunta por la técnica es querer pensarla para desocultar su verdad, porque corremos el peligro de ser atrapados por los propios artefactos de nuestra creación. De hecho, es importante hacer énfasis en ello, ya que son

⁷ *Ib.*, p. 121.

⁸ *Ib.*, p. 135.

⁹ *Ib.*, p. 138.

¹⁰ *Ib.*, p. 144.

un producto creativo. Esta sería la encomienda de Heidegger para pensar la técnica, acercarnos al peligro para llegar a lo salvador.

MERLEAU-PONTY: ESQUEMA CORPORAL Y HÁBITOS

Para Merleau-Ponty el cuerpo no es solamente un objeto del mundo, sino que es “la génesis del mundo objetivo”.¹¹ Esto significa que el cuerpo es el medio perceptivo con el cual nos relacionamos con los entes del mundo, dicho de otro modo, “el cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo.”¹² El cuerpo es, entonces, génesis del mundo y medio para poseerlo. Por lo tanto, el cuerpo interactúa con los objetos del mundo además de poder utilizarlos como herramientas que expanden su alcance corpóreo y perceptivo. Esta es la relación con la técnica, los objetos se tornan manejables para relacionarse con el propio mundo y modificarlo, se convierten en instrumentos o medios. Podemos pensar en el origen del martillo: tomar una piedra y utilizarla para golpear algo. El desarrollo de este principio básico ha permitido disponer de mejores martillos ergonómicos que se ajusten a la forma de la palma de la mano. A partir de este ejemplo, podemos afirmar que los objetos técnicos se incorporan de manera progresiva. Esto supone una relación armónica del objeto utilizado y el cuerpo que se desplaza comprendiendo su espacio en el mundo. Para Merleau-Ponty es precisamente la necesidad del cuerpo en el espacio perceptivo lo que dispone su moción entre una tarea y otra. Una vez más nos referimos a una relación de medios para fines, ya sea del propio cuerpo o de los objetos que a él se incorporan.

El cuerpo se habitúa a sus movimientos, los aprende y no son posteriores a la conciencia, sino que los incorpora a su mundo.¹³ Ejemplos de hábitos son la facilidad que tenemos de subir las escaleras, de tomar un objeto alejado de nosotros sin verlo o de reconocer cierta distancia, etc. Es decir, que un hábito es “la situación del cuerpo ante sus tareas.”¹⁴ Así, el cuerpo depende de las tareas que quiere hacer, se relaciona con ello según sus objetivos. Podemos afirmar que, así como el cuerpo aprende hábitos, los objetos con los que interactúa también se habitúan, en tanto que se convierten en extensiones de este. Por ello, para Merleau-Ponty: “toda técnica es ‘técnica del cuerpo’. Ella figura y amplifica la estructura metafísica de nuestra carne”.¹⁵ Un ejemplo de esto es el sujeto que utiliza tijeras y aguja, herramientas que se integran a su cuerpo como extensiones funcionales; son pues “[...] potencias ya movilizadas por la percepción [...], la punta central de los

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes (Barcelona: Planeta-Agostini, 1993), p. 87.

¹² *Ib.*, p. 163.

¹³ *Ib.*, p. 156.

¹⁴ *Ib.*, p. 118.

¹⁵ Maurice Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, trad. Jorge Romero Brest (Barcelona: Paidós, 1986), p. 26.

'hilos intencionales' que lo vinculan con los objetos dados".¹⁶ Esto significa que los objetos participan del esquema corporal y crean nuevos hábitos. El ejemplo más conocido es el que se sugiere en *Fenomenología de la percepción*, a saber, el caso de un hombre ciego que utiliza un palo para reconocer su entorno, digamos, 'para ver':

El bastón del ciego ha dejado de ser un objeto para él, ya no se percibe por sí mismo, su extremidad se ha transformado en zona sensible, aumenta la amplitud y el radio de acción del tacto, se ha convertido en lo análogo de una mirada. [...] Habitarse a un sombrero, a un coche o a un bastón, es instalarse en ellos o, inversamente, hacerlos participar en la voluminosidad del propio cuerpo. La habitud expresa el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-del-mundo, o de cambiar la existencia anexándonos nuevos instrumentos.¹⁷

64

Entonces, los objetos forman parte de nuestra propia dimensión espacial, nos movemos en el mundo con ellos, ya sea un automóvil o un sombrero. No sólo los reconocemos como el espacio propio, sino como el de los otros y sus corporalidades. Al respecto dice Merleau-Ponty: "[...] las acciones en las que me empeño por hábito incorporan así mismo sus instrumentos y les hacen participar de la estructura original del propio cuerpo".¹⁸ Con esto podemos decir que los objetos que utilizamos amplían nuestra espacialidad, corporeidad y nuestra percepción.

El bastón enriquece el campo perceptivo para el ciego, lo que le permite palpar el mundo de manera distinta de como lo haría sólo con sus manos. Los objetos que funcionan como instrumentos o medios que enriquecen nuestro campo perceptivo se adecuan a nuestro sistema corpóreo, además de formar hábitos con los que el cuerpo se mueve en el mundo. Merleau-Ponty señala que: "nuestros movimientos antiguos se integran en una nueva entidad motriz, los primeros datos de la vista en una nueva entidad sensorial, nuestros poderes naturales alcanzan de pronto una significación más rica [...]".¹⁹

Esto significa que los objetos nos sirven como una nueva entidad motriz y sensorial que nos permite acceder a experiencias que, hasta que disponemos de ellos, eran simplemente una carencia. Nuestro cuerpo se va proveyendo de nuevas entidades motrices y sensoriales que antes no tenía, un ejemplo sería el desarrollo de la bicicleta, quizás propiciada a partir de la necesidad de desplazarse a mayor velocidad. Así se han extendido y modificado todas las capacidades perceptivas y motoras que antes sólo imaginábamos por deficiencia.

Podemos decir, en resumen, que para Merleau-Ponty los objetos que creamos y nos circundan se incorporan y forman parte de los mismos hábi-

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 123.

¹⁷ *Ib.*, pp. 160-161.

¹⁸ *Ib.*, p. 109.

¹⁹ *Ib.*, p. 170.

tos que nuestro cuerpo. Es decir, forman parte de nuestro esquema corporal, con ello aumenta nuestra percepción y nuestro mundo.

lhde: POLIMORFISMO CORPORAL Y MULTIESTABILIDAD TECNOLÓGICA

Con la propuesta filosófica de Don Ihde podemos pensar en el desocultamiento de la técnica y el “estar-a-la-mano” como situación del espacio y funcionalidad según Heidegger, así como en la relación corpórea en cuanto amplitud perceptiva según Merleau-Ponty. Considerando esto, Ihde supone un punto de encuentro de dos posturas fenomenológicas para pensar la tecnología. Para dicha tarea hay que partir desde la mirada que él propone: la postfenomenología.

Para Ihde la postfenomenología parte de dos elementos de lo fenomenológico: lo variacional y lo corpóreo. Lo primero está ligado a lo perceptivo: dentro del campo perceptual encontramos las cosas difusas, salvo que pongamos en ellas nuestra atención, ejemplo de esto son las imágenes que sirven de explicación para la teoría *Gestalt*, tal como la *Copa de Rubin*. Dice Ihde: “Todo ello es completamente fenomenológico: los perfiles perceptivos variantes, examinados a través de las variaciones o las posiciones corporales y perceptivas involucradas, se relacionan y cambian con las apariencias”.²⁰ Esta alternancia perceptiva o variacional está vinculada a lo que Ihde denomina “multiestable”: el cambio en las funciones de los objetos que son utilizados con fines distintos a los originales para los cuales fueron concebidos. Al respecto dice:

El martillo de Heidegger es un buen ejemplo. Hablamos de una herramienta diseñada para ciertas tareas -clavar clavos en suelas de zapatos, en tejados o en suelos- mas su diseño no necesariamente puede evitar que se convierta en un objeto de arte, en un arma mortal, un pisa papel, etc. La reflexión que Heidegger nos dejó es que un instrumento es lo que hace, dentro de un marco de funciones y tareas. Pero no desarrolló los usos multiestables que cualquier tecnología puede alcanzar cuando es capaz además de ajustarse a los cambios en complejos de “tareas”. Ninguna tecnología es una sola cosa y cualquier desarrollo pertenece a múltiples contextos a la vez.²¹

Entonces, el objeto tecnológico puede mutar en algo inesperado porque cambian las necesidades corpóreas y conforme a éstas se actualiza el objeto. Una vez más la relación de medios para fines se hace presente en nuestra comprensión de la técnica. Ejemplos de lo multiestable para Ihde son la máquina de escribir o el teléfono, que se crearon con la finalidad de ayudar

²⁰ Don Ihde, *Postfenomenología y tecnociencia*, trad. Eurídice Cabañes Martínez y David García Olivares (España: Sello Ars Games, 2015), p. 25.

²¹ Don Ihde, *Los cuerpos en la tecnología. Nuevas tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo*, trad. Cristian P. Hormazábal, (Barcelona: Editorial UOC, 2004), p. 122.

a personas que no podían ver o escuchar bien respectivamente.²² Estas dos tecnologías surgieron con finalidades distintas a las que se crearon, y ambas han evolucionado por caminos inesperados. En el presente, podemos afirmar que la máquina de escribir facilitó el desarrollo de las computadoras domésticas contemporáneas gracias a su teclado, mientras que el teléfono inadvertidamente se transformó en uno de los medios más dominantes de nuestro tiempo, al evolucionar hacia el teléfono inteligente.

Ahora bien, esta alternancia perceptiva ligada al cambio de funciones nos conduce al siguiente punto: lo corpóreo. El ejemplo que da Ihde es el del arco en diferentes versiones, a saber, el inglés, el mongol (a caballo) y el chino. Los tres se presentan como diversas estabilidades de una materialidad técnica en relación corporal que permiten distintas posibilidades perceptivas y, con ello, diferentes dimensiones del mundo de la vida; esto para Ihde es lo pragmático en la postfenomenología. Destacamos que Ihde reconoce la importancia del cuerpo para una comprensión fenomenológica, tal como lo atestigua lo siguiente:

66

Un marco fenomenológico es aquel que utiliza una ontología de la 'intencionalidad'. Debe analizar las interrelaciones dinámicas entre seres humanos incorporados, desde sus acciones plenamente corporales, dentro del contexto de un medio ambiente o mundo concreto, al interior del cual centran su atención sobre, e interactúan con, fenómenos escogidos.²³

El medio ambiente citado nos permite comprender la relación humano - interacción - mundo. El humano depende de su cuerpo, mientras que su interacción en el medio ambiente está interrelacionada por los objetos tecnológicos. Considerando lo anterior, podemos hablar de una "fenomenología tecnológicamente incorporada".²⁴ En este sentido lo variacional se relaciona con la corporeización de la percepción. Es el cuerpo el que se involucra en la percepción y, por ello, la alternancia perceptiva es condición para lo multiestable, esto es, la relación variable o múltiple de lo dispuesto originalmente para un fin. Así, pasamos de lo meramente perceptivo a lo corpóreo y su relación con lo tecnológico.

Derivado de lo anterior, la relación entre cuerpo y tecnología es encarnada, en otras palabras, la percepción del mundo se ve mediada y modificada por un artefacto tecnológico, como en el caso del microscopio. Ihde nota también que no solamente el cuerpo crea y modifica las tecnologías, sino que existe una correlación entre cuerpo y tecnología. Esto no es extraño, pues el desarrollo de las tecnologías está ligado a las propias necesidades del cuerpo, por ejemplo, la incapacidad de romper algo muy duro nos llevó

²² *Idem.*

²³ Don Ihde, "La incorporación de lo material: fenomenología y filosofía de la tecnología", *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad* - CTS 2, no. 5 (2005): p. 160, <https://www.redalyc.org/pdf/924/92420510.pdf>.

²⁴ *Ib.*, p. 162.

a la necesidad de romper con objetos más fuertes, siendo esto la antesala del martillo. El desarrollo de esta tecnología fue transformando al propio cuerpo cambiando, por ejemplo, su postura. Al ser ambivalentes, el cambio hace que surjan nuevas necesidades para el cuerpo y su tecnología, deviniendo así en una evolución perenne de ambos, cuerpo y tecnología. Podríamos comer con las manos, pero al crear utensilios que nos ayudan a esta tarea cambiamos la postura para hacerlo; nos sentamos, a esto se suman tecnologías como la silla o la mesa. En este sentido nuestro cuerpo es polimorfo porque se adapta a diversos cambios, incluidos los gestionados por nuestros propios cuerpos y las tecnologías que creamos. Dice Ihde:

Somos nuestros cuerpos. A partir de tan básica premisa se puede descubrir que estamos dotados de una plasticidad y un polimorfismo sorprendente, que muchas veces se evidencia en nuestras relaciones con las tecnologías. Somos cuerpos en tecnologías.²⁵

Este polimorfismo se relaciona directamente con la efectividad, o no, de la creación de una tecnología, es decir, de su capacidad de cumplir la función para la que fue creada. Si son realmente funcionales se incorporan a nosotros, de lo contrario desaparecen, o bien mutan en otras tecnologías con fines distintos a las que fueron planeadas. Esta última opción nos permite reconocer que los objetos tecnológicos pueden desempeñar más funciones de las que fueron concebidos originalmente. Esto es posible porque el polimorfismo de nuestro cuerpo se extiende en nuestras tecnologías.

Con estas ideas podemos observar que Ihde pone el acento en la relación entre el cuerpo y la tecnología. Incluso la pretensión de objetividad científica pasa por el ojo fenomenológico de la percepción al usar de intermediario a los objetos técnicos. Él asegura que la ciencia opera haciendo observaciones a través de instrumentos y que, de no ser por ellos, no tendríamos conocimiento de algunas cosas; por ejemplo, no podríamos percibir la Nebulosa del Cangrejo si no dispusiéramos de la tecnología que nos lo permite.²⁶ Si toda conciencia es conciencia de algo, Ihde sugiere que la conciencia puede ser mediada;²⁷ tener claro esto en la relación cuerpo-tecnología sería la vía de la postfenomenología. En sus propias palabras es lo siguiente:

La postfenomenología identifica en la historia de la fenomenología el desarrollo de un estilo de análisis riguroso sustentado en el uso de la teoría variacional, la profunda comprensión fenomenológica de la corporeización y de la percepción corporal activa, así como una comprensión dinámica del mundo de la vida [...]. Con el surgimiento de la filosofía de la tecnología, la postfenomenología encuentra un modo de sondear y analizar el papel de las tecnologías en la vida so-

²⁵ Don Ihde, *Los cuerpos en la tecnología*, p. 153.

²⁶ Don Ihde, "La incorporación de lo material: fenomenología y filosofía de la tecnología", p. 160.

²⁷ Don Ihde, *Postfenomenología y tecnociencia*, p. 39.

cial, personal y cultural, lo cual realiza a través de estudios concretos y empíricos sobre tecnologías en plural.²⁸

La invitación de Ihde es clara: repensar la técnica puesto que el desarrollo de la ciencia se debe a ella. No obstante, se ha pasado por alto que dicha ciencia ha sido una percepción mediada por los instrumentos técnicos, por esta razón, no es completamente objetiva como se pretende. En consecuencia, es necesario reflexionar sobre cómo las tecnologías han sido transformadas por nosotros, al mismo tiempo que nosotros mismos hemos sido modificados por ellas. Esto es posible gracias a la naturaleza polimórfica de nuestro cuerpo y a la multiestabilidad de las tecnologías. De este modo podemos reconocer cómo ambas, tecnología y cuerpo, constituyen un desarrollo ambivalente que se extiende hasta nuestros días.

LA TECNOLOGÍA DIGITAL DESDE LAS PERSPECTIVAS DE HEIDEGGER,
MERLEAU-PONTY E IHDE

68

Hasta el momento hemos expuesto los conceptos y ejemplos clave para pensar la técnica de los filósofos propuestos, ahora, con sus planteamientos, revisaremos algunas aristas de reflexión sobre la tecnología digital. Comenzando por Heidegger, es posible considerar que la tecnología digital tiene una potencia desocultante, pues en principio no es de orden acumulativo, sino intercomunicativo. Siguiendo el ejemplo del barco que develó el misterio del mar, debemos hacernos la pregunta por la tecnología digital, ¿qué devela el internet, el celular o el videojuego? Si bien aquí no pretendemos responder estas preguntas, sí es posible señalar la importancia de hacerlas.

En general las tecnologías digitales tienen la potencia poética que a Heidegger le interesa, se podría afirmar que crean nuevos mundos. Esto en la medida que desocultan horizontes que existen en nuestra realidad material y revelan nuevas dimensiones, las cuales nos permiten comunicarnos con nuevas posibilidades tempo-espaciales. Es importante destacar que esta modificación depende también del “estar-a-la-mano” de Heidegger, sin embargo, es uno particular. La tecnología digital no se tiene a la mano porque no tiene materialidad física, por eso dependemos primero de la tecnología que sirve de soporte para la tecnología digital.

Como ejemplo tenemos el caso de un teléfono celular, dependemos de su alcance a la mano para su utilización, no obstante, es una ventana al espacio digital que rompe con las normas de espacialidad propia a-la-mano de la que hablaba Heidegger. Así, las posibilidades comunicativas se amplían en el espacio, dado que nos pueden acercar a cualquier persona en otra parte del planeta. Esto sucede más rápido de lo que permitiría otra tecnología, tal como un barco llevando cartas a través del mar.

²⁸ *Ib.*, p. 40.

Por otro lado, es importante hacer la pregunta por la tecnología digital, puesto que -siguiendo a Heidegger- corremos el riesgo de enajenarnos en ella, en lugar de desocultar su verdad. En este sentido los medios digitales terminan por ser espacios virtuales en los que uno puede desligarse en buena parte de lo real material. Ejemplos de ello serían los videojuegos o las redes sociales en los que puede uno perderse en el consumo o la superficialidad.

Considerando las ideas de Merleau-Ponty se puede afirmar que los dispositivos digitales se incorporan a nosotros y transforman nuestra percepción. Así como el bastón o el auto forman parte del esquema corporal, asimismo lo hacen las pantallas táctiles, el celular, la computadora, el videojuego, los lentes de realidad virtual, etc. Esa ampliación se dirige al espacio virtual alterando así las limitaciones del espacio corporal material, como ya dijimos más arriba. Al formar parte de nuestro esquema corporal también se consolidan hábitos nuevos con los medios digitales, nos integramos con el teclado de una computadora o de un celular al ejecutar tareas cotidianas a través de esos medios. Además, esta corporalidad se extiende a una virtual que existe en el medio digital, ya sea un avatar para un videojuego o un perfil de red social, suponen extensiones digitales de nuestro cuerpo material que se rigen por las propias normas del espacio virtual y, también, cumplen las tareas dispuestas por nosotros. En este sentido las tecnologías digitales amplían nuestra corporeidad enriqueciendo nuestras capacidades perceptuales en un nuevo horizonte virtual.

Con Ihde y su propuesta postfenomenológica, insistimos en que se produce un encuentro entre los conceptos de Heidegger y Merleau-Ponty, los cuales resultan útiles para reflexionar sobre la tecnología, particularmente la digital: la potencia de desocultamiento de la tecnología y el “estar- a-la-mano”, se establece como fundamento para la integración al esquema corporal, lo cual crea hábitos ligados a tareas (medios para fines). Por ello existe una posibilidad poliforme del cuerpo humano que está intrínsecamente ligada a los cambios tecnológicos que son multiestables.

Considerando este último punto, es relevante resaltar que las tecnologías digitales destacan por su multiestabilidad. Ejemplo de ello son las computadoras, las cuales surgieron como máquinas de cálculo, pero ahora son ordenadores de información programada que se traducen en una imagen con una amplia gama de posibilidades funcionales; por su parte, los teléfonos móviles surgieron con la intención de erradicar los límites espaciales del teléfono fijo, después devinieron en computadoras portátiles que permiten muchas otras funciones, además de la intercomunicación. En este sentido, las tecnologías digitales evidencian el polimorfismo del cuerpo humano que no sólo se extiende en los dispositivos, sino igualmente en la virtualidad. El dispositivo material se integra al cuerpo, pero también el cuerpo se integra al universo digital; hay que recordar que el señalamiento postfenomenológico de Ihde nos subraya que la transformación no es uni-

direcciona, sino que es mutua. El humano crea y modifica las tecnologías digitales según sus necesidades, a la vez que está siendo modificado por ellas, algo que por supuesto genera otras nuevas necesidades, propiciando, así, nuevos cambios tecnológicos.

Ahora bien, tomando en cuenta la percepción tecnológicamente mediada de Ihde, las tecnologías digitales juegan un papel relevante y peculiar. Con un telescopio podemos acercar perceptivamente la Nebulosa del Cangrejo, es decir, existe una intermediación que encuentra dos realidades materiales del mundo, la del ojo y la de la nebulosa. Sin embargo, con la tecnología digital la intermediación es de una realidad material a una realidad virtual. Experimentamos realidades que nos serían inaccesibles, pero que yacen en el dispositivo digital, por ejemplo, la interfaz de una computadora. Incluso cuando observamos una fotografía digital, ésta no es un índice como la fotografía análoga, se trata de una representación virtual de la realidad material. En cuanto a lo pragmático, la tecnología digital influye en nuestra realidad cotidiana que nos interconecta socialmente a través de las representaciones virtuales que recién mencionamos. Conviene apuntar que las posibilidades de reflexión acerca y desde lo digital son amplias gracias a las ideas propuestas por la postfenomenología. Para ilustrar esto, se pueden mencionar casos que han indagado en la relación perceptiva con los videojuegos,²⁹ en la relación corpórea con las noticias vía digital,³⁰ o en las nuevas posibilidades digital-virtuales para la investigación académica.³¹ Todo esto, entre muchas otras vías de reflexión por explorar en el mundo digital, muestra que las ideas aquí expuestas son valiosas para dicho acercamiento.

En suma, el cuerpo es el origen de la espacialidad (Heidegger), la génesis del mundo (Merleau-Ponty), pero no está sólo en esta relación, más bien existe una incorporación tecnológica (Ihde). A este respecto la relación del cuerpo con el mundo está intermediada, no se trata de que los objetos tecnológicos, al ser dispositivos de la ciencia, nublen la experiencia del mundo originario, al contrario, vemos el mundo con y a través de ellos. Ya sea a través de un microscopio o un telescopio, el mundo se desoculta en una nueva posibilidad. Hay que destacar que al cuerpo se integran los objetos tecnológicos, pero no se suman como si fuesen órganos, son extensiones y

²⁹ Stefano Gualeni, "Augmented Ontologies or How to Philosophize with a Digital Hammer," *Philosophy and Technology* 27, no. 2 (2014): pp. 177-199.

³⁰ Stina Bengtson y Sofia Johansson, "Phenomenology of news: Understanding news in digital culture" *Journalism* 22, no. 11 (2020): pp. 2873-2889, <https://doi.org/10.1177/1464884919901194>.

³¹ Stephanie Blackmon, "[Insert emoji or avatar here]: Phenomenology and digital research," *Journal of Gaming & Virtual Worlds* 9, no. 3 (2017): pp. 193-205.

al mismo tiempo son medios, tal como sucede con las prótesis corporales.³² En este sentido, el cuerpo humano es polimorfo debido a su relación con los objetos tecnológicos, caracterizados por su naturaleza multiestable.

Las tecnologías digitales desocultan, es decir, abren nuevos mundos perceptivamente ante una realidad virtual que permite nuevas experiencias, órdenes de interacción social, entre otras cosas. Se incorporan a nosotros y amplían nuestro esquema corporal como otros objetos técnicos, pero también lo trasladan hacia una dimensión virtual, siempre y cuando el soporte tecnológico material se encuentre "a-la-mano". Ahora bien, la característica polimorfa del cuerpo se encuentra con la multiestabilidad de las tecnologías digitales dando por resultado una extensión virtual del mismo. No vemos solamente representaciones digitales del mundo material, sino todo un mundo nuevo virtual conectado con lo material a través de las diferentes interfaces digitales. Éstas son un espacio intermedio entre lo material y lo virtual que permite la interacción e impacto entre las dos dimensiones. De este modo se amplía nuestra percepción en el mundo digital.

CONCLUSIONES

En síntesis, revisamos las perspectivas fenomenológicas de Heidegger, Merleau-Ponty y Ihde. A partir de sus ideas podemos pensar cómo es que nuestro cuerpo y percepción se transforman con la tecnología y, con ello, también nuestro mundo. Partimos del concepto de "estar-a-la-mano" de Heidegger, es decir, la relación de proximidad espacial con los objetos funcionales del mundo. Continuamos con la incorporación de estos objetos que amplían nuestra corporalidad y percepción según Merleau-Ponty. Por último, revisamos la mutua transformación cuerpo-tecnología, según Don Ihde, a partir del concepto de multiestabilidad y su relación con la naturaleza poliforme del cuerpo humano. Con estos planteamientos sugerimos algunos ejemplos de la tecnología digital esperando que sirvan de punto de partida para vías de reflexión y problematización filosófica profunda.

En este espacio no pretendíamos indagar en tecnologías digitales específicas, sino proponer elementos básicos para su reflexión. Si bien la tríada filosófica propuesta no es exclusiva para dicha tarea, podemos concluir que dentro de su marco conceptual disponemos de herramientas filosóficas valiosas para preguntarnos por la tecnología y abrir vías de análisis. Al sumar las ideas aquí expuestas para reflexionar sobre la tecnología digital,

³² Al respecto, una distinción importante entre los órganos y los objetos técnicos es que los últimos tienen historia mientras que los primeros no, tal como destaca Diego Parente, "De este modo puede hablarse estrictamente de una historia de las mediaciones técnicas (la cual da cuenta de la diversidad de la inventiva humana a través de su desarrollo pero no puede hablarse en el mismo sentido de una historia de los órganos, histórico-cultural)". "La concepción heideggeriana del artefacto en *Grundbegriffe der Metaphysik*", *Signos Filosóficos* X, no. 20 (2008): p. 9.

debemos entenderla como una extensión incorporada a nosotros, siempre que sus dispositivos materiales estén a la mano. En este sentido, se vincula con la característica polimorfa de nuestro cuerpo, transformándose no solo en una dimensión material, sino también en su relación con la dimensión virtual en la que se inserta. En todo caso, se produce un desocultamiento: la apertura de un nuevo mundo en el cual nos desarrollamos de maneras diversas, un mundo que transformamos y que, a su vez, nos transforma.

Consideramos que con estos planteamientos nos podemos dirigir a la reflexión específica de diversas tecnologías digitales, por ejemplo: la relación perceptiva con los videojuegos, la incorporación del teléfono celular, la potencia alienante o desocultante de las redes sociales, entre otras. No pretendemos que los conceptos aquí desarrollados logren deshilvanar cada una de las tecnologías digitales, pero si consideramos que sientan las bases y señalan vías para pensarlas.



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 7 Marzo de 2025
ISSN: 2448-8941

DE LA PROVOCACIÓN (*HERAUSFORDERN*) A LA SEDUCCIÓN
(*VERFÜHRUNG*). UNA REINTERPRETACIÓN DE LA LECTURA HEIDEGGERIANA
DE LA TÉCNICA

FROM PROVOCATION (*HERAUSFORDERN*) TO SEDUCTION (*VERFÜHRUNG*).
A REINTERPRETATION OF HEIDEGGER'S LECTURE ON TECHNOLOGY

César Alberto Pineda Saldaña
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
cesar7alberto@gmail.com

73

RESUMEN

ABSTRACT

En la afamada conferencia de 1953, *Die Frage nach der Technik*, además de designar la esencia de la técnica como *das Gestell*, Martin Heidegger propone que un rasgo definitivo de la técnica contemporánea es su tendencia a provocar (*Herausfordern*), dirigida a lo ente para que sea desocultado como recurso disponible y calculable. Este artículo propone que el modelo de la seducción (*Verführung*) sería más adecuado para pensar el cumplimiento de la técnica en la era contemporánea, debido a que la provocación aún presenta rasgos de negatividad y resistencia, los cuales contrastan, como el mismo Heidegger enfatizó, con el carácter afirmativo y positivo que ha mostrado la historia de la metafísica y de la técnica. Esta inclusión de la seducción no es arbitraria pues, como ha mostrado Marcel Detienne, ella formaba parte de la antigua consideración de la verdad en tanto desocultamiento (*alétheia*), a la cual se remitió también Heidegger.

In his famous lecture from 1953, *Die Frage nach der Technik*, besides designating the essence of technology as *das Gestell*, Martin Heidegger proposes that a defining feature of contemporary technology is its tendency to provoke (*Herausfordern*), directed at entities so that they may be revealed as available and calculable resource. This article proposes that the model of seduction (*Verführung*) would be more appropriate to think about the fulfillment of technology in the contemporary era, because provocation still presents traits of negativity and resistance, which contrast, as Heidegger himself emphasized, with the affirmative and positive character shown by the history of metaphysics and technology. This inclusion of seduction is not arbitrary because, as Marcel Detienne has shown, it was part of the ancient consideration of truth as unconcealment (*alétheia*), to which Heidegger also referred.

Palabras clave

Keywords

Desocultamiento | Metafísica | Capitalismo | Unconcealment | Metaphysics | Capitalism |
Tecnología | Ontología | Technology | Ontology

[Recibido: octubre de 2024 / Aceptado: diciembre de 2024, pp. 73-92]

1. PREÁMBULO: LA ESENCIA DE LA TÉCNICA COMO *DAS GESTELL*, PROVOCACIÓN Y REHÚSO

74

Una de las contribuciones más conocidas y estudiadas por parte de Heidegger al pensamiento contemporáneo es, poca duda cabe, su interpretación crítica sobre la esencia de la técnica, a la cual designaría como *das Gestell*, término que ha venido a traducirse como estructura de emplazamiento, lo dis-puesto, entre varias otras opciones. Dicha noción no es el tema central de este estudio, considerando que existen ya muy variadas aproximaciones;¹ de lo que se trata aquí es de evaluar la actualidad de dicho concepto, especialmente cuando se trata de pensar las diversas formas contemporáneas de la técnica, marcada por las redes digitales, nanotecnología, inteligencia artificial y biotecnología, por mencionar algunas de las principales manifestaciones. Se propondrá que la lectura heideggeriana de la técnica aún conserva su potencial crítico e interpretativo frente a las manifestaciones contemporáneas de la técnica a condición de replantear la idea de su provocar (*Herausfordern*)² o provocación, dando paso a un planteamiento de la seducción (*Verführung*), lo cual implica pasar de una concepción que enfatiza el aspecto negativo a una que enfatiza lo positivo, es decir, lo inmediato y presente, con lo cual se cumple de manera más eficaz la esencia de la técnica pensada por Heidegger.

Para ello, será necesario partir, a manera de introducción, de algunas consideraciones básicas con respecto a la concepción heideggeriana de la técnica. El primer señalamiento importante consiste en que el enfoque de *das Gestell* conlleva asumir que la esencia de la técnica es algo ajeno al control y decisión por parte del ser humano. En 1957, pocos años después de la afamada conferencia *Die Frage nach der Technik* (1953), el filósofo de Todtnauberg afirmará que “todo análisis de la situación se queda corto al interpretar por adelantado el mencionado todo del mundo técnico desde

¹ Cabe señalar solamente algunos de los estudios recientes al respecto: Gunther Neumann, “Der Wesenszusammenhang von Wissenschaft und Ge-stell in Heideggers Frage nach der Technik”, *Heidegger Studies* 40, no. 1 (2024): pp. 169-188, <https://doi.org/10.3790/heist.2024.365010>; Fernando Gilabert, “Heidegger y el pensar la esencia de la técnica. A propósito de determinar la técnica de modo técnico y metafísico”, *Prometeica*, no. 31 (2024): pp. 226-238, <https://doi.org/10.34024/prometeica.2024.31.19485>; Luciano Mascaró, “Técnica antigua y técnica moderna: sobre la aplicabilidad de Heidegger en la filosofía de la tecnología”, *Praxis filosófica*, no. 54 (2022): pp. 153-178, <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i54.11940>; Jorge Luis Quintana, “La técnica moderna: entre serenidad (*Gelassenheit*) y dispositivo (*Ge-stell*): Martin Heidegger a cuarenta años de su muerte”, *Daimon. Revista internacional de filosofía*, no. 76 (2019): pp. 51-65, <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/268701>.

² El término original empleado por Heidegger, *Herausfordern*, es la nominalización del verbo provocar. Sin embargo, la mayoría de los traductores vierte la expresión por provocación, que puede tener una mayor naturalidad en castellano. Por eso, aquí nos referimos indistintamente a provocar y provocación.

el hombre y como su obra".³ Si nos hemos apartado lo suficiente de la mirada que ve en la técnica una creación y medio del actuar humano, ¿cómo entender, entonces, esa palabra, *das Gestell*, con la cual se indica la esencia de la técnica? Esto nos lleva a un segundo punto clave, a saber, que *das Gestell* es un modo del desocultamiento, de la *alétheia*, no designa a los instrumentos, los aparatos, la tecnología, sino que es "una manera de destinarse el ser al hombre".⁴

Por su parte, la palabra *a-létheia* nombra la instancia de la verdad, esto es, aquello a partir de lo cual el ente es sacado del ocultamiento, viene a comparecer en el mundo, a mostrarse y mantenerse ahí frente. La técnica es una manera del des-ocultamiento en el sentido de que todo proceder técnico, desde el más sencillo imaginable como verter agua en un vaso, desgaja en cierta medida un ente de lo oculto (*lethé*), permite traerlo a donde se muestra y mantiene en su ser; es en este sentido que Heidegger podrá decir en algunos de sus textos que desde el des-velamiento se pone en obra al ser, particularmente en la obra de arte.⁵ Es por esta razón que nos encontramos inevitablemente con la raíz *tékne* en la palabra técnica. En el comienzo griego, *tékne* nombraba por igual al pro-ducir de la obra de arte y al de cualquier manufactura, pues ambas consisten en un traer desde el ocultamiento: "La *téchne* es un modo de *alétheuein*. Saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante, y por ello puede aparecer y acaecer de este modo o de este otro".⁶

Pero esto no significa de ningún modo que la técnica contemporánea desoculte lo ente del mismo modo que la obra de arte, en la cual predomina la *poiesis*, que es también un modo de des-ocultar, de traer a la presencia un ente que por sí mismo no estaría ahí delante. Por el contrario, se da entre la técnica moderna y el arte en general un marcado contraste: la *Gestell* desoculta desde la provocación (*Herausfordern*). Provocar es suscitar una respuesta abrupta, violenta, que rompe con la habitual quietud y normalidad en la que transcurren las cosas; así, la técnica contemporánea no deja ser al río en su transcurso habitual, interrumpe su flujo, se interpone en él, lo obstruye y retiene, lo provoca para que responda y se presente como energía disponible, susceptible de ser almacenada, a la manera de un *stock* cuantificable: "El desocultamiento que impera en la técnica moderna es una provocación, la cual pone a la naturaleza en la exigencia de proporcionar

³ Martin Heidegger, *Identidad y diferencia* (Barcelona: Anthropos, 2008), p. 81.

⁴ Jorge Acevedo, *Heidegger y la época técnica* (Santiago: Editorial Universitaria, 1999), p. 63.

⁵ Cfr. Martin Heidegger, "El origen de la obra de arte", en *Caminos de Bosque* (Madrid: Alianza, 2010).

⁶ Juan Manuel Silva, "La técnica da que pensar", en *La técnica ¿Orden o desmesura?*, coords. Ángel Xolocotzi y Célida Godina (México: BUAP, 2009), p.114.

energía, que como tales pueden ser extraídas y acumuladas”.⁷ Cabe prestar atención a la palabra alemana en cuestión, y que está construida a partir de dos términos: *heraus* (fuera) y *fordern* (solicitar, exigir, reclamar), por lo cual se puede pensar como una exigencia violenta para salir de lo oculto.

Es por ello que, antes de profundizar en la provocación y en la forma en que a partir de ella la técnica moderna se distingue de la antigua —en la que rige la *poiesis*—, será necesario considerar lo previo a la provocación, aquello de lo cual ésta es sólo un modo posible: el des-velamiento. El tratamiento que hace Heidegger de la *Gestell* en los años 50 sería impensable sin la reflexión previa que dedicó a la cuestión de la *alétheia* durante los años 30 y 40. Algunas indicaciones importantes al respecto pueden encontrarse en el curso que nuestro pensador impartió en el semestre de invierno de 1942 y 43, publicado bajo el título *Parménides*: “[...] el des-ocultamiento remite al ocultamiento. La ocultación penetra, por tanto, la esencia inicial de la verdad [...] el des-ocultamiento indica que la verdad arranca del ocultamiento y está en conflicto con éste. La esencia inicial de la verdad es conflictiva”.⁸

A su vez, como parte de ese conflicto, el ocultamiento es presentado como algo más antiguo y originario que el movimiento posterior del desocultamiento; esta es una idea que Heidegger ya había comenzado a elaborar desde su afamada conferencia *Vom Wesen der Wahrheit*. Allí dice el filósofo: “El ocultamiento [*Verborgenheit*] del ente en totalidad, la auténtica no-verdad [*Un-wahrheit*], es más antiguo que cualquier apertura de este o aquel ente. También es más antiguo que el mismo dejar-ser”.⁹ Desde la perspectiva heideggeriana, uno de los rasgos más acuciantes de la técnica moderna consistirá precisamente en su anulación de ese originario ocultamiento. Como se verá más adelante, la negatividad y violencia que resuenan en la provocación constituyen todavía un vestigio de ese conflictivo ocultamiento; por ello se propondrá a la seducción como un paradigma más acorde con esa tendencia que apunta a la obliteración —quizá no tanto negación ni eliminación— del ocultamiento originario, el cual, como hemos visto, no tiene para Heidegger ninguna connotación negativa, en el sentido habitual del término.

Como puede verse a partir de los señalamientos previos, en la mirada heideggeriana de la verdad se acentúan dos o inclusive tres momentos de la verdad que no deben confundirse: el ocultamiento originario, la lucha por el des-ocultamiento y lo descubierto o puesto de manifiesto, siendo este último el momento positivo de la verdad. Una primera aproximación desde la mirada moderna a la *a-létheia* podría poner énfasis en lo revela-

⁷ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 7: Vorträge und Aufsätze* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 2000), p.15. (La traducción es propia.)

⁸ Martin Heidegger, *Parménides* (Madrid: Akal, 2005), p. 36.

⁹ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 9: Wegmarken* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1976), pp. 193-194. (La traducción es propia.)

do, en lo que se muestra como mera positividad; pero permanecemos en nuestra perspectiva limitada mientras no veamos lo decisivo que reside en el prefijo sustractivo del des-ocultamiento, en lo que parecería retener solamente un carácter negador.

Dicho carácter originario y conflictivo del ocultamiento será protagónico en textos como los *Aportes a la filosofía*. Allí, desde su carácter de rehúso (*Entzug*), la retención de la verdad permite al ente salir a lo abierto del ser: "[...] el ser [*Seyn*] se esencia como rehúso y debe elevarse éste mismo en su claro y ser conservado como rehúso".¹⁰ Todo permitir ser implica paralelamente un pletórico rehúso, un ocultamiento: aquel horizonte que permite la venida a la presencia de lo ente no se muestra a sí mismo, es en ese sentido que se rehúsa o retiene. En todo des-ocultar, el prefijo "des" tiene un matiz privativo: niega el ocultamiento, se resiste o substraer a él. No sólo se da un rehúso al ocultamiento en general, sino que al permitir que algo singular venga a la presencia, otras posibilidades son mantenidas, retenidas y resguardadas en el ocultamiento; a estas últimas les es rehusada la venida a la presencia. Es por ello que ese carácter aparentemente negativo o privativo del des-velamiento es la instancia que permite una positiva presencia. Heidegger indica que conocemos habitualmente el ocultamiento como encubrimiento o enmascaramiento, "[...] pero también en las formas de la conservación, de la preservación, de la retención, de la encomendación y de la apropiación".¹¹ Este momento que con nuestro lenguaje actual es calificado como negativo, el momento de la retención y rehúso, no aparece en absoluto en las palabras *veritas* o verdad, que sólo resguardan el brillo de lo positivo. En contraste:

[...] la palabra traducida des-ocultamiento nos remite al hecho sorprendente de que los griegos piensan en la esencia de la verdad algo así como superación, cancelamiento, o aniquilación del ocultamiento [...] Con ello sale a la luz un hecho extraño, con respecto al cual la palabra corriente y sin-negación «verdad» (así como *veritas* y *verité*) extravía todo camino.¹²

Pero desde la mirada de la metafísica moderna, y con ella la técnica, la cual busca y exige en lo ente solamente lo que se muestra de manera positiva –del latín *positus*, puesto, del que vendrá lo dis-ponible–, dicho momento privativo, de rehúso, será relegado por ser precisamente lo que no es manejable, disponible, lo que necesariamente no se muestra, lo que no es puesto, y lo opuesto a lo positivo es, evidentemente, lo negativo. Por otro lado, si el evento mismo del ser acaece en esta retención de *alétheia*, dado que "[...] ésta rige previamente la esencia del ser mismo",¹³ entonces lo relegado y puesto en suspenso es el ser mismo y el pensar en torno al

¹⁰ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía* (Buenos Aires: Biblos, 2011), p. 36.

¹¹ Martin Heidegger, *Parménides*, pp. 20-21.

¹² *Ib.*, p. 24.

¹³ *Ib.*, p. 145.

ser –el máximo peligro de la técnica–, que no es disponible, calculable, ni entrega resultados. A partir de ello es que el ser puede ser olvidado. Esta íntima co-pertenencia entre ser, evento y des-velamiento, eran ya pensados desde los *Aportes a la filosofía*, donde fue expresada en los siguientes términos, ciertamente difíciles de interpretar: “El ser [Seyn] como evento –vacilante negación como (rehúso). Madurez: fruto y donación. Lo *noedor* en el ser [Seyn] y el impulso contrario; conflictivo (Ser [Seyn] o no ser) [...] El ser [Seyn] se esencia en la verdad: claro para el ocultarse”.¹⁴

A partir del anterior esclarecimiento mínimo sobre la *alétheia* es posible avanzar en la comprensión de la técnica como un modo de des-ocultamiento, suscitado bajo un signo muy particular, el de la provocación: “La τέχνη es puesta en este contexto en relación con el δεινόν, con lo violento; τέχνη es lo que hace fuerza para llevar al ser a aparecer en el ente”.¹⁵ El obrar técnico implica violencia –dicho independientemente de cualquier connotación moral– en la medida que trae del ocultamiento al des-ocultamiento algo que, de otro modo, por sí solo, no podría ser: el vaso no aparecerá de la noche a la mañana como producto espontáneo de un río; una pintura de Van Gogh no aparecerá por la fortuita caída de la lluvia en gotas que poco a poco adoptan nuevos matices cromáticos; pero tampoco el río contenido por una presa entregará por sí mismo la energía hidroeléctrica que hará encender una bombilla. Sólo a partir de esta modalidad violenta del hacer aparecer será posible un rasgo posterior de la *Gestell*: su carácter de provocación.

2. DE LA PROVOCACIÓN (*HERAUSFORDERN*) A LA SEDUCCIÓN (*VERFÜHRUNG*)

A partir de las consideraciones anteriores, podemos comenzar a delinear la tesis central de este trabajo, a saber, que la esencia de la técnica pensada por Heidegger se despliega en la actualidad más como un seducir que como un provocar. De acuerdo con las consideraciones previas, la esencia de la técnica consiste en que todo lo ente es provocado para des-velarse como recurso disponible constantemente; en la medida que ya prácticamente ningún ente puede escapar a dicha exigencia, con mayor razón cuando ha sido incorporada la técnica digital para un mayor dominio y control, la esencia de la técnica pensada como *das Gestell* se aproxima a su acabamiento definitivo. Pero dicha consumación no es posible sin un giro en el modo a partir del cual lo ente viene a la presencia como *Bestand*, es decir, como *stock* o recurso disponible; es el giro que lleva de la provocación a lo que aquí se propone nombrar seducción, la cual prepondera en la técnica de nuestros días y en todas sus aplicaciones.

¹⁴ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 41.

¹⁵ Modesto Berciano, *Técnica moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martin Heidegger* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982), p. 88.

Hemos visto que la técnica contemporánea es impensable sin una decisión antigua sobre la esencia de la verdad que asume a ésta bajo el signo de la corrección, de lo desocultado y disponible; pero dicha corrección¹⁶ no sería completa si hay algo que se resiste a la adecuación, si algo no encaja, o bien, si es forzado u obligado a adecuarse. Por lo tanto, el hecho de que aún sea necesaria una sustracción violenta (*Herausfordern*) implica una negatividad o resistencia, señal de que lo ente aún se resiste a mostrarse como disponible y calculable. La adecuación sólo podría llegar a su excelencia cuando los términos de la adecuación se ajustan armónicamente, sin aparente violencia. El hecho de que la esencia de la técnica aún deba provocar a lo ente para des-velarse como recurso disponible es señal de que algo se resiste. El proyecto de la verdad como corrección, y con ella la esencia de la técnica, sólo pueden consumarse cuando lo que es llevado a la adecuación ya no presenta resistencia, sino que él mismo se conduce y presta para ser adecuado. En contraste con la provocación que violenta y obliga a algo, en la seducción (*Verführung*) se promete algo para que lo se-ducido marche por sí mismo al destino esperado.

El término propuesto, se-ducción, no es gratuito. Ángel Xolocotzi propuso traducir *Ge-stell* como *conducto*,¹⁷ contra la tendencia dominante que opta por expresiones como estructura de emplazamiento; de acuerdo con Xolocotzi dicha palabra expresa mejor en castellano lo que se busca pensar en la esencia de la técnica, a partir de su procedencia del término latino *ducere*, que connota una serie de verbos como traer, guiar, llevar, conducir. La misma raíz se encuentra en palabras como pro-ducir, tra-ducir, in-ducir, se-ducir. Estas mismas nociones se encuentran en el término alemán para seducción, *Ver-führung*, estando presente el verbo *Führen*, conducir, mientras que el prefijo *ver* tiene funciones similares al *pro* de origen latino, por lo que su construcción es muy similar a pro-ducir. Asimismo, el término se-ducción permite resonar el des-velamiento que radica en la esencia de la técnica, pues *alétheia* es un traer a lo abierto del ente, llevar o conducir a la presencia. A partir de ello, la se-ducción consistiría en un traer a lo ente,

¹⁶ Vale la pena recordar que, en sus diversas aproximaciones a la filosofía griega, especialmente en lo que respecta a Platón y Aristóteles, Heidegger destacó el papel de la corrección como rasgo fundamental de la concepción de la verdad en el primer comienzo de la metafísica, un rasgo que habría de mantenerse hasta delinear también al pensamiento moderno. Al respecto, comenta Alba Jiménez: “ambos momentos fundamentales de la transformación de la verdad en la historia de la ontología –la operada con Platón y después con Descartes– están ligados de manera directa a una cierta hegemonía de la imagen y lo especular que tiene una forma directa de manifestación, tanto en la concepción de la verdad como corrección o adecuación, como en la concepción representacionista de la verdad característica de la filosofía moderna”. “La ontología fundamental en Heidegger como programa trascendental y sus consecuencias para la crítica al antropologismo”, *Éndoxa. Series filosóficas*, no. 53 (2024): pp. 299-309, <https://revistas.uned.es/index.php/endoroxa/article/view/31143/30095>.

¹⁷ Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo* (México: BUAP/Porrúa, 2011), pp. 137-138.

pero ya no a la manera de la provocación que obliga, sino como algo prometedor. En la seducción se ofrece algo para llamar a la presencia de un modo determinado, aunque en última instancia, también, para llegar a la plena y constante disponibilidad.¹⁸

A pesar de las amplias descripciones y apropiaciones que Heidegger llevó a cabo con respecto a la idea de *alétheia*,¹⁹ el carácter de seducción no es algo en lo que haya prestado demasiada atención. Podría pensarse, entonces, que la asociación entre la seducción y el complejo tema de *alétheia* es algo arbitrario; sin embargo, los estudios que ha hecho Marcel Detienne sobre la verdad en el mundo griego nos permiten establecer dicha asociación, particularmente cuando estudia la verdad en relación con la persuasión (*Peitho*) y el engaño (*Apate*), por lo cual es preciso reconocer una peculiar ambigüedad inherente a la verdad y a la palabra en la que ésta se anuncia: “En tanto que ella es *Peithô* o *Apate*, la palabra es en el pensamiento mítico una potencia doble, positiva y negativa, la cual, en este nivel, es perfectamente análoga a otras potencias ambiguas”.²⁰ En este contexto, Detienne asocia esta ambigüedad con dos deidades, Hermes y Afrodita, cada una asociada con diversas manifestaciones de la verdad, de acuerdo con la siguiente tabla:²¹

+	Afrodita	Luz	Conversaciones de amor	M u j e r benéfica	P e i t h ô suave	Apate seducción
-	Hermes	Noche	Palabras de engaño	M u j e r maléfica	Peithô violenta	Apate-duplicidad

El helenista belga concluye: “No hay *Alétheia* sin *Peithô*. Esta segunda forma del poder de la palabra es peligrosa, porque ella puede ser la ilusión de lo real. Muy pronto surge una inquietud: la seducción de la palabra es tal que ella puede hacerse pasar por la realidad”.²² De aquí surgirá más tarde el conflicto entre sofistas y filósofos como Sócrates y Platón. Por su parte, como hemos visto, Heidegger asocia frecuentemente el dominio del pensamiento técnico y el olvido de la esencia de la verdad como rehúso y conflictivo ocultamiento con una tendencia al predominio de lo positivo,

¹⁸ Como en el uso cotidiano de la palabra, la seducción no necesariamente implica menos violencia y obligación que la provocación, puede ser de hecho una violencia mucho más sutil y difícil de resistir.

¹⁹ Al grado de que Alejandro Vigo ha llegado a describir al pensamiento heideggeriano como una aleteología. Cfr. *Arqueología y aleteología: estudios heideggerianos* (Buenos Aires: Biblos, 2008).

²⁰ Marcel Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque* (Paris: Le livre de Poche, 2006), p. 133. (La traducción es propia).

²¹ *Idem*.

²² *Ib.*, p.149.

luminoso y disponible. Por ello, es posible sostener que la esencia de la técnica pensada como *Gestell* es más compatible con una lógica lumínica, positiva y seductora. Esto lo podemos constatar en la actualidad si pensamos que el domino del pensamiento técnico no nos es impuesto como una obligación o una carga pesada, no como algo que vaya a privarnos de alguna propiedad, sino como la promesa de solución a la mayoría de nuestros problemas, si no es que a todos.

De acuerdo con esta interpretación, podemos volver a la pregunta que algunos intérpretes se han planteado con respecto a la lectura heideggeriana de la técnica: considerando que el filósofo alemán, fallecido en 1976, no atestiguó el despliegue mundial de las redes informáticas, o la aparición de grandes avances tecnológicos como la inteligencia artificial o la ingeniería genética, ¿cabe esperar que su crítica del mundo técnico aún pueda ser vigente? Don Ihde, por ejemplo, responde en sentido negativo: "[...] le era familiar, por supuesto, la tecnología mecánica de la máquina de escribir [...] pero el procesador digital de palabras tuvo uso extendido hasta los años 80",²³ y añade que "[...] las tecnologías actuales muestran un matiz notablemente diferente con respecto a las que predominaron durante la vida de Heidegger".²⁴ Ihde concluye que, al buscar una esencia de la tecnología, Heidegger perdería de vista algunas diferencias importantes entre las tecnologías clásicas y las contemporáneas: "¿Todas la tecnologías caben en esta descripción [la de Heidegger]? No [...] estamos en, o nos hemos movido, hacia una tecnología preponderantemente basada en un mundo electrónico y de conocimiento".²⁵ Desde esa perspectiva, la era de la nano, info y biotecnología representaría algo nuevo, aún por ser analizado y que rompe con el esquema de lo pensado por Heidegger. Puede que los efectos, los usos y alcances cambien con la llegada de nuevos instrumentos, pero con respecto a la esencia de la técnica, cabe preguntar: ¿cambia en algo que los aparatos ahora sean todos eléctricos, digitales o que se generen en una llamada sociedad del conocimiento? ¿Lo ente cesa de des-ocultarse como constantemente disponible (*Bestand, Stock*)? ¿La totalidad de lo ente deja de ser instada a mostrarse de tal manera? Todo apunta a que no, sino que, al contrario, el dominio y control sobre lo ente, incluido el ser humano mismo, se ha agudizado; si esto es así, las observaciones de Heidegger no han perdido vigencia, la cual es más patente si, en lugar de pensar en una provocación negativa, se piensa en una seducción afirmativa, la cual de hecho cumple mejor la esencia de la técnica que apunta a borrar todo rastro de rehúso y negatividad.

Nuestra época digital, el mundo mediado por redes computacionales, aunque puede implicar el uso de nuevos aparatos, más avanzados y sofis-

²³ Don Ihde, *Heidegger's Technologies. Postphenomenological Perspectives* (Nueva York: Fordham, 2010), p. 5. (La traducción es propia).

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ib.*, p. 120.

ticados, no es nada nuevo con respecto a la esencia de la técnica, nombrada como *Gestell*, en la medida que lo ente no deja de ser des-velado como constantemente disponible, exigido para mostrarse en términos de cálculo, beneficio y disponibilidad. Así, la técnica digital lleva a su máxima expresión, a su acabamiento (*Vollendung*), dicha esencia, ya que permite disponer con mayor efectividad de todo lo existente a través de nuevas maneras de controlar la materia (como la nanotecnología), la vida y lo humano (biotecnología). Quizá sea éste un pequeño giro que le da la apariencia de lo nuevo, pues hasta hace algunos años, la técnica parecía dirigirse especialmente hacia las cosas y objetos, a un cierto afuera con respecto al hombre, pero ahora encuentra la manera de aplicarse cada vez con mayor efectividad a lo que nos es más cercano y propio: la vida misma en todos los sentidos de la palabra, desde lo vivencia-existencial hasta lo estrictamente genético y biológico. Sin embargo, en ese giro de la aplicación técnica, que ya no sólo se dirige hacia fuera, hacia los otros entes, sino hacia dentro, es decir, hacia la existencia humana misma, difícilmente podría ser asumido si se viviese como una imposición o provocación negativa.

En contraste, la técnica que aún desvela lo ente según la provocación no deja de sugerir ciertos riesgos, desventuras y malas consecuencias, como la deforestación, resultado de la industria de la madera, la polución a partir del uso de combustibles fósiles, el holocausto nuclear por el uso de armas atómicas. Pero la técnica más reciente no provoca, sino que se-duce: promete, en primer lugar, paliar o solucionar los efectos de aquellas viejas tecnologías (mediante energías renovables, industria del reciclaje, pero en todo ello los procesos naturales no dejan de ser calculados y dispuestos según términos de conveniencia económica, no deja de des-ocultar lo natural como materia disponible, como recurso); promete curar todos los males, afecciones y dolencias (ingeniería genética, psicofarmacología, entre muchas otras aplicaciones biomédicas); en la vida cotidiana de los hombres ya no se impone como un patrón rígido de pensamiento y vivencia, ahora ofrece una pletórica cantidad de maneras para que cada quien pueda expresarse y relacionarse como quiera, como sucede con las redes sociales en internet, que nadie experimenta como imposición negativa; existe una aplicación para todo, la cual indica de antemano qué deseamos, qué necesitamos, qué es mejor para nosotros, dónde está y cómo conseguirlo.

En este giro también concluye el proceso por el cual el hombre llega a ser un recurso disponible más.²⁶ Pero nadie es obligado a serlo; nadie nos obliga a que nuestros hábitos, preferencias y gustos se conviertan en infor-

²⁶ Byung-Chul Han ha puesto de relieve el modo en que las redes sociales y todas las aplicaciones digitales conducen a una protocolización total de la vida cotidiana de un individuo: "Cada clic que hago queda almacenado. Cada paso que doy puede rastrearse hacia atrás. En todas partes dejamos huellas digitales. Nuestra vida digital se reproduce exactamente en la red [...] La protocolización total, sin lagunas, de la vida, consume la sociedad de la transparencia", *En el enjambre* (Barcelona: Herder, 2014), p. 74.

mación disponible a través de las redes, participamos en ellas por nuestra propia voluntad, pues ofrecen un amplio canal de comunicación, una manera de estar en contacto siempre con las personas, pero también de compartir y conseguir información. Con el giro de la provocación a la seducción se logra extender el dominio de lo disponible: de las fuerzas y recursos naturales al control de la materia humana en todas sus dimensiones (en su estado anímico, como fuerza de trabajo, como sujeto anhelante y deseante). Es más, puede afirmarse que la seducción es más adecuada, más eficiente, para dominar y disponer de lo humano que el paradigma de la provocación. En la larga lista de entes computados como recurso, aparece por fin, y de manera completa "[...] el hombre mismo, quien a través de la crianza y formación es adiestrado en la organización de todo ente hacia lo hacible calculable".²⁷

Y en la seducción de todas las tecnologías virtuales se encuentra también otro aspecto de la vieja doctrina platónica de la verdad: como sucedía con la idea platónica, observa Xolocotzi, "todos los 'defectos' del mundo real parecen ser superados mediante la idealización estable de un mundo virtual".²⁸ Observamos por doquier un hastío de este mundo.²⁹ La seducción promete al hombre corregir su cuerpo, su vida, sus sentimientos; promete conjurar de una vez por todas todo lo angustiante y problemático. Y recordémoslo, para Heidegger el ser es lo más problemático y cuestionable.

Una peculiar manera de anular todo lo problemático, todo aquello que hace resonar en la existencia lo dudoso y cuestionable, e incluso de convertirlo en un recurso disponible más, es lo que Heidegger llama vivencia (*Erlebnis*), una figura inseparable de la *Machenschaft*: "La 'vivencia', aquí mentada como el modo fundamental del representar de lo maquinador y del mantenerse en él, es lo público accesible a todos de lo misterioso, es decir, excitante, provocativo, ensordecedor y encantador, lo que hace necesario lo maquinador".³⁰ Todas las experiencias que en la vida pueden conducir a un extrañamiento de lo habitual del ente –lo que es un primer paso hacia el pensar– son convertidas en una curiosidad más, en una anécdota, en una vivencia que se comparte con todos. Esto sucede a través de las industrias turísticas, de entretenimiento, de cultura, que hacen del vivenciar un recurso medible que genera ganancias; pero la vivencia es maximizada hoy a través de múltiples redes sociales en internet, donde toda experiencia

²⁷ Martin Heidegger, *Meditación* (Buenos Aires: Biblos, 2006), p. 154.

²⁸ Ángel Xolocotzi, "Técnica, verdad e historia del ser", en *La técnica ¿Orden o desmesura?*, coords. Ángel Xolocotzi y Célida Godina (México: BUAP, 2009), p. 51.

²⁹ Hubert Dreyfus indica en varios momentos la tentativa presente en el mundo de internet consistente en librarse de lo corporal y terrenal. Por tal motivo, desde una perspectiva próxima a Nietzsche, bien podría interpretarse el mundo virtual y digital como una nueva expresión de nihilismo y ascetismo: hartazgo del cuerpo, del hombre, de la vida misma. Cfr. *On the Internet* (Nueva York: Routledge, 2009).

³⁰ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 101.

angustiante, toda decisión de vida se convierte en mera vivencia pública, una más entre los cientos de publicaciones. Una vez más, tal oferta de vivencias no nos es impuesta como algo insoportable o negativo, sino como un momento de goce, disfrute e, inclusive, relajación.

Pero en toda esa publicidad de nuestras experiencias nos creemos hoy más cercanos a la vida que nunca: "El 'vivenciar' alcanza lo extremo de su esencia, las vivencias son vivenciadas. El estar perdido en el ente se vivencia como capacidad de transformar la 'vida' en el torbellino calculable del vacío girar en torno a sí mismo y hacer creíble esta facultad como la 'cercanía a la vida'".³¹ Incluso las vivencias son, a su vez, material disponible para su comercialización y obtención de ganancias: todo nuestro vivenciar, todas nuestras búsquedas, nuestras publicaciones sobre lo que hacemos y deseamos deja una huella en la red digital, una marca que indica quiénes somos, qué nos gusta, qué buscamos; por otro lado, hay una industria publicitaria interesada en conocer y cuantificar todas esas vivencias para vendernos lo que sabe de antemano que deseamos. La vida privada que se expresa y publica es un dato más en la red. Pero esa información le pertenece habitualmente, según las condiciones de uso, a quien desarrolló la plataforma en la cual fue expresada esa vivencia.³²

El mundo de la red nos se-duce, es decir, nos des-vela como recurso dispuesto, a través de la promesa de un medio universal de información y conocimiento:³³ todos pueden expresarse, todos pueden pedir, reclamar, quejarse, solicitar, preguntar, ofertar. Pero cuando todas las voces suenan al unísono el resultado es un grito uniforme donde ningún sonido en particular es discernible, todo es neutralizado, igualado, nada se destaca, todo vale

³¹ *Ib.*, p. 390.

³² Como observa Ramón Chaverri, para el caso de la red social más popular a la fecha, "esas condiciones de uso le permiten a Facebook la propiedad comercial de la vida privada de todos y cada uno de los miembros de la red". "Redes sociales. Hacia una nueva subjetividad de la vigilancia", en *Las redes sociales. Una manera de pensar el mundo*, coord. Alberto Constante (México: UNAM/Ediciones sin nombre, 2013), p. 39.

³³ No obstante, dicho conocimiento no es ya, tampoco, el que se convirtió en el ideal de la modernidad, mucho menos de la antigüedad griega; deja de ser el conocimiento de la teoría y de la ciencia del por qué, la ciencia moderna que Heidegger tiene en mente en la proposición del fundamento. La mera disponibilidad de todo lo conocido en datos e información no convoca más a una formación o *Bildung*. Por tanto, no deja de haber un gesto paradójico en el mundo digital: si bien fue posibilitado y exigido por el proyecto de la adecuación, y con ella de la formación, en última instancia debe anular la formación misma, toda vez que la necesidad de formar es, como el pensar descrito arriba, una suerte de mal necesario, una prótesis que después de cumplir su función, consistente en corregir la mirada, es desechada. Es por ello que también la ciencia moderna del por qué y de la exigencia de fundamentos está en peligro. Al respecto afirma Han que al haber suficientes datos la labor teórica de la ciencia hipotética deviene también superflua: "El análisis de los grandes datos da a conocer modelos de conducta que también hacen posibles los pronósticos. En lugar de los modelos de teorías hipotéticas se introduce una igualación directa de datos. La correlación suplanta la causalidad. Sobra la pregunta del por qué ante el es así", *op. cit.*, 79. Se trata de una nivelación y positivización que conduce a la solidificación definitiva de lo que Heidegger pensó bajo el término *das Man*: así se hacen las cosas, así son.

igual a todo. En su reflexión en torno a internet, Hubert Dreyfus hace notar que ya en su época Kierkegaard veía un problema semejante con la masificación de la prensa, lo cual acarrearía la neutralización de todo, una nivelación que resulta en la plena medianía e indiferencia:

Lo que Kierkegaard visualizó como consecuencia de la cobertura indiferente e indiscriminada de la prensa es hoy completamente realizado por la *World Wide Web*. Gracias a los hipervínculos, las diferencias más significativas han sido, de hecho, igualadas. La relevancia y el significado han desaparecido. Y esta es una parte importante de la atracción que genera la *Web*. Nada es demasiado trivial para ser incluido. Nada es tan importante que demande un lugar especial.³⁴

Cuando todo es nivelado a la más neutra indiferencia, lo más cuestionable e inhabitual, es decir, el ser en su donarse como des-ocultamiento, si llega a ser experimentado, resulta ser una vivencia más. Tales experiencias sólo quedan para la más serena soledad, pero esta última también tiende a desvanecerse en el mundo donde todo se muestra, donde todo es público y siempre estamos conectados unos con otros: "La época de la plena carencia de cuestionabilidad no soporta nada cuestionable y destruye toda soledad".³⁵ ¿Quién puede hoy tener un momento de auténtica soledad para el pensar, sin ser exigido por las vivencias, por la conexión permanente y la aceleración del llamado ritmo de vida? ¿Quién puede experimentar hoy esa falta de soledad como una indigencia? Una vez más, el peligro de la esencia de la técnica es que se obstruya todo lo abierto donde puede llegar a suceder el preguntarse por lo más cuestionable, el ser.

Pero no deja de haber cierta paradoja en esto pues, en última instancia, la promesa de la se-ducción técnica contemporánea consiste en la erradicación de todo peligro. En un sentido similar, Dreyfus se pregunta "[...] qué hace del uso de la *web* algo tan atractivo [...] Kierkegaard pensó que la gente era aficionada a la prensa escrita, y ahora podemos añadir la *Web*, porque en tanto espectador anónimo no toma riesgos".³⁶ En esta época de la información el público puede estar al tanto, opinar y estar inmerso en los sucesos más polémicos, inclusive históricos y especializados, sin que él mismo se arriesgue, sin que en su opinión se esté jugando la vida. "Como un simulador, la red logra capturarlo todo excepto el riesgo",³⁷ agrega Dreyfus.

Lo seductor en la técnica mediada digitalmente es su promesa de conjurar todo peligro, pero esto alberga otra posibilidad, otro peligro de una naturaleza completamente distinta. Si algún día en verdad se llega a neutralizar todo peligro, toda razón de angustia, preocupación y pregunta, cabe la posibilidad de obliterar esa condición por la cual el hombre es el ente al que le va su ser, un modo de ser que Heidegger nombra *Dasein*. Pero esto

³⁴ Hubert Dreyfus, *op. cit.*, p. 79. (La traducción es propia).

³⁵ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 101.

³⁶ Hubert Dreyfus, *op. cit.*, p. 81.

³⁷ *Ib.*, p. 87.

ni si quiera es experimentado como peligro, no mientras lo único que importe sean los efectos, las consecuencias y resultados, malos o buenos, de la técnica; la apertura del *Dasein* bien podría llegar a cerrarse sin que nadie lo tema ni sospeche, en el más indiferente silencio. El máximo peligro de la técnica afirma Iain Thompson, “[...] es que podamos llegar a estar tan satisfechos con las posibilidades ilimitadas de una flexible auto-optimización, posibilitada por tratar nuestro mundo y a nosotros mismos como recursos a ser optimizados, que perdamos el sentido mismo de que algo se ha perdido con semejante auto-entendimiento”.³⁸

3. EL CAPITALISMO COMO ACABAMIENTO DE LA TÉCNICA

86

A partir del cambio de matiz que se ha propuesto con respecto a la esencia de la técnica, es decir, con el giro de la provocación a la seducción, es posible releer otra temática controvertida en el pensamiento heideggeriano, a saber, su diagnóstico con respecto a las figuras históricas del acabamiento de la metafísica, tal como son designados especialmente en los *Cuadernos negros*: *Amerikanismus*, *Bolschewismus*, *Nationalsozialismus* o, la más polémica de todas, *das Judentum*. Se propone la tesis de que, al considerar la esencia de la técnica en su pleno sentido afirmativo y positivo, como sugiere el enfoque de la se-ducción, se podría tener el resultado interpretativo de que el capitalismo, y no una forma de cultura nacional como las anteriores, bien puede ser pensado como el genuino cumplimiento de la era técnica y metafísica.³⁹

Sabemos que Heidegger llamó metafísica al proyecto histórico que marca el olvido del ser a partir del iniciar griego, y que llega a su acabamiento (*Vollendung*) en nuestra modernidad global. Desde la experiencia de ese olvido, el pensador alemán buscó descender a las raíces más profundas y olvidadas de nuestra existencia histórica, con todo lo que ella implica. Esa raíz, de acuerdo con su diagnóstico, es siempre una precompresión del ser de lo ente, la cual rara o ninguna vez resulta explícita; en tanto raíz profunda, es lo más difícil de desentrañar. Además, es una raíz que

³⁸ Iain Thompson, “Understanding Technology Ontotheologically, or: the Danger and the Promise of Heidegger, an American Perspective”, en *New Waves in Philosophy of Technology*, eds. Berg, Selinger y Riis (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2009), p. 152. (La traducción es propia).

³⁹ En el marco del presente abordaje de la técnica, se propone este subtema como una especie de aplicación del enfoque interpretativo lograda hasta este punto, por ende, no se pretende ofrecer una fundamentación exhaustiva sobre la relación entre técnica y capitalismo; se trata de un tema que no ha sido explorado de forma tan detallada, aunque existen ya algunas aproximaciones al respecto, como las siguientes dos: Peter Trawny, *Technik, Kapital, Medium. Das Universale und die Freiheit* (Berlin: Matthes & Seitz, 2015); Michael Eldred, *Kapital und Technik. Marx und Heidegger* (Carolina del Sur: Create Space, 2015). Por otro lado, un artículo en el que se explora la relación entre capitalismo, ciencia y técnica es el de Jorge Luis Quintana, “Ciencia moderna y capitalismo: notas en torno a un doble olvido del mundo de vida”, *Isegoría* no. 66 (2022): 1-13: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.66.20>

toma forma antes de toda decisión y cálculo humano, siendo que estos últimos más bien la presuponen, son los frutos tardíos de aquella. A partir de este enfoque, en la etapa ontohistórica de su pensamiento, especialmente en los *Cuadernos negros*, el filósofo alemán dirige su crítica contra casi toda formación cultural habida en Occidente, de un modo no exento de polémicas: la ciencia, el cristianismo, humanismo, comunismo y, entre ellos, americanismo, judaísmo, planetarismo, inclusive el nacionalsocialismo, entre algunos otros ismos.

Sin embargo, en medio de tan virulentas críticas, llama la atención que el capitalismo casi nunca es aludido, salvo un par de menciones a las que volveremos más adelante. Y los señalamientos críticos que recibe esta figura son, comparativamente, mucho menos en contraste con otras figuras. Se podría justificar tal ausencia diciendo que sus críticas están ya incluidas en el americanismo o planetarismo, pero ¿son en realidad términos intercambiables? Esta puede ser una pregunta pendiente para los estudios heideggerianos recientes. ¿Por qué Heidegger pareció resistirse a incluir al capitalismo entre sus críticas? ¿Acaso el capitalismo le parecía una etiqueta aún demasiado metafísica? ¿O sucede lo contrario, es decir, que americanismo y planetarismo son designaciones abstractas que pierden concreción con respecto a la crítica del capitalismo?

Comencemos por apuntalar la mencionada tesis: el capitalismo como acabamiento de la metafísica y la técnica. El primer paso en este sentido es comprender la idea de acabamiento (*Vollendung*) en el marco de la historia del ser, cuyo movimiento y despliegue puede leerse como una serie de acabamientos epocales de lo inaugurado por la comprensión metafísica del ser de lo ente. Heidegger explica al respecto: "«Acabamiento» no significa aquí que se agregue una última parte que aún faltaba, que se rellene finalmente un hueco que hasta entonces no se había podido eliminar. Acabamiento significa que todos los poderes esenciales del ente que se acumulaban desde hace tiempo se desplieguen sin restricciones para llegar a lo que exigen en su conjunto".⁴⁰

Si la metafísica es entendida por el pensador alemán como la búsqueda del fundamento de lo ente encaminada a su empleabilidad, lo que lleva aparejado un olvido del ser, dicho proyecto, en un comienzo, sólo podía esbozar sus fines en sentido potencial; cada nuevo hito en la historia de la metafísica significaría un progresivo cumplimiento de esa fundamentación de lo ente, de la idea platónica al Dios medieval como creador, y de allí al sujeto moderno, cuya representación y voluntad se completa en la técnica contemporánea, la cual culmina el proyecto de empleabilidad del ente comenzado por la metafísica. En este sentido afirma Heidegger: "El acabamiento de la época metafísica eleva el ser en el sentido de la maquinación [*Machenschaft*] a un tal 'señorío', que en éste el ser en verdad

⁴⁰ Martin Heidegger, *Nietzsche* (Barcelona: Ariel, 2013), p. 285.

es olvidado y no obstante el ente de tal esencia es emprendido como lo único".⁴¹

La esencia de la técnica obliga a la totalidad de lo ente a presentarse como hacedero (*machen-schaft*), manipulable y disponible, y eso incluye al ser humano mismo, que también deberá ser abordado como recurso calculable. En esos términos, solamente es aquello que se presenta como presencia y recurso. En dicho contexto cabe preguntar: ¿no es el capitalismo el modo de existencia, o más bien de subsistencia, en el cual, con mayor eficacia que nunca, todo es obligado a presentarse como recurso disponible? Todo esto lo haría, además, de un modo que no se presenta como la imposición o provocación negativa de un dictador, de un programa autoritario, sino como la promesa de ganancia, beneficio y desarrollo económico, es decir, desde el enfoque de una promesa seductora. La naturaleza, el ser humano, los deseos y anhelos, los cuerpos, todo es susceptible de presentarse como mercancía y valor de cambio, y si acaso algo no puede aparecer en dichos términos, entonces es relegado a la nulidad.

88

¿Por qué, entonces, el capitalismo no figura, al menos de manera directa y crítica, en la historia de la metafísica esbozada por Heidegger? Veamos algunas figuras del acabamiento de la metafísica en la modernidad que aparecen en los *Cuadernos negros*, donde hay una confrontación explícita con dichas figuras. Desde un punto de vista cuantitativo, el bolchevismo y el nacionalsocialismo son los que reciben más menciones y señalamientos críticos. Si tomamos como referencia las *Überlegungen XII-XV*, escritas en el periodo álgido de 1939 y 1941, encontramos aproximadamente una veintena de observaciones críticas al bolchevismo (*Bolschewismus*), una cantidad cercana al nacionalsocialismo (*Nationalsozialismus*), una docena de señalamientos al americanismo (*Amerikanismus*), cerca de nueve al planetarismo (*Planetarismus*), unas seis al judaísmo (*das Judentum*) y solamente dos menciones, un tanto indirectas, al capitalismo (*Kapitalismus*). Entre esos fragmentos, merece la pena detenernos en el siguiente:

El bolchevismo (en el sentido del poder soviético despótico-proletariado) no es ni «asiático» ni ruso, sino que se encuadra en el acabamiento de una modernidad que, en su inicio, estuvo definida occidentalmente. De modo correspondiente, el «socialismo» autoritario (en las modalidades del fascismo y del nacionalsocialismo) es una forma equivalente (no igual) de acabamiento de la modernidad. El bolchevismo y el socialismo autoritario son metafísicamente lo mismo, y se fundamentan en la supremacía de la entidad de lo ente.⁴²

El pasaje es relevante porque pone en juego diversas cuestiones cruciales para nuestro planteamiento. En primer lugar, propone una equivalencia metafísica entre las diversas figuras del acabamiento (*Vollendung*)

⁴¹ Martin Heidegger, *Meditación*, p. 37.

⁴² Martin Heidegger, GA 96: *Überlegungen XII-XV* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 2014), p. 109. (La traducción es propia).

de la metafísica en la técnica moderna; en otros pasajes, las otras figuras (*Amerikanismus, Judentum, Planetarismus*) serán asimiladas también en esta equivalencia metafísica. Sin embargo, vale la pena destacar un pequeño detalle: Heidegger dice que son figuras equivalentes, más no iguales: *entsprechende, nicht gleiche*. Sin embargo, nunca especifica en qué consistirían esas posibles diferencias; el pensador alemán tiende a pasar por alto las posibles discrepancias o variaciones entre cada una de esas formas, y en más de una ocasión da a entender que poco importa cuál de ellas triunfe al final de la Segunda Guerra Mundial. Aquí podríamos cuestionarnos: ¿las diferencias concretas de esas figuras son tan fácilmente desdeñables? ¿Por qué unas son señaladas con mayor vehemencia (bolchevismo, nacionalsocialismo), mientras que otras (como el capitalismo) apenas si son mencionadas?

Es muy llamativo que, a pesar de que en esos años (1939-41), desde el punto de vista historiográfico, pero también propagandístico, el ejército alemán acumula triunfos y no parece haber una fuerza que lo detenga, Heidegger en ningún momento expresa ningún aire triunfal; al contrario, por momentos da a entender que prevé en última instancia una victoria del frente comunista,⁴³ por ejemplo, en la siguiente anotación: "El final onto-histórico de la modernidad. La señal metafísica distintiva de este final es el histórico desarrollo esencial del «comunismo» en la época del sinsentido consumado".⁴⁴ Probablemente, aunque esto es solo una especulación, al tener geográfica y materialmente más cerca la presencia de la Unión Soviética, esta captaba mayormente la atención de Heidegger, quien no parecía considerar al americanismo como un rival de peso suficiente para el bolchevismo. Inclusive, las únicas dos alusiones al capitalismo parecen estar supeditadas al bolchevismo. Veamos ambos pasajes. En el primero de ellos, el bolchevismo es descrito como un capitalismo despótico de estado, lo cual, muy a pesar de todo, podría llevar a pensar que el bolchevismo es, entonces, una especie de capitalismo, por lo que este último podría ser considerado como el género más abarcador:

El bolchevismo no es el modo de ser ruso [*das Russentum*], y así es como surge el oscuro peligro de que un nuevo y radical aseguramiento del bolchevismo (es decir, del capitalismo estatal autoritario, que no tiene nada que ver con el socialismo sentimental), provocando un despotismo de la inteligencia técnica industrial, retarde durante mucho tiempo el despertar del modo de ser ruso [*Russentum*].⁴⁵

⁴³ Un detalle que no ha recibido mucha atención es el hecho de que Heidegger mantiene en todo momento una crítica al belicismo, al cual considera un derroche inútil de vidas: "De este vacío intermedio surge la guerra, la cual no es ninguna lucha esencial, porque se libra por la nada de lo nulo", *Ib.*, p. 224. (La traducción es propia).

⁴⁴ *Ib.*, p. 149.

⁴⁵ *Ib.*, p. 134.

Cabe aclarar que en todas las *Reflexiones* el pueblo ruso es valorado positivamente por Heidegger, quien da a entender que el bolchevismo es una imposición artificiosa sobre el genuino carácter de dicho pueblo. Interesa resaltar también la equivalencia entre capitalismo estatal autoritario (bolchevismo) y su consecuencia inevitable: un despotismo de la inteligencia técnica industrial. ¿Qué pasa entonces con el otro tipo de capitalismo, el que no se presenta como estatal ni autoritario? Hasta este punto, las anotaciones de Heidegger no alcanzan para responder dicha pregunta, sin embargo, en el otro pasaje se propone la equivalencia metafísica de ambos:

¿Por qué el «mundo» angloamericano y el «bolchevismo» pertenecen a lo mismo, a pesar de la aparente oposición entre capitalismo y anticapitalismo? Porque en su esencia ambos son lo mismo: el despliegue incondicionado de la subjetividad hacia la racionalidad pura. Ahí, con la racionalidad se corresponde lo «sentimental», en movimiento contrario, aquí (en el bolchevismo) se corresponde lo insensibilizado de lo asiático.⁴⁶

Nos encontramos con una singular equivalencia metafísica que parece desprestigiar las singularidades. No obstante, el último señalamiento, que parece accesorio y superficial, podría brindar algunas pistas importantes; aunque son esencialmente lo mismo, la diferencia de superficie consiste en que el capitalismo angloamericano ha dado cabida a lo sentimental, mientras que el bolchevismo se mueve en una insensibilidad autoritaria. ¿No será, precisamente por ello, que el capitalismo alcanza al mayor grado de acabamiento de la esencia maquinadora de la metafísica en la modernidad? De acuerdo con nuestro análisis anterior, el capitalismo autoritario aún estaría definido por la lógica de una provocación negativa, mientras que el capitalismo sentimental estaría más acorde con la seducción. Para retomar los términos de Marcel Detienne, ambas formas serían, respectivamente, una expresión de una *Peithô* violenta y una *Peithô* suave. Y, si nuestras conclusiones anteriores son acertadas, el capitalismo americano, suave y seductor, cumpliría de mejor modo la esencia de la técnica que tiende al despliegue de lo positivo.

En otras palabras, el nacionalsocialismo y el bolchevismo aún supeditan todo al cálculo y racionalidad del pueblo, pero con ello han omitido de su cálculo todas las variables de la interioridad humana: los sentimientos, anhelos y deseos. En cambio, el capitalismo, que no deja de tener la misma esencia técnica, ha sabido disponer de mejor modo del interior del ser humano, ese último remanente que había permanecido incalculado, y de este modo cumpliría mejor con otros rasgos de la técnica que Heidegger también había destacado: la técnica desplegada como vivencia y desarraigo. Pero esta, que el capitalismo fuese la genuina forma de acabamiento de la metafísica, es una posibilidad que el filósofo alemán, al parecer, no consideró. De haberlo hecho, en lugar de identificar dichas cualidades —

⁴⁶ *Ib.*, p. 235. (La traducción es propia).

pensamiento calculador, beneficio económico, vivencia, desarraigo— con una específica identidad cultural, como pudo ser el judaísmo, Heidegger habría dirigido su crítica a una forma histórica concreta que hoy ha mostrado tener la capacidad de desplegarse mundialmente, de adaptarse a cualquier cultura e identidad. Es por ello que una relectura de la técnica, en clave de una se-ducción, bien podría permitir discernir los excesos interpretativos, en los que incurrió Heidegger, del potencial crítico que aún subyace en su pensamiento.

CONCLUSIONES

El principal aporte de este artículo consiste en proponer a la se-ducción (*Verführung*) como un cumplimiento más acorde con la esencia de la técnica, en lugar de la provocación (*Herausfordern*). No se trata de un añadido arbitrario, sino que corresponde de mejor modo a las reflexiones que Heidegger hizo con respecto a la técnica y a la verdad como desocultamiento. La donación del ser ocurre en el complejo acontecimiento de des-ocultamiento, con respecto al cual es preciso considerar tres momentos esenciales: el ocultamiento originario, la lucha por sacar o salir de ese ocultamiento, y lo desocultado mismo como resultado de ese proceso. Este último y tercer momento constituye lo ente desocultado, y la metafísica es todo preguntar y proceder que sólo se preocupa por lo así desocultado, olvidando con ello la pregunta por lo previo, así como por el conjunto. De acuerdo con el diagnóstico de Heidegger, la técnica es el cumplimiento de la empresa metafísica, pues lleva a término el proyecto de un dominio de lo ente, caracterizado por el predominio de lo positivo, en el sentido del *positus*, lo puesto allí delante como presente y disponible, lo cual tiende a marginar todo lo que esté asociado con la negatividad, la ausencia, el conflicto, la cuestionabilidad, la nada.

Sin embargo, uno de los rasgos esenciales de la técnica identificado por Heidegger, a saber, la provocación (*Herausfordern*) aún retiene algunos momentos de conflictividad, negatividad e imposición violenta, por lo que no estaría del todo acorde con la esencia hiperpositiva de la técnica que buscaba designar. Frente a ello, la seducción se presenta como un paradigma más adecuado, no sólo para describir a la técnica más reciente — biotecnología, inteligencia artificial, redes computacionales, entre otras—, sino como para asumir un antiguo rasgo de la *alétheia*, poco estudiado por Heidegger, a saber, la *Peithô* seductora, de acuerdo con los análisis de Marcel Detienne. Incorporar la se-ducción al pensamiento de la técnica permite dotar de una nueva actualidad a la crítica heideggeriana; entre otras posibles relecturas, se mostró la pertinencia de llevar el planteamiento de una técnica seductora al análisis que Heidegger hace, en los *Cuadernos negros*, con respecto a las formas históricas del acabamiento de la técni-

ca y la metafísica en el contexto de la Segunda Guerra Mundial: americanismo, bolchevismo, nacionalsocialismo, judaísmo. Se propuso la tesis de que el capitalismo, en lugar de una supuesta identidad cultural como el judaísmo, constituye el genuino acabamiento del pensamiento técnico. Con replanteamientos como estos, es posible emprender una relectura del pensamiento heideggeriano, la cual pueda deslindar su potencial crítico de los excesos interpretativos en los que incurrió el pensador de la Selva Negra.



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 7 Marzo de 2025
ISSN: 2448-8941

HERMENÉUTICA CRÍTICA DE LA TÉCNICA:

EXPERIENCIA Y RACIONALIZACIÓN DEL MUNDO

CRITICAL HERMENEUTICS OF TECHNOLOGY: EXPERIENCE AND RATIONALIZATION OF
THE WORLD

Alexander Tezoco Vera

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)
valex0692@gmail.com

93

RESUMEN

La presente investigación desarrolla el modo en que los fundamentos de la experiencia hermenéutica hacen frente a la planificación técnica de la vida. Pero esto no implica un rechazo a los avances tecnocientíficos, sino su confrontación toda vez que su uso nos genera consecuencias ontológicas. Para Hans-Georg Gadamer, la técnica amenaza con una racionalización de nuestra *praxis*, y el modo en que la hermenéutica hace ver estas pretensiones, pero también su inadecuación a la vida fue nombrada por este pensador como "hermenéutica crítica". Así es como ahora presentamos el despliegue de esta confrontación mediante un camino que va de *Verdad y método* a los ensayos posteriores a 1960 para mostrar el sentido crítico de la hermenéutica filosófica.

Palabras clave

Experiencia | Planificación | Racional-
ización | Lenguaje | Comprensión

ABSTRACT

The present research develops the way in which the foundations of hermeneutic experience confront the technical planning of life. But this does not imply a rejection of techno-scientific advances, but rather their confrontation as their use generates ontological consequences for us. For Hans-Georg Gadamer, technique threatens with a rationalization of our *praxis*, and the way in which hermeneutics makes these pretensions visible, but also their inadequacy to life, was named by this thinker as "critical hermeneutics". Thus it is that we now present the unfolding of this confrontation through a path from *Truth and Method* to the essays after 1960 to show the critical sense of philosophical hermeneutics.

Keywords

Experience | Planning | Rationalization
Language | Understanding

[Recibido: septiembre de 2024 / Aceptado: noviembre de 2024, pp. 93-114]

INTRODUCCIÓN

94

La hermenéutica filosófica ha sido uno de los movimientos de pensamiento que ha configurado el desarrollo del siglo XX y lo que va del XXI. Siendo así, Hans-Georg Gadamer se configura como una de las principales mentes que ha contribuido a la descripción de la experiencia hermenéutica mediante su *ópera magna*, es decir, *Verdad y método* (1960). En esta obra, que Gadamer publicó a sus 60 años, se nos presenta la tesis que indica que nuestra experiencia originaria del mundo no se encuentra en los modelos idealizados de la ciencia natural, pues la experiencia que de ella emerge corre siempre bajo el presupuesto de alcanzar conocimiento objetivo del mundo, que, en otras palabras, corresponde al dominio calculado de la naturaleza. En este sentido, la hermenéutica filosófica muestra desde su base una seria tensión entre la esencia de la experiencia y la racionalización de ella.

Ahora bien, para el filósofo alemán, la época que nos ha tocado vivir es técnica porque en ella se ha desarrollado una fuerte inclinación a la racionalización de nuestra *praxis*, es decir, asistimos al momento en que cedemos nuestro poder-hacer o capacidad de autodeterminación a la planificación tecnocientífica. Ante esto, los fundamentos de la experiencia hermenéutica buscan mostrar lo impropia que resulta la planificación técnica de la vida, pues en ella existe un ámbito que escapa a todo cálculo técnico, es decir, la historicidad. Sin embargo, esta confrontación estaría programada e implícita en *Verdad y método*, pero quedaría pendiente, para ensayos posteriores, el desarrollo explícito sobre cómo la planificación técnica tiraniza nuestra vida y qué tipo de consecuencias le implica.

Bajo este entendido, ahora presentamos dos grandes momentos de análisis, el primero comprende los fundamentos de la experiencia hermenéutica, pero teniendo como hilo conductor la diferencia entre experiencia originaria y modelos ideales de ella, análisis que se encuentran en *Verdad y método* y de los cuales se necesita para comprender el modo en que la técnica nos ha causado serias consecuencias a nivel ontológico. Estas consecuencias son analizadas en el segundo momento, a través de una serie de artículos posteriores a la obra de 1960 donde Gadamer discute de manera central con la idea de una planificación técnica de la vida, a la cual contrasta con la experiencia hermenéutica. Así, el desarrollo y articulación de estos momentos nos vienen a mostrar que la hermenéutica es crítica en tanto acusa la inadecuación entre la planificación técnica y la vida, pues, su carácter de finitud y autodeterminación solo puede ser mostrada en una estructura originaria de la experiencia.

Cabe advertir que, como buen lector de Hegel, Gadamer no presenta a la hermenéutica en su orientación crítica como un principio del cual se

derive su quehacer o como un resultado del cual habría que apropiarse, ella quiere ser comprendida en su despliegue. Por tal motivo los dos momentos de nuestro trabajo buscan mostrar la organicidad de la hermenéutica crítica en el que constantemente nuestra experiencia originaria del mundo discute con todo reduccionismo tecnocientífico. Pues Gadamer no está en contra de todo proceder científico, pero no concibe un análisis unilateral de nuestra experiencia.

I. FUNDAMENTOS DE UNA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

La tesis de Gadamer, que a su vez marca el desarrollo de la hermenéutica filosófica, se encuentra en hacernos ver que la comprensión es un modo de ser de la existencia humana que muestra el alcance de nuestra experiencia original del mundo, de la cual, incluso, bebe toda postulación científica. En este sentido, el maestro de Marburgo quiere hacer explícita una tensión entre la ciencia natural y la experiencia originaria del mundo. Pero esta tensión no busca declarar un antagonismo entre los desarrollos tecnológicos y científicos que se han visto ampliamente potenciados en nuestra época y el pensar filosófico. Ya que desde el prólogo a la segunda edición de su *ópera magna*¹, el filósofo de Marburgo expresa lo siguiente: "Si existe alguna conclusión práctica para la investigación que propongo aquí, no será en ningún caso nada parecido a un compromiso acientífico, sino que tendrá que ver más bien con la honestidad científica de admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión".² Solo un poco más adelante, nuestro autor expresa que la tensión ha de medirse bajo lo siguiente: "Lo que tenemos ante nosotros no es una diferencia de métodos sino una diferencia de objetivos de conocimiento".³ La tensión latente en la intención filosófica de Gadamer tiene la cualidad de mostrar la diferencia de modos en los que

¹ N.B.: *Verdad y método* cuenta con tres ediciones: 1960, 1965 y 1972. La segunda de ellas tiene una especial atención por Gadamer en tanto su propuesta filosófica ya ha generado una serie de debates y conversaciones. En este sentido, el prólogo a la segunda edición se convierte en una respuesta general a sus lectores, ahí Gadamer vuelve a presentar su propuesta aclarando que su propósito es ontológico. Además, se presenta una toma de distancia con una serie de malentendidos y aclara que su tema se centra en la descripción fenomenológica del comprender como un modo fundamental de la existencia humana. Asimismo, un elemento que no debe desatenderse es el apartado añadido: en esta edición aparece en el apéndice "Hermenéutica e historicismo" con la intención de explicitar, todavía más, la diferencia entre hermenéutica histórica y hermenéutica filosófica. Para la tercera edición, el prólogo es mínimo y se acentúa que solo se han introducido algunas fuentes bibliográficas, advirtiendo que la obra de 1960 debe tomar en cuenta las ampliaciones y discusiones, de manera concreta sus estudios sobre Hegel (1971).

² H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. A. Agut y R. de Agapito (Salamanca: Sígueme, 2000), p. 10.

³ *Ib.*, p. 11.

se persigue el conocimiento, es decir, la ciencia natural tiene que objetivar matemáticamente la naturaleza para así dominarla y obtener su legalidad. Sin embargo, este no es el único modo de proceder en lo que respecta a la experiencia humana del mundo.

En contraste, nuestra experiencia del mundo encuentra su estatus original en la comprensión, pues ella sucede por "[...] encima de nuestro querer y hacer".⁴ Con esto dicho, la hermenéutica deja el camino histórico de una preceptiva auxiliar ahí donde los textos fuesen oscuros y adquiere su carácter ontológico. Si esto es así, hay que apuntar brevemente que Gadamer busca diferenciar el modo de proceder de una hermenéutica clásica respecto de una propiamente filosófica. En términos generales, la hermenéutica tiene una gran historia a sus espaldas, pero ella ha sido entendida como "una praxis artificial" que implica "el anuncio, la traducción, la explicación y la interpretación, e incluye obviamente el arte de la comprensión que subyace en él y que se requiere cuando no está claro e inequívoco el sentido de algo".⁵ A lo largo de la tradición, este arte, como también le llama Gadamer, ha desarrollado una serie de preceptivas ahí donde los textos se muestran complejos en su sentido. De manera especial, en la tradición científica moderna ella adquiere "una especie de conciencia metodológica" que vine a significar lo siguiente: "No solo se posee el arte de la interpretación, sino que se sabe justificar teóricamente el mismo".⁶ Aunque el desarrollo de la hermenéutica adopta diferentes matices según quien la practique, lo que predomina es el carácter de ser una praxis artificial para una tarea determinada. Estas consideraciones cambian totalmente con el giro ontológico que Gadamer ve en Heidegger, con él, ella deja su antiguo puesto preceptivo y artificial y se convierte en un comportamiento fundamental de la existencia humana. Afirma Gadamer: "Comprender no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana".⁷ Ante esta tesis, nuestro autor tiene la tarea de mostrar el cómo de ese carácter ontológico de la hermenéutica. Para esto, recurre a la descripción de la experiencia como una dialéctica negativa donde siempre interviene la conciencia de la eficacia histórica. Veamos esto.

En la segunda parte de *Verdad y método* se nos presentan los "Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica" (*Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung*) y, dentro de estos, el análisis al concepto de experiencia. Nosotros tomamos como eje este estudio porque aquí se hace explícita la tensión entre ciencia y experiencia originaria del

⁴ *Ib.*, p. 10.

⁵ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, trad. M. Olasagasti (Salamanca: Sígueme, 2004), p. 95.

⁶ *Ib.*, p. 96.

⁷ *Ib.*, p. 105.

mundo que mencionamos arriba. Entonces, para comenzar es necesario advertir que Gadamer analiza el concepto de experiencia porque, a su juicio, ella ha caído en los extravíos ideales de la ciencia: "Por paradójico que suene, el concepto de la experiencia me parece uno de los menos ilustrados y aclarados. Debido al papel dominante que desempeña en la lógica de la inducción para las ciencias naturales, se ha visto sometido a una esquematización epistemológica que me parece recortar su contenido originario".⁸

Para Gadamer, el esquema propuesto por las ciencias naturales desatiende la historicidad subyacente a toda experiencia. Esto no sucede por una mala intención, pues "[...] el objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico".⁹ La ciencia debe eliminar cualquier nota de historicidad, pues el carácter de su validez, que a sus resultados confiere, se asienta sobre la garantía de que el conocimiento que de ella deriva puede y debe ser verificable por cualquiera, ya que "Una experiencia solo es válida en la medida en que se confirma; en este sentido su dignidad reposa por principio en su reproductibilidad".¹⁰ En consecuencia, la experiencia solo tiene un papel referido al método teleológico de la ciencia, es decir, la experiencia adquiere su valor en la medida en que ella pueda ser condición para la adquisición de conocimiento objetivo.

En contraposición con este modelo, por el cual la ciencia natural comprende la experiencia, Gadamer está en acuerdo con Husserl en lo que refiere a los análisis correspondientes sobre el hecho de que la ciencia idealiza la experiencia, en pluma propia indica: "En los últimos tiempos Edmund Husserl ha dedicado particular atención a esta cuestión, emprendiendo una y otra vez la tarea de ilustrar la parcialidad inherente a la idealización de la experiencia que subyace a las ciencias".¹¹ Gadamer, en este acuerdo con Husserl, se encuentra principalmente motivado por lo desarrollado en la *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*,¹² así, el maestro de Marburgo concede que un camino viable para el desarrollo de la originalidad de la experiencia se encuentra en la descrip-

⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 420.

⁹ *Ibid*, p. 421

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Ib.*, p. 422.

¹² N.B.: En lo que refiere a la estructura interna de *Verdad y método*, Gadamer hace explícito que su comprensión de Husserl se orienta a la lectura y análisis de *Husserliana* I, II, III, IV, VI, VII y VIII; *Logische Untersuchungen* I y II; *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*.

ción del mundo de la vida (*Lebenswelt*)¹³, pues solo a partir de ella la ciencia puede recurrir a su modelo teleológico de conocimiento del mundo. Sin embargo, Gadamer tomará distancia de Husserl toda vez que considera que el tema del ego trascendental es ya una idealización de la fluctuación original de la experiencia del mundo.¹⁴

¹³ N.B.: A Gadamer le llama mucho la atención el concepto de mundo de la vida y horizonte, porque considera que en ellos se encuentra el esfuerzo de Husserl por comprender que la subjetividad debe ser considerada como fenómeno y, entonces, ella exige ser analizada en toda la variedad de sus modos de estar dada. Sin embargo, esta investigación no puede agotarse solo por la percepción, sino que debe extenderse a los horizontes anteriores y posteriores en los que puede ser fundada. En letra de Gadamer, hay un giro por "[...] estudiar no solo las vivencias individuales de la conciencia sino también las intencionalidades ocultas, anónimas e implícitas de la conciencia, haciendo así comprensible el todo de cualquier validez óptica objetiva". Mundo de la vida y horizonte serán desarrollados en la obra de 1960 a la luz de la conciencia de la historia efectual. Lo anterior puede cotejarse ampliamente en: H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 305-318. Además, en lo que refiere a la comprensión y crítica del "mundo de la vida" puede consultarse: H.-G. Gadamer, *El movimiento fenomenológico*, trad. F. Jaran (Madrid: Síntesis, 2016), pp. 100-110. Finalmente, en la consideración de vínculos entre Gadamer y Husserl en lo que respecta a estos conceptos es sumamente importante: A. Steinbock, *Mundo familiar y mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl*, trad. R. Garcés y A. Alonso, (Salamanca: Sígueme, 2022).

¹⁴ N.B.: El análisis de la relación Husserl-Gadamer aún tiene pendiente una investigación pormenorizada, sobre todo para tematizar los alcances y límites de las incursiones gadamerianas con respecto a la fenomenología. Como es sabido, en el prólogo a la segunda edición de la obra de 1960 indica que su modo de proceder es fenomenológico en lo que atañe a las descripciones del juego y del lenguaje. Pero si atendemos que el lenguaje es el hilo conductor de la experiencia hermenéutica, y el juego es la descripción que prepara el despliegue de la conciencia de la historia efectual, la cual es de suma importancia dentro de los fundamentos de dicha experiencia al grado de ser un principio, entonces la referencia a la fenomenología se encuentra en el corazón de sus análisis. Lo cierto es que Gadamer asume que sigue a Heidegger en lo que respecta a la crítica de lo trascendental en la fenomenología y que retoma el título de "hermenéutica" de las primeras lecciones, donde se indica por "hermenéutica" una experiencia y no una metodología. Sin embargo, aunque nuestro autor guste de decir que entiende el "comprender" como modo de ser del *Dasein*, no se tematiza dónde queda el puesto de la afectividad, pues comprensión y afectividad, son un binomio que salva de caer en la noción de subjetividad moderna. Estos caminos posibles de investigación se agudizan cuando se sabe que Gadamer tiene intereses diversos y que se encuentra más cerca de Hegel que de Husserl y Heidegger. Para un seguimiento pormenorizado del problema pueden cotejarse: A. Xolocotzi, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger* (México: Universidad Iberoamericana; Plaza y Valdés, 2007), pp. 147-206; A. Xolocotzi, A. Zirián, *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología* (México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; Miguel Ángel Porrúa, 2018); H.-G. Gadamer, *La Dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, trad. M. Garrido (Madrid: Cátedra, 1980); H.-G. Gadamer, *El movimiento fenomenológico*, (Madrid: Síntesis, 2016); N. Keane, "Gadamer's Heidegger: on language and metaphysics", en *The Gadamerian Mind*, eds. T. George y G-J van der Heiden (N.Y.: Routledge, 2022), pp. 257-271; R. Dostal, *Gadamer's Hermeneutics. Between Phenomenology and Dialectic* (Evanston: Northwestern University Press, 2022), pp. 175-197.

El intento de Husserl de retroceder por la génesis del sentido al origen de la experiencia, y de superar así su idealización por la ciencia, tiene que combatir duramente con la dificultad de que la pura subjetividad trascendental del ego no está dada realmente como tal sino siempre en la idealización del lenguaje que es inherente siempre a toda adquisición de la experiencia, y en la que opera la pertenencia del yo individual a una comunidad lingüística.¹⁵

En este pasaje aparece ya la posición de Gadamer. Para él, el desarrollo temático y metódico correspondiente al ego trascendental, y el modo por el cual este tiene mundo, es ya una idealización del lenguaje que bebe de la experiencia original. Para nuestro autor, la experiencia del mundo sucede siempre ya en una comunidad lingüística, esto lo veremos más adelante, pero este pasaje cobra importancia ya que indica que el hilo conductor de la experiencia hermenéutica es el lenguaje. Ahora bien, antes de llegar a esta estación, Gadamer insiste en que el análisis del concepto de experiencia no debe caer en extravíos de modelos ideales, no obstante "Esto no quiere decir que bajo este aspecto no se haya comprendido correctamente un momento verdadero de la estructura de la experiencia".¹⁶ Esquemáticamente sostenemos que la *esencia* de la experiencia a la cual alude Gadamer se basa en tres grandes rasgos, 1) no parte del presupuesto de una generalidad dada de antemano, 2) tiene un proceso esencialmente negativo y 3) ella es un acontecer. El primer aspecto de la estructura de la experiencia, del cual se desprenden los dos siguientes, es desarrollado bajo una lectura crítica a Aristóteles. De manera concreta, el autor de *Verdad y método* pone su atención en el libro primero de la *Metafísica* y la parte final de los *Analíticos posteriores*, pues observa que en ellos se encuentra respectivamente un análisis de la unidad de la experiencia y el modo en que a esta se llega, es decir, la comprobación por inducción. Ante esto, Gadamer expresa primeramente el aspecto positivo del concepto de experiencia ganado por Aristóteles para después criticarlo y distanciarse.¹⁷

En el inicio de la *Metafísica*, Aristóteles contrasta el saber de un hombre de experiencia con el de uno dedicado a la ciencia. En este contexto, Gadamer no percibe una oposición, sino que considera dicho saber como el momento previo de todo *logos* derivado de la ciencia. Esto es, la experiencia parece apuntar a una unidad como presupuesto de todo principio científico, pues, por ejemplo, cuando el hombre de experiencia sabe que determinado medio tiene un efecto curativo, ese saber se encuentra basado en un conjunto de observaciones que apuntan a algo común (en este caso, que determinado medio produce cura a determinado malestar). En este sentido, "[...] la experiencia no es la ciencia misma", porque "la ciencia

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 422.

¹⁶ *Ib.*, p. 425.

¹⁷ N.B.: Gadamer sigue de cerca los análisis del Estagirita en: *Meta.* 981a-982a y *An. Post.*, 100a-100b.

sabe por qué, en virtud de qué razón tiene este medio su efecto curativo".¹⁸ Sin embargo, lo que interesa a Gadamer de Aristóteles es que, si bien la experiencia no es la ciencia, esta requiere de una unidad observada y lograda por la primera. Ahora bien, la unidad de toda experiencia tiene su correlato en las posibilidades humanas, es decir, la unidad puede ser tal porque existe un modo de retener lo común de las observaciones singulares, la memoria (*mneme*). Al respecto indica Gadamer, "Salta a la vista la escasa claridad que proyecta este tratamiento sobre la relación entre experimentar, retener, y la unidad de la experiencia que producirían ambas cosas".¹⁹ Así, sin la posibilidad de retener lo común de las observaciones singulares sería imposible anticipar lo experimentado en una situación similar, es decir, la planeación.

Hasta este momento el maestro de Marburgo está en acuerdo con Aristóteles. Sin embargo, considera que el Estagirita se encuentra preso del modelo teleológico, en la medida que sus análisis tienen el diseño preparatorio para la unidad de la ciencia, es decir, el saber de principios. La consecuencia de lo anterior se encuentra en considerar que la experiencia es plana o unilateral, todo lejos de esto, la unidad de la experiencia no sucede exclusivamente por inducción, para Gadamer, ella ocurre por el constante derribamiento de anticipaciones creadas por la retención de las observaciones. Esto es, regresando al ejemplo, la observación general de que determinado medio sirve para aliviar un específico malestar no puede ser concebida solo por la suma llana de elementos singulares, lo que falta agregar es que en ese encuentro de individualidad y retención hay un constante des-tipificar lo asegurado, de derribar las certezas concebidas, en otras palabras, la introducción de la negatividad. En pluma de Gadamer:

Y cuando se considera la experiencia solo por referencia a su resultado se pasa por encima del verdadero proceso de la experiencia; pues éste es esencialmente negativo. No se lo puede describir simplemente como la formación, sin rupturas, de generalidades típicas. Esta formación ocurre más bien porque generalizaciones falsas son constantemente refutadas por la experiencia, y cosas tenidas por típicas han de ser destipificadas. Esto tiene su reflejo lingüístico en el hecho de que hablamos de experiencia en un doble sentido, por una parte como las experiencias que se integran en nuestras expectativas y la confirman, por la otra como la experiencia que se hace.²⁰

Con esto, nuestro filósofo quiere resaltar que la negatividad acompaña siempre el modo en que hacemos experiencia de algo. Ciertamente es que la retención de casos individuales produce una unidad por medio de nuestras expectativas, pero estas siempre están sometidas a su refutación, incluso, las expectativas, que ya reflejan cierta unidad pasaron por un momento

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 426.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 428.

de negatividad, para así conformarse como algo asegurado provisionalmente. En este sentido, la estructura de la experiencia no parte de un presupuesto de generalidad dado de antemano, que solo deba confirmarse. La experiencia surge en nuestro contacto con el mundo, pero sin una finalidad previamente definida, por ello "[...] la experiencia tiene lugar como un acontecer del que nadie es dueño, que no está determinada por el peso propio de una u otra observación, sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera realmente impenetrable".²¹ Sin esta generalidad previamente dada, el tener experiencia implica un constante defraudar proyecciones o expectativas pues ella "solo se adquiere a través de decepciones".²² Cuando estas decepciones no amenazan la unidad retenida de nuestras observaciones y anticipaciones, algo se convierte en experiencia. Así, ella, se vuelve parte de alguien. Entonces, la experiencia no parte de una generalidad dada de antemano, la unidad dada por la experiencia, que puede devenir en ciencia, es lograda por la negatividad, que derriba las tipificaciones falsas y conserva lo confirmado por el objeto con el que se hace experiencia. Lo cual indica en todo momento que hacer experiencia de algo es un acontecer, no se tiene algo previamente estipulado, pues ella "[...] surge con esto o con lo otro, de repente, de improviso".²³

Ahora bien, si la experiencia tiene en su estructura la negatividad, es decir, la des-tipificación de lo considerado verdadero, ella no puede ejecutarse en abstracto. Todo lo contrario, la experiencia marca el carácter finito de quien la hace. Es decir, la negatividad no puede elevarse hasta el infinito, pues quien la ejecuta se encuentra en una determinada situación y con una finitud incluso existencial y corporal. Aquel que observa que determinado medio alivia un malestar puede estar dispuesto a confirmar o defraudar su observación siempre y cuando el malestar sea soportable o, incluso, se viva. Con esto, lo que se resalta es que el hacer experiencia de algo no puede desprenderse de la situación finita en la que se encuentra el que experimenta, la más clara, la existencia propia. Por tales razones indica Gadamer: "La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentra su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora".²⁴ En consecuencia, la esencia de la experiencia responde a una estructura, de la cual se obtiene como resultado el carácter de la finitud. Para Gadamer, el análisis de la experiencia debe permitirnos comprender su finitud.

Sumando, hay que recordar que Gadamer quiere tematizar el modo de ser de la experiencia hermenéutica y, si ella misma es experiencia, debe responder a la estructura originaria que ya se ha develado. Reiterando, a

²¹ *Ib.*, p. 429.

²² *Ib.*, p. 432.

²³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 428.

²⁴ *Ib.*, p. 433.

los ojos de nuestro autor el concepto de experiencia ha sido analizado, en mayor medida, con relación al conocimiento que de ella se puede obtener. Sin embargo, él insiste en que la experiencia implica una doble dimensión, por una parte, el modo en cómo la hacemos y, por otra, la unidad derivada de ella, que llamamos propiamente tener experiencia.

Con todo, hemos concluido que el hacer experiencia nos pone delante de nuestra finitud e historicidad. Siendo así, el autor de *Verdad y método* quiere tematizar que la experiencia hermenéutica cumple con esta estructura, es decir, la experiencia hermenéutica muestra la finitud de la existencia humana y el modo en como hacemos experiencia toda vez que comprendemos. Veamos esto. La hermenéutica muestra que la experiencia que nosotros hacemos tiene su rasgo de historicidad porque nos encontramos en la tradición.²⁵ Ella se encuentra en la lingüisticidad de nuestras costumbres, anticipaciones ante el mundo, valores y prioridades. Así, el lenguaje no es una herramienta que apunta unilateralmente a las cosas, ni mucho menos un objeto para conocer el mundo. Más bien, en el lenguaje se hace presente nuestro vínculo entre lo que llamamos yo y mundo. Con razón "Lo dicho nunca posee su verdad en sí mismo, sino que remite, hacia atrás y hacia adelante, a lo no dicho".²⁶ Por esto decimos que somos lenguaje, porque vivimos siempre en él y este nos dota de un esquema para entendernos ya estando siempre en el mundo. En él navega nuestra familiaridad y nuestro estar en casa, que al mismo tiempo no es nuestro, sino que recoge la voz del pasado y que llega hasta nosotros por la costumbre, el buen juicio, la literatura, la música, el arte, la religión, entre más cristalizaciones que representan la unidad de experiencias que intervinieron ahí donde algo del mundo interpelaba y al afianzarse la experiencia, esta permitió anticiparse a lo aún no presente de la situación y, así, transformarse en un saber que viaja hasta nosotros, nos familiariza y nos forma siempre que nos comprendemos y actuamos en el mundo.²⁷ Por esto afirma el alemán:

En todo nuestro pensar y conocer, estamos ya desde siempre sostenidos por la interpretación lingüística del mundo, cuya asimilación se llama crecimiento, crianza. En este sentido el lenguaje es la verdadera huella de nuestra finitud.

²⁵ N.B.: La tradición ha sido uno de los conceptos más polémicos y de debate dentro de la hermenéutica, prueba de ello es el conocido intercambio de ideas entre Gadamer y Habermas. Sin embargo, los ataques directos al concepto de tradición se derivan de una comprensión unilateral o parcial de ella. Si bien Gadamer indica que hay diversos modos de relacionarnos con ella, el modo más conocido y explotado es el de la tradición como una autoridad que nos condiciona. En este registro, nos sigue pareciendo importante el análisis que realiza Marcelino Arias en lo que respecta a los modos de vincularnos con la tradición. Puede consultarse: M. Arias, *La universalidad de la hermenéutica ¿Pretensión o rasgo fundamental?* (México: Fontamara, 2010); M. Arias, "Relaciones con la tradición: un diálogo en construcción permanente", en *Gadamer y las humanidades II*, coords. R. Alcalá y J. Reyes (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007), pp. 97-105.

²⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 151.

²⁷ N.B.: En esta tesis Gadamer sigue a Aristóteles desde *Política*, 1253a.

Siempre nos sobrepasa. La conciencia del individuo no es el criterio para calibrar su ser.²⁸

El lenguaje es la presencia de nuestra finitud porque nuestro saber del mundo nunca empieza desde cero, sino que en todas las anticipaciones y proyecciones de nuestra existencia se encuentra la voz de la tradición. En ella se encuentra la unidad de la experiencia de aquello que nos es útil, benéfico o dañino. La experiencia del pasado llega a nosotros cada vez que nos encontramos en el lenguaje. Sin embargo, esto no quiere decir que seamos pasivos o totalmente determinados por ella, pues como sugiere el siguiente pasaje: "Si forma parte de la esencia de la tradición el que solo exista en cuanto que haya quien se la apropie, entonces forma parte seguramente de la esencia del hombre poder romper, criticar y deshacer la tradición".²⁹ Esto sucede constantemente cuando, por ejemplo, nos encontramos con un texto. Su sentido nos habla, pero siempre es traído para nosotros desde nuestras expectativas. La tradición no implica que la experiencia tenga algo dado de antemano, pues ella orienta nuestro observar y retener, pero no los conduce hacia un conocimiento objetivo determinado, incluso, aun cuando la tradición nos orienta ella puede ser deshecha. Esto no es más que la negatividad, derribar lo dado por típico. Así, la experiencia hermenéutica no es más que la muestra del acontecer de la tradición.

Sin embargo, nuestra época marcada por la ciencia impulsa un reto para nuestra experiencia originaria del mundo. No porque la ciencia trabaje idealmente nuestra experiencia, sino porque la racionalización proveniente de ella produce una fuerte tensión con la tradición. El cálculo homogéneo de las necesidades humanas amenaza con dejar fuera de juego la voz de la tradición. Para Gadamer, este tipo de racionalización es propiamente la que debe ser nombrada técnica. Veamos esto.

II. EXPERIENCIA HERMENÉUTICA Y CRÍTICA DE LA TÉCNICA

La intención de haber recorrido los fundamentos de la hermenéutica, a través de la *esencia* de la experiencia, se encuentra en reconocer el modo en que la técnica la racionaliza, es decir, la planifica. Para Gadamer, y es ahora lo que tematizaremos, la gran amenaza de la técnica se encuentra en asumir ciegamente que solo por medio de ella se llegaría a una correcta planificación del futuro de nuestras vidas.

Como hemos desarrollado arriba, Gadamer sitúa a la experiencia hermenéutica en su carácter ontológico y no en su preceptiva metódica e histórica de interpretación de textos. Para Gadamer, la experiencia hermenéutica es un modo fundamental de nuestra existencia. Sin embargo, él

²⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método* II, p. 149.

²⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 20.

da un paso más al resaltar el modo en que puede confrontarse la experiencia hermenéutica con la planificación proveniente de la técnica.³⁰ Así, en la obra de 1960, ya en el epílogo, Gadamer sostiene: “En realidad lo que nos plantea la experiencia hermenéutica es un problema filosófico: descubrir las implicaciones ontológicas que existen en el concepto «técnico» de la ciencia y lograr el reconocimiento de la experiencia hermenéutica”.³¹ No obstante, el desarrollo explícito de este problema tendría que ser reconstruido a partir de los artículos posteriores a *Verdad y método*. En 1966, el filósofo alemán desarrolla el tema de las implicaciones de la técnica contemporánea en un artículo titulado *Über die Planung der Zukunft (Sobre la planificación del futuro)*.³² En este texto, el maestro de Marburgo apunta a que la gran implicación ontológica de la técnica se encuentra en que ella pretende el dominio de la organización social de la existencia humana.

No es una exageración afirmar que, más que el progreso de las ciencias es la racionalización de su aplicación técnico-económica lo que ha originado la nueva fase de la revolución industrial en la que nos encontramos. Creo que no es el insospechado incremento en el dominio de la naturaleza, sino el desarrollo de métodos de control científicos para la vida de la sociedad lo que marca el rostro de nuestra época. Solo así la marcha victoriosa de la ciencia moderna iniciada con el siglo XIX pasa a ser el factor social predominante.³³

Este pasaje nos permite comprender lo que Gadamer quiere acentuar de la técnica. Su preocupación no está en el orden fáctico del uso constante de ella, sino en aquello implícito (de su uso) que se impregna en nuestra comprensión del mundo. Ya en 1981, dice: “Quien utiliza la técnica—y, ¿quién de nosotros no lo hace?— se familiariza con su funcionamiento y, con ello, a través de una renuncia primaria de libertad con respecto a su propio

³⁰ N.B.: En el epílogo que Gadamer introduce para su tercera edición (1972), una vez que ha podido recoger el balance de su *ópera magna* y de sus complementos, observa que su hermenéutica filosófica ha desarrollado tres grandes focos de apropiación y discusión: “la hermenéutica jurídica, la hermenéutica teológica, la teoría de la literatura y la lógica de las ciencias sociales” *Ib.*, 649. En lo que respecta a las apropiaciones y desarrollos en estas líneas de investigación ilustran los trabajos de: M. Aguilar, *Confrontación crítica y hermenéutica* (México: Fontamara, 1998); M. Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer* (México: Paideia, 2005); además de reconocer el trabajo de Carlos B. Gutiérrez.

³¹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 649.

³² N.B.: Nuestra hipótesis de trabajo se basa en que Gadamer resalta las implicaciones ontológicas de la técnica en este artículo, en años siguientes él amplía el esquema aquí propuesto. Por ejemplo, la descripción de *praxis*, la profesionalización de la vida, el estatuto modélico de la medicina como aquella parte de la ciencia que no se deja determinar solo por la idea de racionalización y la posibilidad de una ética práctica que tenga en cuenta la solidaridad. En el desarrollo de esta sección nos valemos de algunos de estos trabajos, pero para un estudio pormenorizado sugerimos consultar lo recogido en el tomo IV de las *Obras completas*.

³³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 153.

poder-actuar, llega al goce de estas sorprendentes comodidades y alcances que nos facilita la técnica moderna".³⁴ Antes de avanzar hay que mencionar que para nuestro autor no hay una sinonimia entre ciencia y técnica, para él la técnica es una consecuencia del modo de proceder de la ciencia moderna. El maestro de Marburgo comprende que "El fundamento de la ciencia moderna es —en sentido muy nuevo— la experiencia, pues, a partir de la postulación de la idea de un método de conocimiento, el ideal de la certeza se convierte en la medida de todo conocimiento. Solo puede tener valor de experiencia lo que puede someterse a control".³⁵ En este sentido, aquí ya no hablamos de la esencia de la experiencia, sino del valor agregado a ella dado por la ciencia, esto es, que se puede aislar, someter a observación y verificación con la finalidad de obtener sus leyes causales, las cuales son preelaboradas matemáticamente. Con este valor agregado, se logra un sobreponerse ante la naturaleza o el objeto de investigación, el conocimiento de ello le permite a la ciencia intervenir con un "poder-hacer", es decir, con técnica.³⁶

La técnica refiere a ese poder-hacer, a la posibilidad de intervenir con conocimiento en los fenómenos de la naturaleza, del universo, de la materia, de la energía, de la misma composición humana y traer a existencia aquello que antes no se encontraba en la naturaleza. Lo cierto es, como dice Gadamer, que no todos intervenimos, en sentido estricto, con ese poder-hacer, el que lo hace es el profesional.³⁷ Sin embargo, este conocimiento también tiene su distribución general, casi siempre solo en el uso de las aplicaciones de la ciencia. Por ejemplo, día a día hacemos uso de las ondas electromagnéticas en nuestros dispositivos con *wifi*, pero pocos sabemos de sus principios, su intervención en el mundo y su relación con el problema que estas introdujeron al abrir el camino hacia el estudio de la velocidad de la luz y su carácter absoluto. En el uso de estas va también una discusión con Galileo, Newton y, más reciente a nosotros, Einstein.

Si esto es así ¿de qué manera nos relacionamos con la técnica? Aunque nuestra vinculación con ella, la mayor de las veces se encuentra en su uso, Gadamer acentúa que ahí hay *implicaciones ontológicas*. Como vimos en el pasaje de arriba, el uso de la técnica nos crea familiaridad con ella, pero el escritor alemán asevera que en esa familiaridad de uso se encuentra una renuncia primaria de nuestra libertad. De esta manera, nuestro autor estaría apuntando que le cedemos a la técnica el control de nuestra *praxis*. Analicemos esto. En lo que refiere a este último concepto, el de Marburgo sigue a Aristóteles, pues reconoce de él que "*praxis*" refiere a "[...] la forma

³⁴ H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, trad. E. Garzón (Barcelona: Alfa, 1981), p. 43.

³⁵ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, trad. N. Machain (México: Gedisa 2004), p. 17.

³⁶ Cfr. H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, pp. 13-14.

³⁷ Cfr. *Ib.*, p. 31.

de comportamiento de los seres vivos en su más amplia generalidad".³⁸ En otras palabras, *praxis* designa "la realización de la vida".³⁹ Pero nuestra forma de realizarla guarda una notable peculiaridad, ella nos sobrepone a la avidez natural.⁴⁰ Los seres humanos no vivimos determinados por el entendido de lo que causa placer, para buscarlo y lo que produce dolor, para evitarlo. Hay algo más, "Solo los seres humanos poseen, además, el *logos* que los capacita para informarse mutuamente sobre lo que es útil y lo que es dañino, y también lo que es justo y lo que es injusto".⁴¹ Este *logos* no refiere preferentemente a la razón, sino al lenguaje y, en él, se encuentra la posibilidad de alcanzar conceptos comunes y comunicar la familiaridad de los vínculos entre sociedad. Así, este sentido común (*sensus communis*) permite anticipar lo que aún no es real y planificar el futuro. Solo así aparece el sujeto político-práctico. Es decir, realizamos nuestros objetivos, nuestros fines, no movidos solo por el placer y el dolor, nuestros objetivos se encuentran mediados por la moralidad de nuestras tradiciones en las que siempre habitamos y conforman nuestro estar en casa, en ellas se encuentra el reconocimiento de nuestra comunidad y sus exigencias, en otras palabras, el *sensus communis*. Nuestro actuar es político en la medida en que nos encontramos siempre vinculados a este sentido común, en palabras de Gadamer, "El saber lo que es útil o nocivo no es deseable en sí, sino en referencia a otra cosa que aún no existe, pero le sirve a uno para ejercer su actividad. Se establece, pues, aquí como nota característica del hombre una superioridad sobre lo actual, un sentido de futuro".⁴² Esto quiere decir que esa familiaridad concomitante a nosotros no nos determina, sino que nos orienta en la proyección de nuestras acciones. A esta capacidad, y según la interpretación de Gadamer, los griegos la denominaron *phronesis*. Como vemos, nuestra *praxis* no refiere a una entrega radical a la

³⁸ H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, p. 61.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ N.B.: Hace falta un estudio pormenorizado de la forma en que Gadamer habla de este sobreponerse con el concepto de *Bildung* en donde sigue muy de cerca a Hegel. Al respecto, Hegel asumía que este concepto representa el movimiento de alcanzar reglas generales al romper la inmediatez propia. Por ejemplo, un diabético ejerce un movimiento de generalidad al romper su apetencia inmediata hacia lo dulce, esta ruptura y proceso permitiría la creación de una regla general; que en este caso sería el cuidado de la salud. Una autocreación que no remite únicamente al mundo propio del individuo, sino a la posibilidad de romper o poner en suspenso lo ya dado como familiar. Estas analogías pueden cotejarse en la sexta parte de la *Fenomenología de espíritu*, titulada "El espíritu". Traducido por Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México: Fondo de Cultura Económica, 2017; también el análisis filológico y filosófico de Michel Espange al concepto de "Bildung" en *Vocabulario de las Filosofías Occidentales. Diccionario de los intraductibles*. Vol I. Barbara Cassin (directora): Traducido al español bajo la coordinación de María N. Prunes; México: Siglo XXI Editores; Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad Autónoma de Sinaloa; Universidad Anáhuac; Universidad Panamericana; Universidad de Guadalajara, 2018, pp. 211-223.

⁴¹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 145.

⁴² *Idem*.

avidez natural, sino a sobreponerla. Esto solo es logrado en la familiaridad de nuestra comunidad, la cual nos orienta para actuar, sin embargo, todo esto se encuentra oscurecido y suplantado cuando la técnica nos hace olvidar el sentido de *praxis*, *phronesis* y *sensus communis* por el frío concepto de inteligencia. Tematicemos esto.

En 1963, años antes de que Gadamer reflexionara sobre las implicaciones de la técnica en la planificación del futuro, ya había expuesto, en una conferencia, el modo en que una visión técnica del mundo invade incluso nuestra comprensión de la inteligencia, aquello que consideramos nuestra más amplia diferencia con los mundos no humanos. En esta conferencia titulada *Philosophische Bemerkungen zum Problem der Intelligenz* y dictada para la Asociación Alemana de Psiquiatría, se presenta que el concepto de inteligencia se encuentra delimitado únicamente por su sentido formal, ella refiere únicamente a "[...] una capacidad no definida por lo que se es capaz de hacer, es decir, no definida por el comportamiento del individuo respecto a determinados contenidos del pensamiento".⁴³ En otras palabras, la inteligencia es un poder-hacer abstracto. Esto genera amplios problemas en el modo de comprender la existencia humana, ya que este rasgo distintivo del ser humano se acerca más al entendido de una herramienta, que de una realización de vida. En esta conferencia, Gadamer insiste que el concepto de inteligencia no tiene un desarrollo formal en los griegos, en cambio, en el mundo latino ella designa a una forma de comprensión elevada para la formación y el uso de conceptos. Lo más cercano a esta idea sería el *nous* griego. No obstante, a nuestro autor le interesa acentuar lo desarrollado por Aristóteles, ya que ahí hay una notable distinción con cualquier intento formal de comprender la inteligencia, pues, para el de Estagira, lo que ahora llamamos inteligencia no puede separarse del modo general en que la vida se realiza. Así, habría que comenzar acentuando que la vida no solo se encuentra en los seres humanos sino también en los animales y las plantas. En hombres y animales se encuentra la *phronesis* como la capacidad de previsión, así sostiene el de Marburgo:

Aristóteles, por ejemplo, afirma que determinados animales, también tienen, evidentemente *phronesis*. Piensa, sobre todo, en las abejas, en las hormigas, en los animales que hacen acopio para el invierno y que, por lo tanto (desde un punto de vista humano), conocen la previsión, lo cual implica tener un sentido del tiempo. Sentido del tiempo... esto es lo colosal. Pues no solo significa una elevación del conocimiento: la previsión, sino también asignarle un estatus fundamentalmente distinto: la posibilidad de detenerse antes de perseguir un objetivo inmediato, para entregarse a otra meta más remota y más fija.⁴⁴

Lo que llama la atención en la observación de Gadamer —y haciendo abstracción de los otros modos en que se realiza la vida y el posible sentido

⁴³ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, p. 59.

⁴⁴ *Ib.*, p. 61.

del tiempo en ellos— es la posibilidad de detenerse ante los fines perseguidos y evaluarlos. Esto marcará la gran diferencia de nuestra *praxis*. Aquí no solo hay aseveraciones sobre el modo en que nos realizamos como humanos, sino también la importancia del sentido moral que nos atraviesa. Las observaciones de esta conferencia indican que nuestro modo de realizar la vida implica, entonces, dos dimensiones, por una parte, el “hallazgo de los medios para realizar ciertas tareas”, pero también “la capacidad de determinar esos fines y la responsabilidad adoptada en ellos”.⁴⁵

Así, el desarrollo de nuestra *praxis* no implica solo un poder-hacer, sino la distancia sobre este y la consideración sobre lo que es posible poder hacer en una determinada situación. Esto no es más que el carácter de finitud de la *esencia* de la experiencia. El poder-hacer de nuestra *praxis*, no se reserva al nivel individual de quien pone en marcha esta capacidad, sino que implica siempre “una determinación del contenido”.⁴⁶ Esta determinación es el *sensus communis* que —nuestro filósofo destaca en *Verdad y método* siguiendo el humanismo de Vico— viene a indicar que todo plan o persecución de metas involucra la convención social. El sentido normativo también es parte de la familiaridad dada por el *logos*. Con esto dicho y, en vinculación con *Verdad y método*, cobra más sentido lo que se dice ahí desde las primeras páginas:

Lo que a nosotros nos interesa aquí es lo siguiente: *sensus communis* no significa en este caso evidentemente solo cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto. La formación de tal sentido común, sería, pues, de importancia decisiva para la vida.⁴⁷

Ahora bien, la capacidad humana llamada inteligencia, tras la incidencia de la ciencia moderna, no parece reflejar este amplio sentido expresado en una doble dimensión. Ella parece referir más al poder-hacer humano sin importar cuál sea el fin que se le presente. Solo hay una abstracción de ese poder-hacer. La inteligencia se vuelve, entonces, un instrumento. “La inteligencia sería un instrumento especial porque es decididamente universal y no está limitado a un uso específico ni se presta solo para ese uso específico”.⁴⁸ Ella podría encaminarse al dominio de la naturaleza o al conocimiento de cualquier región de la vida con la firme finalidad de asegurar con certeza lo conocido. Así, la inteligencia, entendida como un poder-hacer de carácter universal para intervenir en la naturaleza y sacar de ella lo que antes no existía, se convierte en el sello de garantía de la técnica. Nuestra

⁴⁵ *Ib.*, p. 62.

⁴⁶ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, p. 63.

⁴⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 50.

⁴⁸ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, p. 59.

familiaridad en su uso es tal porque la concebimos como fruto de la inteligencia humana, darle a ella las riendas de nuestra determinación práctica no suena algo fuera de lugar ya que ella se encuentra garantizada por la misma capacidad humana. A este conjunto de ideas es lo que Gadamer ha nombrado racionalización de la vida, a saber, el conceder nuestra libertad al uso técnico.

Continuando con el orden de ideas, el autor alemán también asevera que nuestra familiaridad con la técnica, a tal grado que le concedemos la auto-determinación de nuestra praxis, no es del todo ciega, pues, ahora más que nunca, experimentamos las consecuencias de su uso. A la letra se indica: "El problema de la defensa del medio ambiente es la expresión visible de esta expansión totalizadora de la civilización técnica. Esto plantea a la ciencia evidentes problemas, de creciente envergadura, que se ve obligada a encarar ante la opinión pública".⁴⁹ En el uso de la técnica va una doble dimensión, por una parte, la comodidad que ella brinda genera una donación de nuestra libertad a su poder-hacer, pero por otra experimentamos el peligro de nuestra aniquilación justo porque al donar nuestra libertad ya no contemplamos la viabilidad de los fines o la finitud de nuestra existencia, de nuestra praxis.⁵⁰ Sin embargo, aunque esta situación límite está presente para nuestras vidas, lo que nuestro mundo tecnificado propone es la coexistencia a estas circunstancias.

Para decirlo con la conferencia de 1966, ahora nuestra existencia se encuentra junto con el riesgo de nuestro medio ambiente, de la aniquilación, incluso, de nuestros recursos y de las invenciones que podrían terminar con todo lo desarrollado por la humanidad, prueba de ello son las armas nucleares. Así, la planificación del futuro parte de la premisa de que todo proyecto debe conservar la coexistencia de lo desarrollado por la tecnología y la coexistencia humana. En este sentido, la economía y la política estarían centradas en tareas formales: para la primera, la búsqueda del bienestar general y, para la segunda, evitar la autodestrucción general.⁵¹ Aunque estos principios generales pudieran expresar cierta orientación en un mundo tan diverso, para el alemán solo se evidencia incertidumbre, así puede cotejarse:

Y habrá que preguntar aún más radicalmente si la cientificación de nuestra economía y de nuestra vida social —piénsese en investigación de la opinión pública y en la estrategia de su formación—, no ha incrementado o, al menos,

⁴⁹ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, p. 19.

⁵⁰ N.B.: En este registro, Klaus Held analiza el poder-hacer de la técnica en esta doble dimensión, en el "placer" que provoca su uso y en el "desgano" que surge por las consecuencias irreversibles para nuestra vida. La diferencia de tratamiento se encuentra en el abordaje de la serenidad heideggeriana. Para su consulta véase: K. Held, "La serenidad como virtud de la época de la técnica", trad. A. Rocha, en *La técnica ¿orden o desmesura?*, en coords. A. Xolocotzi y C. Godina (México: VR, 2009), pp. 15-18.

⁵¹ Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método* II, p. 154.

evidenciado la inseguridad sobre los últimos fines, es decir, sobre el contenido del auténtico orden mundial. Al convertir por primera vez la configuración de nuestro mundo en objeto de planificación científicamente elaborada y controlada, esa científicación no hace sino encubrir la incertidumbre sobre el criterio del orden.⁵²

El punto nodal de esta incertidumbre tiene su base en la práctica de una inmanencia científica y técnica, pues en una época como la nuestra el profesional o experto de la ciencia ofrece las posibilidades de ella, pero si alguien apela a la viabilidad de estas se recurrirá a la ciencia misma.⁵³ Por ejemplo, los desarrolladores de inteligencia artificial ofrecen las grandes ventajas de procesar información con gran rapidez, pero cuando se pregunta por los desplazamientos de trabajo que puede generar la aplicación de esta, la cuestión se traslada al ámbito de las estadísticas o de la psicología social. En la educación esto ya es un problema, el uso de la inteligencia artificial pone un reto a los docentes y su labor, algo que requería ser enseñado en una semana puede ser adquirido, aunque no explicado, comprendido o dialogado, en unas horas. Pero la cuestión por el estatuto del docente ante las posibilidades de la inteligencia artificial es elevada al modo en que esta puede contribuir a la educación, toda vez que el docente tiene una labor que trasciende la transmisión de información.

Gadamer menciona que el modo de buscar una planificación del futuro bajo estas premisas abre la puerta a una civilización técnica unitaria: “La creencia de un hombre adaptado a la civilización técnica, que aprende a utilizar un lenguaje civilizado igualmente unitario —y el inglés lleva ya dominio de adoptar este papel—, podría facilitar sin duda el ideal de una administración mundial científica”.⁵⁴

El lenguaje unitario pone sus bases ahí donde se unifica que el poder-hacer de la técnica tiene la posibilidad de dirigir todas las regiones de la vida humana. En consecuencia, las viabilidades de nuestra praxis parecen cederse a la administración tecnocientífica. De esto deja prueba la inmanencia de la ciencia en la que vivimos y mencionamos arriba. Ella genera la carencia del buen juicio. En 1972 aparece un artículo titulado *Theorie, Technik, Praxis* donde el maestro de Marburgo ofrece una regla general a este tipo de comportamiento:

El individuo es incorporado, con una determinada función, a un todo empresarial mayor. Tiene una función bien prevista dentro de la organización —altamente especializada— del trabajo moderno, pero, a la vez, carece de una orientación propia respecto de ese todo. En general, se cultivan las virtudes de la acomodación y el ajuste a esas formas racionales de organización, y se dejan de lado la independencia de juicio y acción. Esta característica se basa en el desarrollo de la civilización moderna y se puede formular como regla general: cuanto más

⁵² *Ib.*, pp. 156-157.

⁵³ Cfr. Gadamer, *Verdad y método* II, p. 157.

⁵⁴ *Ib.*, p. 165.

racionales son las formas de organización de la vida, tanto menos se practica y se enseña el uso individual del sentido común.⁵⁵

En un mundo donde la división del trabajo profesional inunda las regiones de nuestro poder-hacer, cada vez hay menos dominio del buen juicio. Este refleja el *sensus communis* en el que se compacta la comunidad, donde nos formamos y, por él, no todo lo viable por la ciencia puede hacerse. Parte de nuestra autodeterminación implica la viabilidad de los medios y los fines, que siempre se encuentran acotados a la voz de la común y familiar. Esta posibilidad no puede venir ni suplirse por el poder-hacer de la técnica, pues en ella solo hay un hacer unificado que pierde de vista la dimensión moral de la vida. Un ejemplo muy claro lo encontramos en el campo de la medicina, lo cierto es que hoy en día vivimos más, porque hay más posibilidades de determinar enfermedades y tratarlas, pero también porque las condiciones sociales de hoy son más salubres que en otros tiempos. Sin embargo, parece indicarse que a más poder-hacer sobre nuestra salud y nuestro cuerpo, no hay mayor tranquilidad y goce de la vida, todo lo contrario, se asoma mayor preocupación por estar sano y en forma, lo cual, también genera un desequilibrio en la salud.⁵⁶

La inmanencia que produce la ciencia y la técnica con su aseguramiento certero de experiencia comprobada no basta para la determinación de nuestra praxis. Se requiere un saber que nos ponga distancia ante todo lo posible que de ellas se desprende y nos vincule a la vida situada. De hecho, esto sucede así y la medicina seguiría en el ejemplo. Como bien hemos dicho, hoy las condiciones para determinar y tratar una enfermedad son más amplias y certeras que en otro tiempo, los tratamientos son cada vez más amplios y las condiciones para preservar la vida son mucho mayores. Pero justo en esto último Gadamer observa que el objetivo de la medicina no se trata solo de un poder-hacer, sino de un restablecimiento del equilibrio, y para ello se requiere de buen juicio, es decir, de una toma de distancia frente a todo lo que se puede hacer y deliberar ante los fines y los medios. Un ejemplo muy claro se presenta cuando la vida ha llegado al extremo de que se depende totalmente de artefactos que cumplen con la función que los órganos deberían hacer, sin embargo, ya no pueden más. Ahí, la vida se decide por encima del poder-hacer técnico. Otro ejemplo se nos presenta cuando el tratamiento a un paciente puede seguir hasta el último momento, aun cuando se tiene por sabido que la muerte llegará, ahí hemos observado como las altas voluntarias se justifican por pasar los últimos momentos en casa y en compañía. En estos casos y en muchos más puede observarse como hay una deliberación por encima de las viabilidades técnicas.⁵⁷

⁵⁵ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, p. 30.

⁵⁶ N.B.: Esta tesis se encuentra magistralmente desarrollada y recurriendo a la tradición de la medicina en: R. Porter, *The greatest benefit to mankind*, (Fontana Press, 1999).

⁵⁷ Cfr. H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, pp. 34-35.

El maestro de Marburgo no exige la creación de un saber nuevo por el cual deba regirse la acción técnica, es decir, la racionalización del mundo. Todo lejos de esto, Gadamer insiste que este saber está ya con nosotros, este saber que hemos llamado buen juicio, *sensus communis*, no es otro que el de la tradición, pues en ella navega la comprensión del mundo desde su carácter propiamente humano y no artificial. La tradición, como esa voz del pasado que actúa en nosotros nos indica aquello que es necesario preservar, aquello que hay que cuidar a toda costa. Con el saber de la tradición no se trata de un rechazo romántico de la ciencia y un aseguramiento del pasado que sabe hacer mejor las cosas, sino de la ruptura del poder-hacer técnico hacia la deliberación de algo viable. Como hemos dicho, la tradición viaja en nuestra lingüisticidad y ella nos dota de un esquema del mundo, la lengua que hablamos nos dota de una familiaridad con lo todavía viable.

No obstante, lo que define las convicciones de las personas y lo que influye en ellas por los mil caminos de la educación directa e indirecta, por mucho que hayan planificado, ordenado y reglamentado los expertos científicos...son en definitiva las personas mismas ligadas a sus tradiciones, cuya conciencia se transforma y sigue influyendo. Pero las personas se irán percatando en nuestro mundo, cada vez más conjuntado, de que no son únicamente las diferencias en el desarrollo económico-técnico las que separan a los pueblos y no es solo superación lo que los une, sino que justamente las diferencias insalvables entre ellos, sus diferencias naturales e históricas, las que nos unen como seres humanos.⁵⁸

La tradición es la que nos forma en nuestra experiencia originaria del mundo y, por tal motivo, de ella se desprenden nuestras convicciones sobre lo viable y lo correcto. Ella, en esencia, destaca el carácter humano de nuestro hacer y ser hechos en la temporalidad de nuestra existencia. Ante la idea de un mundo habitable por la racionalización de la técnica, la tradición es la única capaz de poner distancia a su poder-hacer. En ella se hacen presentes nuestras diferencias, nuestro esfuerzo por deliberar y determinar nuestra *praxis*, esfuerzos que pueden ser abismales con otros a lo largo del mundo y del tiempo, pero aun así ella nos mantiene en el terreno de lo propiamente humano, y si esto es así, la diferencia no se extingue, pues se puede fusionar. La apropiación, actualización o rechazo de la tradición nos mantiene en el diálogo con lo propiamente humano y no en el campo ajeno de lo unificado por el poder-hacer. La viabilidad de lo que se puede hacer únicamente viene de la voz de la tradición. A esta forma de poner a la tradición como lo propiamente humano, como aquello que orienta efectivamente en la *praxis*, Gadamer le nombró "hermenéutica crítica". Esta designación aparece en 1971 del modo siguiente:

La reflexión que plantea una hermenéutica filosófica sería crítica, por ejemplo,

⁵⁸ Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método* II, p. 167.

en el sentido de que descubre el objetivismo ingenuo en el que está prisionera una autocomprensión de las ciencias históricas orientada en las ciencias de la naturaleza. [...] En este sentido esa reflexión hermenéutica es filosófica, no porque reivindique una determinada legitimación filosófica, sino al contrario, porque rehúsa una determinada pretensión filosófica. Lo que ella critica no es un método científico como tal, por ejemplo, el de la investigación de la naturaleza o el del análisis lógico, sino la justificación de métodos deficientes en aplicaciones como las arriba descritas.⁵⁹

La hermenéutica se vuelve crítica ahí donde los modos de abordar ciertas regiones de la vida son deficientes. Así, el poder-hacer de la técnica se vuelve impropio ahí donde el objeto no es una posibilidad formal sin contenido, sino la vida enraizada en una situación concreta. La concreción la proporciona la tradición y ella refleja el modo primario de deliberar sobre nuestra praxis. En otras palabras, la hermenéutica quiere recalcar que el desarrollo de nuestra vida nunca puede realizarse en abstracto, ella se realiza en el sentido vinculante de la familiaridad de nuestras comunidades (*sensus communis*), solo así puede aparecer la consideración moral sobre si lo que elegimos nos es adecuado, todo esto implica nuestra *phronesis*.

III.- CONCLUSIÓN

Con todo, la idea de una hermenéutica crítica quiere mostrar las implicaciones ontológicas de la técnica en nuestra praxis. Ella quiere ser un modo de concienciación de los espacios que le cedemos a la técnica en una sociedad basada en la división de trabajo y en un proceder más fundado en sus viabilidades. La racionalización del mundo es una forma en la que el hacer tecnocientífico invade cada vez más las posibilidades de nuestra autodeterminación. Sus efectos nos alcanzan ahí donde consideramos que nuestra experiencia basada en la tradición o en la vida de la comunidad son solo muestra de una cerrazón al alumbramiento de la inteligencia.

Así, la racionalización de cada espacio de nuestra experiencia nos lanza hacia una uniformidad, pero ella no se basa solo en usar lo mismo para determinadas actividades. La comodidad que produce la técnica solo es la dimensión más inmediata. El auténtico problema está en medir nuestros planes, nuestras expectativas, nuestros deseos humanos bajo la racionalización tecnocientífica. Resulta más fácil pensar en una vida fuera de esta tierra que en la finitud humana. No en vano, y como apuntaba Heidegger, por la técnica todo nos parece siempre disponible. Su poder-hacer nos cierra los ojos a lo que es finito, no solo nuestra existencia y la de los demás, sino la de los otros no humanos como las plantas, los animales, los recursos minerales, el agua,

⁵⁹ *Ib.*, pp. 246-247.

entre otros. No es una sorpresa recordar que el agua puede agotarse, pero esto realmente no conmueve, no asombra, pues es más fácil considerar que el poder-hacer técnico tiene que ingeniárselas para abastecernos de ella. Cada vez hay más personas y grupos que nos informan sobre el calentamiento global, la extinción de especies, nosotros mismos experimentamos temperaturas no antes vistas, pero consideramos más viable la coexistencia con estos riesgos que el buen juicio. Así, la hermenéutica no quiere proclamarse adversaria de la ciencia, sino como un saber de límite, ahí donde la finitud ya no es sorpresa.



¿ES EL ESPACIO VIRTUAL MÁS REAL QUE EL ESPACIO FÍSICO? UN
ESTUDIO BERGSONIANO SOBRE EL MALENTENDIDO ESPACIOTEMPORAL
DESDE LA ÉPOCA MODERNA HASTA LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA
IS VIRTUAL SPACE MORE REAL THAN PHYSICAL SPACE?
*A BERGSONIAN STUDY OF THE TIME-SPACE MISUNDERSTANDING FROM THE
MODERN TO THE CONTEMPORARY ERA*

Roberto Alonso Hernández

Servicio Nacional Bachillerato Prepa en Línea-SEP, México
robertrussel22@gmail.com

115

Resumen

Abstract

Este trabajo busca responder a la siguiente pregunta: ¿el espacio virtual como concepto tiene un sustento ontológico, o tiene como base el malentendido primigenio de presuponer la existencia de un espacio abstracto y vacío que puede contener infinitos fragmentos de espacio? Para este propósito, analizaremos la crítica al uso de la inteligencia realizada por Henri Bergson en cuatro de sus obras (*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *Materia y memoria*, *Introducción a la metafísica* y *La evolución creadora*), debido a que en ellas se analizan tres malentendidos causados por el uso de la inteligencia: la idea de unidad homogénea, la ilusión del vacío y la imagen de la nada. Gracias a este estudio mostramos que el espacio virtual pasa por alto el conjunto de relaciones que lo constituyen y lo religan con la realidad. En este sentido, nos apoyaremos en los trabajos sobre la imagen de dos filósofos: Gilles Deleuze y Byung-Chul Han.

This work aims to answer the next question: does virtual space, as a concept, has an ontological ground, or is it based on the primal misunderstanding of presupposing the existence of an abstract, empty space that could contains infinite fragments of space? For this purpose, we are going to analyze Bergson's criticism of the intelligence in four of his works (*Time and Free Will*, *Matter and Memory*, *Introduction to Metaphysics* and *Creative Evolution*), because they analyze three misunderstandings caused by the use of intelligence: the idea of homogeneous unity, the illusion of emptiness and the image of nothingness. Based on this study, we demonstrate that virtual space ignores the set of relations that constitute it and connects it with reality. In that sense, we support this statement with the works on the image of two philosophers: Gilles Deleuze and Byung-Chul Han.

Palabras clave

Keywords

Espacio ■ Intuición ■ Conciencia ■ Percepción ■ Imagen

Space ■ Intuition ■ Consciousness ■ Perception ■ Image

A Jesús Rodolfo Santander y Célida Godina Herrera, con respeto y cariño

I. EL ESTUDIO DE LA CREACIÓN DEL ESPACIO HOMOGÉNEO POR PARTE DE LA
CONCIENCIA EN *ENSAYO SOBRE LOS DATOS INMEDIATOS DE LA CONCIENCIA*

116

En el prólogo de *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson dice lo siguiente: "Nos expresamos necesariamente con palabras y pensamos con la mayor frecuencia en el espacio. En otros términos: el lenguaje exige que establezcamos entre nuestras ideas las mismas distinciones claras y precisas y la misma discontinuidad que entre los objetos materiales".¹ Desde el inicio de su primera obra mayor, el filósofo francés establece una postura sobre el espacio, al cuestionarse por qué este funciona como el medio por el cual la conciencia logra "establecer" distinciones entre las características de los objetos para poder diferenciarlos y distinguirlos de manera clara y precisa. El lenguaje es un ejemplo de este proceso, ya que él permite fincar discontinuidades entre los diferentes elementos materiales que constituyen una situación al establecer descripciones que definen de manera definitiva los diferentes objetos que se encuentran contenidos en ella. En este punto es necesario acotar que el lenguaje al que se refiere Bergson es el lenguaje simbólico, es decir, el lenguaje del sentido común. El lenguaje simbólico comparte con el lenguaje utilizado por la física mecánica de la época moderna la necesidad de establecer una separación y delimitación de los objetos mediante símbolos exteriores y leyes universales. En estos símbolos se presupone la captación total de la entidad de lo que está siendo definido por la conciencia al describir sus características y su comportamiento.

Para Bergson, es muy importante mostrar que las palabras utilizadas para describir los objetos exteriores constituyen imágenes que le dan forma a la definición del objeto en cuestión, y este, al quedar totalmente delimitado, se encuentra separado de todos los elementos que lo influyen. En este punto se pone en juego la idea de que un objeto definido es una unidad analizable, debido a que esa definición es una imagen presente que nun-

¹ H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, trad. Juan Miguel Palacios (Salamanca: Sígueme, 2006), p. 13.

ca cambia porque se encuentra fuera del tiempo. Esto hace que el objeto descrito este condenado a presentar por "siempre" las mismas características que lo definieron desde el inicio. Para la ciencia moderna, las fórmulas y leyes delimitan de manera inequívoca las características y el comportamiento de los objetos descritos de un sistema encuadrado, por lo cual un objeto será infinitamente analizable. Gilles Deleuze dice lo siguiente sobre el estudio que se hace en *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* sobre la física mecánica: "Aun si se ha de recomponer el movimiento, ya no será a partir de elementos formales trascendentes (poses), sino a partir de elementos materiales inmanentes (cortes). En lugar de hacer una síntesis inteligible del movimiento, se efectúa un análisis sensible de este [...] En todas partes, la sucesión mecánica de instantes cualesquiera reemplazaba el orden dialéctico de las poses [...]".² En este punto es importante preguntarnos: ¿Cuál es el elemento que permite que, tanto el lenguaje simbólico como el lenguaje de la física mecánica, puedan crear y utilizar estos símbolos? La respuesta sería el espacio, pero el espacio al que se refiere el filósofo francés es el espacio constituido por la conciencia cuando tiene que atender a sus necesidades prácticas.³

En la filosofía bergsoniana, cuando la conciencia se enfrenta a una situación que es necesario resolver, pone en marcha un proceso en el que se miden y prevén las posibles interacciones entre los elementos que constituyen dicha situación. Para poder hacer esto, la conciencia tiene que poner por debajo de ese estado de cosas un medio (espacio homogéneo) que permita la reducción de la temporalidad que mantiene unidos estos elementos entre sí. Esta reducción permite que la conciencia perciba las cosas como objetos exteriores, es decir, unidades homogéneas: "Ahora bien, la exterioridad es el carácter propio de las cosas que ocupan espacio, mientras que los hechos de conciencia no son en modo alguno esencialmente exteriores unos a otros, y no lo llegan a ser sino por un desarrollo en el tiempo considerado como un medio homogéneo".⁴

En la propuesta filosófica de Bergson, el espacio es un medio homogéneo creado para que la conciencia desarrolle dos procesos: en el primero, se realiza una separación entre diversos objetos exteriores que son reducidos a unidades que permiten la comparación y delimitación para poder definir un estado de cosas. En el segundo proceso, el espacio permite una reagrupación de esas unidades para poder predecir la mejor acción con la que se resuelva la situación a la que la conciencia se enfrenta. En este

² G. Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, trad. Irene Agoff (Buenos Aires, Paidós, 2010), p. 17.

³ En *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson todavía no ha dado una definición de la inteligencia como la facultad de la conciencia, por lo cual en esta parte de nuestro trabajo utilizamos la expresión "necesidades prácticas" al referirnos al uso de la inteligencia. Esto cambiará cuando nos detengamos en *La evolución creadora*.

⁴ H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p 76.

punto podemos ver que el sentido común utiliza al lenguaje simbólico y los números como unidades, debido a que le permiten comparar, definir y enumerar objetos: "La unidad es irreducible mientras se la piensa, y el número es discontinuo mientras se le construye; pero, en cuanto se considera el número en estado terminal, se le objetiva: y precisamente por eso aparece entonces como indefinidamente divisible".⁵

Sin embargo, hay que tener en cuenta que el origen de esta comparación no es teórico, sino práctico, debido a que la conciencia constantemente está analizando las situaciones para identificar la mejor decisión para lograr el objetivo que persigue; dependiendo de su interés, será necesario un menor o mayor análisis por parte de la conciencia. Por este motivo nosotros creemos que, en la filosofía de Bergson, el espacio es un producto de la capacidad técnica de la conciencia para encontrar los medios artificiales que sirven al cumplimiento de su meta. Tanto las palabras como los números, en su sentido simbólico, son creados para este fin. Un animal no se pregunta a cuántos metros de distancia se encuentra su presa, tampoco cuántos minutos tardará en poder terminar su cacería; esto es exclusivamente un asunto práctico humano, creado por la capacidad de percibir intuiciones externas y de reducir el tiempo a una representación espacial. "Pero además, notémoslo bien, la intuición de un espacio homogéneo es ya un encaminamiento hacia la vida social. El animal no se representa probablemente, como hacemos nosotros, además de sus sensaciones, un mundo exterior bien distinto de él que sea propiedad común de todos los seres conscientes".⁶

Para finalizar este apartado es necesario hacer énfasis en que la crítica bergsoniana al lenguaje y al número no es negativa como en un primer momento se pudiera pensar. El propósito de *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* era defender la idea de libertad, ya que la postura psicofísica del siglo XIX, habilitada por la metafísica moderna, reducía la conciencia a una descripción mecánica que estipula que el origen y las funciones de la conciencia se reducen a su parte física. Esto hace que la primera obra mayor de Bergson se dedicara a la defensa metafísica de la conciencia y su libertad, pero sin buscar erradicar la capacidad inteligente de conocer; solamente trata de limitar esta "herramienta" a su ámbito correspondiente.

[...] si se ahonda en la física cartesiana, en la metafísica de Espinoza o en las teorías científicas de nuestro tiempo, se hallará siempre la misma preocupación por establecer una relación de necesidad lógica entre la causa y el efecto, y se verá que esta preocupación se traduce en una tendencia a transformar en relaciones de inherencia las relaciones de sucesión, a anular la acción de la duración y a reemplazar la causalidad aparente por una identidad fundamental.⁷

Para Bergson, lo importante es demostrar que la conciencia tiene un ám-

⁵ *Ib.*, p. 66.

⁶ *Ib.*, p. 100.

⁷ *Ib.*, p. 146.

bito metafísico mucho más profundo que el ámbito práctico; por lo que, si se utiliza exclusivamente la capacidad “espacializante” de la conciencia para estudiar todos sus ámbitos, se cae en un despropósito como el de tratar de estudiar metafísicamente el tiempo mediante una herramienta originada en un ámbito que no le pertenece. Otro punto a retomar es que, para el filósofo francés, la metafísica y la física modernas comparten el presupuesto de que existe una percepción que se puede abstraer de su situación, por lo cual no está influenciada por la situación en la que se encuentra; esto hace que la conciencia pueda analizar de manera objetiva la forma material y el comportamiento de los objetos que la rodean. Este presupuesto tiene como origen la idea de que es posible tomar una imagen instantánea de todas las interacciones de los objetos materiales de un encuadre para reconstruir su pasado y prever su presente basándose en el principio de razón suficiente: “Otras veces, por el contrario, se hace de la duración la forma propia de los estados de conciencia; las cosas no duran ya entonces como nosotros y se admite para las cosas una preexistencia matemática del porvenir en el presente”.⁸

Es muy importante hacer notar que la matemática que critica Bergson es la que se vincula con la lógica y la metafísica modernas, y no la matemática moderna, porque esta última, al ser una disciplina aplicada, tiene que vérselas con diferentes situaciones, por lo cual las magnitudes simbólicas que utiliza se originan en las necesidades que el objeto de estudio demanda: “Con ello no se encaminará, en modo alguno, a la matemática universal, esa quimera de la filosofía moderna. Muy por el contrario, a medida que avance, encontrará objetos menos traducibles en símbolos; pero por lo menos habrá comenzado a tomar contacto con la continuidad y la movilidad de lo real [...]”.⁹

En *Introducción a la metafísica*, el filósofo francés muestra que la ciencia y la metafísica modernas parten de la presuposición de que la conciencia puede determinar todas las cosas del universo y su comportamiento a través de conceptos y principios preestablecidos. Esto da como resultado que nada nuevo puede aparecer, porque si se establece un estado presente del conjunto de interacciones de los objetos que componen el todo, se puede recrear teóricamente el pasado y predecir el futuro a través del cálculo. La matemática moderna se aleja de este punto de partida teórico, ya que la forma en que ella procede va de lo múltiple y cambiante de la realidad hasta llegar a establecer principios aplicables de manera general a casos análogos. Esta característica de la matemática moderna la acerca a la metafísica bergsoniana:

Habrà visto con superior claridad lo que los procedimientos matemáticos toman

⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁹ H. Bergson, *Introducción a la metafísica*, trad. M. Héctor Alberti (Buenos Aires: Siglo XX, 1973), pp.74-75.

de la realidad concreta, y continuará en el sendero de la realidad concreta y no en el de los procedimientos matemáticos. Digamos, pues, ya atenuado de antemano lo que la fórmula tendría a la vez de demasiado modesto y de demasiado ambicioso, que uno de los objetos de la metafísica es operar diferenciaciones e integraciones cualitativas.¹⁰

En el siguiente apartado mostraremos la manera en que la crítica a la percepción sensible desarrollada en *Materia y memoria* origina una nueva forma de entender la imagen, debido a que en esta obra hay una relación de complementariedad entre la imagen, la memoria y los planos de conciencia.

II. PENSAR EN IMÁGENES PRESENTES CONTRA PENSAR EN IMÁGENES PRODUCTIVAS. LA TEORÍA DE LA IMAGEN EN *MATERIA Y MEMORIA*

120

El primer capítulo de *Materia y memoria* fue concebido como un estudio sobre el problema del origen de la percepción en la época moderna. Esto muestra la continuidad temática que existe entre la segunda obra mayor de Bergson y la primera, ya que en *Materia y memoria* se sigue defendiendo la libertad humana al criticar la física moderna y sus postulados; como lo vimos en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, la física moderna basa sus proposiciones en los presupuestos de la metafísica moderna. Bergson muestra que la física moderna parte de una postura realista, debido a que para ella existe una representación presente del universo regulada por las leyes físicas, e incluso, el ser humano es una imagen dentro de esta representación. Esto hace que el ser humano quede reducido a un cuerpo físico analizable; pero, al mismo tiempo, el ser humano se ve influenciado por las leyes que determinan el comportamiento pasado, presente y futuro de todos los objetos exteriores que componen la imagen presente del universo: "El realista parte, en efecto, del universo, es decir, de un conjunto de imágenes gobernadas en sus relaciones mutuas por leyes inmutables, donde los efectos permanecen proporcionados a sus causas, y cuyo carácter es no tener centro; todas las imágenes se despliegan sobre un mismo plano que se prolonga indefinidamente".¹¹

Este sistema de imágenes hace que ellas permanezcan separadas entre sí, por lo que no hay una justificación para presuponer que existe una imagen que capta imágenes exteriores y las transforma en representaciones interiores. Es por esto que el realismo necesitaría del idealismo para justificar la existencia de la percepción, debido a que el cuerpo del ser humano puede ser influenciado por las imágenes exteriores y, a su vez, él también puede influir en ellas. En esta parte del estudio, el problema que surge es

¹⁰ *Ibid.*, p. 75.

¹¹ H. Bergson, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, trad. Pablo Ires (Buenos Aires: Cactus, 2007), p. 41.

el siguiente: si partimos del idealismo, los cambios en las imágenes exteriores dependen de la percepción dada por el cuerpo, y, por ello, ya no tendría una explicación causal material; el cuerpo causaría variaciones en las representaciones, lo que provocaría que ellas se interpreten con base en leyes subjetivas y no objetivas. Este problema se complica aún más cuando el idealismo busca religar esta percepción presente con los recuerdos y con la previsión del porvenir, ya que tendría que apelar al realismo para poder hacerlo:

Si ustedes se dan el sistema de imágenes que no posee centro, y en el que cada elemento posee su tamaño y su valor absoluto, no veo porqué a ese sistema se le adjuntaría un segundo, en el que cada imagen toma un valor determinado, sometido a todas las vicisitudes de una imagen central. Para engendrar la percepción será preciso pues evocar algún *deus ex machina* tal como la hipótesis materialista de la conciencia-epifenómeno.¹²

En este punto podemos ver que el problema de la percepción no puede resolverse bajo estas posturas, debido a que las dos parten de un momento presente de la conciencia para poder formular sus postulados. El realismo tiene que presuponer que existe una conciencia que se abstrae de su situación y percibe un plano presente en el que se definen todos los objetos materiales, porque esto le permite reconstruir el pasado y prever el presente. En el caso del idealismo, este se origina en la idea de que la conciencia está en medio de las cosas no como una forma cerrada, por lo que la percepción puede crear imágenes internas. No obstante, este proceso tiene la desventaja de hacer que la percepción sea siempre presente, porque la conciencia no puede demostrar la forma en la que el pasado la influye ni el modo en que el futuro puede ser calculado.

Para resolver este problema, Bergson muestra que estas dos posturas se basan en el prejuicio de que se puede dar un tratamiento espacial a la conciencia al poner un medio homogéneo por debajo de esta, el cual permite analizarla y dividirla en instantes (unidades homogéneas). Mediante este análisis se reduce la percepción y la memoria a dos parcelas que pueden reunirse en un segundo momento en la conciencia. Aquí cabe preguntarse: ¿por qué la ciencia y la metafísica modernas se empeñan en utilizar el espacio para pensar la materia y las ideas como conceptos que se generan en la conciencia? Este punto ya fue esbozado en el prólogo de *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, cuando se toca el tema de la relación entre el pensamiento y el lenguaje simbólico. Sin embargo, en *Materia y memoria* se alcanza una mayor claridad, al mostrar que la conciencia utiliza esta forma de proceder, de la cual obtiene dos beneficios: el primero es simplificar la estructura compleja y cambiante de la realidad para poder reducirla a relaciones lógicas que son determinadas por categorías bien definidas. El segundo beneficio es pretender que se le puede dar un tratamien-

¹² *Ibid.*, p. 42.

to espacial a la conciencia, lo que lleva a pensar que ella puede aislarse de la situación que la conforma; esto da pie a postular que la conciencia solamente puede pensar a través de un solo tipo de representaciones, las imágenes visuales, porque ellas permiten realizar esquemas claros y bien definidos de los componentes del objeto que se quiere conocer.

A diferencia de esta forma de entender la conciencia, el tercer capítulo de *Materia y memoria* titulado "De la supervivencia de las imágenes. La memoria y el espíritu" plantea que la conciencia no puede ser estudiada mediante el análisis porque esto evita acceder a su complejidad. Esta parte del texto muestra que la vida de conciencia está compuesta por un doble movimiento entre diferentes planos de conciencia en los que la memoria y la percepción se compenetran entre sí. Para poder explicar esto, en esta obra se utiliza la idea de que estos planos de conciencia tienen dos límites, la memoria y la percepción puras. En este punto es necesario hacer énfasis en que, para el filósofo francés, la conciencia individual de los seres vivos no puede experimentar esos límites, porque una conciencia que se instala en la memoria pura solamente rememoraría el pasado, lo que da como resultado desatender las necesidades de la situación presente en la que se encuentra involucrada y le demanda actuar. Por otro lado, una conciencia que experimenta la percepción pura solamente sería un cuerpo inmerso en un conjunto de mecanismos senso-motores dispuestos a actuar. Esto haría que el cuerpo y sus órganos existieran como un sistema de mecanismos reactivos en los que no habría ningún momento para poder reflexionar o elegir, solamente para responder. "De hecho, el yo normal no se fija jamás a una de estas posiciones extremas; se mueve entre ellas, adopta una por vez las posiciones representadas por las secciones intermedias, o en otros términos, da a sus representaciones justo lo suficiente de imagen y justo lo suficiente de idea para que ellas puedan concurrir útilmente a la acción presente".¹³

De todo lo anterior podemos sacar tres conclusiones: la primera es que la conciencia en los seres vivos no es desinteresada; en cambio, la percepción es el componente que la vincula con la situación presente y permite que el cuerpo acceda a los mecanismos sensomotores que evocan los recuerdos que se encuentran en la memoria. La segunda conclusión es que los recuerdos no tienen una existencia material en la conciencia, ellos existen en la duración,¹⁴ la cual es la temporalidad que reúne a todos los seres que existen en un mismo plano de inmanencia. Esto significa que la memoria no tiene un origen físico ubicado en un lugar del cerebro; el cerebro solamente sería uno de los mecanismos creados por la conciencia para poder acceder

¹³ *Ib.*, p. 172.

¹⁴ En el tercer apartado de nuestro trabajo se realiza un estudio más profundo de la duración como el elemento esencial al que la conciencia accede mediante la intuición, y se hace un análisis pormenorizado de la intuición en la filosofía de Bergson.

a los recuerdos de la memoria pura.¹⁵ En este sentido, la percepción sería utilizada como el gatillo de la conciencia para poder acceder a la memoria.

La tercera conclusión es que los planos de conciencia nos muestran que la conciencia produce representaciones que mezclan imágenes con recuerdos, por lo que, en sentido estricto, no serían representaciones presentes. Toda imagen es una mezcla en diferentes intensidades de pasado y presente. Nosotros consideramos que uno de los grandes aportes de la filosofía bergsoniana es que pudo identificar que uno de los problemas que impedían el avance en el estudio de la percepción era detenerse demasiado en el origen de la imagen. Las posturas de la ciencia y la metafísica modernas sobre este tema no identificaron que presuponían la percepción como un estado presente que permitía crear representaciones predominantemente visuales de un conjunto de cosas. A diferencia de estas posturas, la filosofía bergsoniana hace énfasis en que existen diferentes tipos de imágenes (visuales, auditivas, táctiles) que tienen en común pasar por los órganos perceptuales y activar el cerebro para poder dar paso al reconocimiento que predispone una actitud del cuerpo. Esta actitud no se constituye en el ahora, ella fue construida en el pasado y se mantiene en la memoria del cuerpo en estado virtual esperando a que una sensación convertida en imagen la reactive:

Pero la verdad es que el carácter de los movimientos exteriormente idénticos es interiormente modificado, según que correspondan a una impresión visual, táctil, o auditiva [...] Pierdo bruscamente la vista. Sin duda dispongo aún de la misma cantidad y la misma calidad de movimientos en el espacio; pero esos movimientos ya no pueden ser coordinados a través de impresiones visuales; a partir de ahora deberán seguir impresiones táctiles, por ejemplo [...].¹⁶

En este punto, nosotros creemos que la postura ontológica de Bergson da pie a postular la existencia de imágenes productivas debido a dos elementos: el primero es que las imágenes tienen la cualidad de producir en el ser vivo individual diferentes formas de configurar su entendimiento y su acción en el mundo, debido a que estas imágenes son diferentes a sus fuentes por el movimiento que producen en la conciencia. Esto hace que la imagen pierda su carácter de mera representación presente y exterior, ya que no es entendida como la impresión que un objeto exterior dejó en la conciencia; la imagen no es una copia subjetiva de una faceta del objeto.

Por el estudio que hace Bergson sobre la imagen podemos ver que ella alcanza un estatus ontológico.¹⁷ Este carácter ontológico de la imagen ya

¹⁵ En este punto hay que tener en cuenta que el cuerpo de los seres vivos tiene una duración por sí mismo, ya que hay una memoria biológica que permite que sus funciones puedan ser cumplidas, incluso si no se pone atención a ellas. Esto es tematizado en *Materia y memoria*, pero no ahondaremos en este tópico ya que sale del propósito de este trabajo.

¹⁶ H. Bergson, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, p. 59.

¹⁷ Retomamos con más profundidad este punto en el tercer apartado de nuestro trabajo, en el que abordamos la intuición metafísica.

ha sido abordado por Gilles Deleuze cuando habla del encuadre en el cine:

[...] el cuadro está relacionado con un ángulo de encuadre. Porque el conjunto cerrado es él mismo un sistema óptico que remite a un punto de vista sobre el conjunto de las partes. El punto de vista puede ser o parecer, ciertamente, insólito, paradójico: el cine pone de manifiesto puntos de vista [...] tienen que tener una explicación, tienen que aparecer normales y regulares, bien sea desde el punto de vista de un conjunto más vasto que comprenda al primero, bien desde el punto de vista de un elemento en un principio inadvertido, no dado, del primer conjunto.¹⁸

124

Deleuze demuestra que, al estudiar la imagen prescindiendo de su supuesta objetividad, se gana la capacidad de observar su acción en la conciencia individual. Esta acción es entendida como un cambio de disposición del cuerpo y un acceso más profundo a la riqueza de la conciencia a través de la memoria. Además de esto, la relación de compenetración entre la imagen y la percepción trae consigo una influencia y modificación continua entre la imagen y la conciencia. Al salir del paradigma de una imagen presente y un sujeto con una mirada presente, el estudio de la imagen hecho por Bergson demuestra que la memoria y los puntos de vista influyen la forma en la que la conciencia de un individuo entiende el conjunto de cosas que componen su situación y su acción sobre ella. En última instancia, esto significa que la creación de la imagen anuncia la existencia de una mirada que se mantiene "mirando e interpretando de cierta manera particular" el conjunto de cosas que sustenta el vínculo entre ella y su situación. El estudio bergsoniano de la imagen rompe con la relación de objetividad preestablecida por la ciencia moderna entre la conciencia y las cosas. Esta ruptura permite hacer evidente la relación cualitativa que existe entre la conciencia del individuo y las imágenes que mantienen una mezcla de interioridad y exterioridad en diferentes intensidades.

El segundo elemento que permite postular la existencia de imágenes productivas en la filosofía de Bergson es que las imágenes, que parecieran estar cerradas en sí mismas, en realidad todo el tiempo están remitiendo a un plano de consistencia que las incluye. Esto muestra que sería una ilusión pensar que, en la conciencia, el cuerpo que percibe se encuentra solamente recibiendo un tipo de imágenes, y que esas imágenes no provienen de un plano de consistencia que las originó. Para la filosofía bergsoniana, el origen de la imagen es doble: uno es físico, porque tiene que ver con la atención que la conciencia le pone al plano que alberga los cuerpos materiales que componen una situación. El otro tiene que ver con la memoria, ya que ella es la que permite que la conciencia del ser individual pueda darles un sentido a sus percepciones, debido a que la memoria permite que la conciencia acceda a la profundidad de sus recuerdos para darle un orden a ese conjunto de cosas en las que tiene que actuar.

¹⁸ G. Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, p. 31.

Para terminar este apartado decimos que la conciencia individual crea imágenes, pero las imágenes hacen posible la interpretación que la conciencia individual le va a dar a la situación que la constituye y le permite actuar; esto demuestra que, desde la filosofía bergsoniana, no solamente existen intuiciones exteriores, también existen intuiciones internas. En el siguiente apartado ahondaremos más sobre el tema de la intuición como método y la idea de que existen intuiciones internas; estas intuiciones permiten a la conciencia acceder a las cosas, y, además, ellas muestran que no existe una identidad fija en la conciencia individual.

III. EL MÉTODO DE LA INTUICIÓN CONTRA EL MÉTODO DE LA INTELIGENCIA AL ESTUDIAR LA IMAGEN

Desde *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), Bergson desarrolla y hace uso de la intuición como método para tematizar la duración. Esto se hace patente en la crítica hecha en esta obra a la estética trascendental de Kant. En ella se postula la intuición sensible como necesaria para la representación de los objetos y de la conciencia misma. De igual manera, la crítica bergsoniana sostiene que la intuición sensible es el elemento que permite que la conciencia perciba el cambio en el tiempo, ya que el movimiento entendido como sucesión solo puede ser concebido como una relación espacial entre objetos exteriores:

El tiempo ha de ser, pues, considerado como real, no en cuanto objeto, sino en cuanto modo de representarme a mí mismo como objeto. Pero si yo mismo u otro pudiese intuirme sin la condición de la sensibilidad, las mismas determinaciones que ahora nos representamos como modificaciones nos suministrarían un conocimiento en el que no habría representación del tiempo, ni, por tanto, de la modificación.¹⁹

A diferencia de esta forma de entender la intuición, Bergson muestra que la intuición interna puede colocarse dentro de las cosas para empatizar con ellas, sin la necesidad de mediaciones que den como resultado representaciones externas que necesitan tener como sustento un espacio homogéneo. En el caso de la estética trascendental del filósofo de Königsberg, el cambio en el tiempo solamente puede ser representado como una sucesión de estados externos que dan cuenta del movimiento. Debido a esto, el filósofo francés piensa que Kant yerra en su forma de entender el tiempo porque lo traduce en términos espaciales:

El error de Kant ha sido tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haberse dado cuenta de que la duración real se compone de momentos interiores unos a otros y que, cuando reviste la forma de un todo homogéneo, es que se expresa como espacio. Así, la distinción misma que establece entre el espacio

¹⁹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Rivas (Madrid: Gredos, 2014), p. 74.

y el tiempo supone, en el fondo, confundir el tiempo con el espacio, y la representación simbólica del yo con el yo mismo.²⁰

A pesar de este estudio sobre la intuición interna, en *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* la intuición como método no fue tematizada. En *Materia y memoria* (1896) el desarrollo del uso de la intuición como medio de acceso a las cosas continúa. En esta obra se muestra que la intuición permite a la conciencia introducirse en la temporalidad con el fin de acceder a los recuerdos. Esto hace que los recuerdos no sean tratados como cosas externas, sino como elementos constituyentes, de manera activa o virtual, de la conciencia. Pese a esto, es hasta *Introducción a la metafísica* (1903)²¹ donde Bergson retoma los conceptos y temas tratados en las dos obras anteriores con el fin de clarificar lo ya dicho, y también para describir de manera pormenorizada la forma en que la intuición funciona como método de estudio de la duración. Este proceso de revisión no es solamente un esfuerzo del filósofo francés por encontrar una forma más simple de abordar estos conceptos. En realidad, esta revisión es un ejercicio intelectual que encontrará su expresión más acabada en *La evolución creadora* (1907), tal como lo plantea Frédéric Worms: "Esta tesis sobre la historia de la filosofía bergsoniana hace de la composición misma un gesto filosófico. El hecho de que el texto sea reproducido representaría más que la simple repetición de las tesis iniciales. Ella permitiría dar una nueva orientación a las conclusiones de *La evolución creadora*".²² En esta parte de nuestro apartado retomamos la definición que se formula en *Introducción a la metafísica* sobre la intuición, porque ella nos permite identificar que la conciencia tiene la facultad de ir en contra de su tendencia natural de pensar mediante el espacio simbólico.

A diferencia de la percepción de objetos externos, la intuición es la facultad que tiene la conciencia de introducirse de manera inmediata en la duración de las cosas. En este sentido, es importante tener en cuenta que, para Bergson, la intuición es el puente que permite establecer un vínculo entre la conciencia y los distintos seres, ya que la duración es el elemento esencial que constituye tanto la conciencia como las cosas. Por lo cual, en la filosofía bergsoniana, la intuición es el esfuerzo que hace la conciencia para establecer un método que va más allá del análisis de objetos externos.

[...] nuestro espíritu puede seguir el camino inverso. Puede instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección siempre cambiante, en fin, aislarla intuitivamente. Para ello es preciso que el espíritu se violenta, que invierta el sentido de

²⁰ H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 161.

²¹ El estudio de Bergson sobre la intuición surge originalmente de un artículo para la *Revista de metafísica y moral* perteneciente a la sociedad francesa de filosofía, la cual era dirigida por Xavier León.

²² F. Worms, *Présentation*, en H. Bergson, *Introduction á la metaphysique* (Paris: Presses Universitaires de France, 2011), p. XXXIV. (La traducción es nuestra)

la operación con la que habitualmente pensamos, que trastrueque o, mejor, refunda continuamente sus categorías [...] llegaría así a conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad [...] y de adoptar el movimiento propio de la vida interior de las cosas.²³

Para Bergson, la ciencia moderna parte de una concepción práctica de la intuición, en la medida en que solamente se remite a la captación de datos provenientes de cosas exteriores; por lo cual sería necesario que la conciencia presuponga el espacio como el medio que permite la separación y captación de esos datos provenientes del exterior y su posterior recomposición mediante relaciones lógico-matemáticas para ser concebidos como objetos. Esto provoca que la ciencia sea relativa, ya que busca recomponer la realidad mediante conceptos fijos que apresan la movilidad de lo real y establecen leyes estables para describirla: "Y si la ciencia es enteramente obra del análisis o de representación conceptual, si la experiencia no tiene otro valor que verificar las 'ideas claras' [...] [la ciencia] pretende ser una inmensa matemática, un sistema único de relaciones que aprese la totalidad de lo real en una red de antemano hecha, se vuelve un conocimiento puramente relativo al entendimiento humano".²⁴

127

Esta crítica de la intuición sensible es abordada con mayor profundidad en *La evolución creadora*, en donde el análisis, entendido como medio de conocimiento, es bautizado como el método cinematográfico de la inteligencia. En esta obra Bergson busca darle un lugar a la ciencia como fuente de conocimiento; sin embargo, este lugar solamente sería práctico, ya que la inteligencia busca dividir los elementos de su situación para poder simplificarla y después poder reconstruirla mediante relaciones, con el fin de crear instrumentos físicos o de pensamiento que permitan encontrar la mejor solución al problema en el que se encuentra la conciencia individual. La inteligencia sería, en palabras de Bergson: "[...] la facultad de fabricar instrumentos inorganizados, es decir artificiales [...] para que el ser viviente pueda variar su fabricación según las circunstancias [...] Se apoyará esencialmente en las relaciones entre la situación dada y los medios para utilizarla".²⁵

En este punto podemos ver que la inteligencia, como facultad de la conciencia, debe de tener un método para la creación de esos instrumentos artificiales. El primer paso de este método es la generación del espacio homogéneo, el cual permite tomar vistas instantáneas y externas con las que se recompone la temporalidad de las cosas:

En lugar de apegarnos al devenir interior de las cosas, nos situamos fuera de ellas para recomponer su devenir artificialmente. Tomamos vistas casi instantáneas sobre la realidad que pasa, y como ellas son características de esta realidad, nos

²³ H. Bergson, *Introducción a la metafísica*, p. 72.

²⁴ *Ib.*, p. 86.

²⁵ H. Bergson, *La evolución creadora*, trad. Pablo Ires (Buenos Aires: Cactus, 2012), p. 162.

basta con enhebrarlas a lo largo de un devenir abstracto, uniforme, invisible [...] para imitar lo que hay de característico en ese devenir mismo.²⁶

En este sentido podemos ver que la inteligencia es la capacidad que tiene la conciencia individual de abstraerse para tratar a las cosas como objetos exteriores. Esta forma de tratar a las cosas hace posible la creación de herramientas artificiales que sirvan para poder resolver un problema dado. Además, la inteligencia es una capacidad técnica que permite que la conciencia individual le dé un tratamiento espacial a la temporalidad de las cosas, incluso a la propia, reduciéndolas a un objeto más de los existentes en su situación. Esto lo revisamos en el segundo apartado de nuestro trabajo, cuando nos detuvimos en la crítica que hace Bergson sobre la división de la conciencia en percepción y memoria. Todo lo revisado anteriormente nos muestra que el método cinematográfico hace posible que los individuos se formen una representación de sí mismos con la que se identifican, debido a que, por decirlo así, el yo toma instantáneas de sí y de las relaciones que establece con los objetos exteriores. Esto da como resultado una imagen cerrada y estable del yo, una imagen que no cambia, ya que se le quitó su temporalidad.

Para el filósofo francés, la intuición, a diferencia de la inteligencia, tiene como objetivo principal adentrarse en la duración de las cosas coincidiendo con ellas mediante la identificación de su duración. Así, el nexo que une las cosas con la conciencia individual sería la duración entendida como una temporalidad absoluta que no parte de la intuición sensible para crear sus postulados. Para Bergson, lo esencial de la realidad es un dato inmediato al que se accede cuando prescindimos de la tendencia natural a esquematizar y dividir la realidad. Es por esto que el método de la intuición tiene como base una postura metafísica: “[...] hemos vacilado largamente en servirnos del término ‘intuición’, y, cuando nos decidimos, hemos designado con esta palabra la función metafísica del pensamiento: principalmente el conocimiento íntimo del espíritu por el espíritu... de lo que hay de esencial en la materia [...]”.²⁷ Esta parte de nuestro trabajo puede resultar problemática debido a que en la cita anterior parece que la filosofía bergsoniana solamente se dedica al estudio de dos ámbitos de lo real: el práctico, a través de la inteligencia, y el metafísico, a través de la intuición. Sin embargo, en el segundo apartado nosotros postulamos que en la filosofía bergsoniana existe una ontología de la imagen que es habilitada a través del estudio de los planos de conciencia, según lo expuesto en *Materia y memoria*. La existencia de los planos de conciencia muestra que en la conciencia individual existen imágenes que no están cerradas, es decir, no son solamente copias creadas por la percepción; en cambio, ellas tienen la cualidad de ser externas e internas a la vez, lo que hace que los objetos

²⁶ *Ib.*, pp. 307-308.

²⁷ H. Bergson, *Introducción a la metafísica*, p 76.

exteriores influyan en el interior de la conciencia individual activando la memoria. Esto significa que la conciencia individual no solamente reacciona, sino que también se decide a actuar en la realidad que está inserta.

En este punto podemos ver que *Materia y memoria*, al ser la segunda obra mayor de Bergson, históricamente se quedó a la mitad del proceso de desarrollo del pensamiento bergsoniano, el cual estaba en un constante esfuerzo por defender la libertad mediante el establecimiento de la duración como lo esencial de la temporalidad. Ese *in medias res* tiene la ventaja de mostrar que el trayecto intelectual de la filosofía de Bergson no se maneja a través de conceptos dicotómicos, sino mediante un esfuerzo intelectual que constantemente se encuentra revisando sus conceptos para expresar de una forma más acabada lo captado por el método de la intuición. Esto nos permite sostener que la aparente dicotomía que se establece en el pensamiento bergsoniano en *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* se resuelve en *Materia y memoria*, ya que la percepción y la memoria se reúnen en la conciencia a través de los planos de conciencia. La existencia de estos planos muestra que las imágenes influyen a la conciencia de los individuos; y los individuos, al elegir su acción virtual o real, influyen a las cosas que componen su situación. A pesar de esto, solamente hasta *Introducción a la metafísica* se tematiza de forma pormenorizada la manera en que se abre un puente entre la forma de acceder al conocimiento de la ciencia moderna y la metafísica bergsoniana: "Una filosofía verdaderamente intuitiva realizaría la tan apetecida unión entre la metafísica y la ciencia, al mismo tiempo que constituiría la metafísica en ciencia positiva (es decir, progresiva e indefinidamente perfectible)".²⁸

Es a través de la intuición de la duración que una conciencia individual trasciende las limitantes de su percepción para poder insertarse dentro de las cosas individuales externas y contactar con su temporalidad: "[...] así la intuición de nuestra duración, lejos de dejarnos suspendidos en el vacío, nos pone en contacto con una continuidad de duraciones que debemos tratar de seguir [...] podemos dilatarlos indefinidamente por un esfuerzo cada vez más violento, en ambos casos nos trascendemos a nosotros mismos".²⁹ En este punto es necesario retomar el estudio que se hace en *La evolución creadora* acerca del malentendido de la nada. Este malentendido surge cuando la conciencia utiliza al método cinematográfico en vez de la intuición para referirse a las cosas y sus relaciones. Para Bergson, la representación de la nada es un pseudoproblema porque parte de la ilusión del vacío, la cual surge de la percepción presente que está a la base del sentido común, y, como lo vimos al inicio de nuestro trabajo, del lenguaje simbólico. Cuando la conciencia utiliza la percepción para resolver un problema práctico, la percepción dispone de la atención para llegar a un resultado con-

²⁸ *Ib.*, pp. 77.

²⁹ *Ib.*, pp. 66.

creto, el cual puede ser obtener un objeto del cual la conciencia se siente privada o generar algo nuevo que todavía no existía. Esta ilusión del vacío que se llena con algo tiene como fundamento la necesidad de la inteligencia de actuar sobre las cosas.

Este tratamiento que reduce las cosas a objetos que se superponen entre ellos es aplicable al ámbito práctico de lo real, porque las necesidades prácticas hacen que la conciencia ponga su atención en el aspecto funcional de las cosas que la rodean. Sin embargo, el paso de esta forma de proceder de la inteligencia al ámbito de la especulación crea pseudoproblemas que no pueden ser resueltos mediante el método que les dio origen. En el texto *Vacío, negación y nada*, en Bergson, Jesús Rodolfo Santander hace hincapié en que, para el filósofo francés, la ilusión del vacío tiene como origen los intereses prácticos de la conciencia. Esto liga al lenguaje del sentido común con la necesidad de la conciencia de pensar a partir de la presencia:

130

Nuestra acción apunta a obtener un objeto del que nos sentimos privados o a crear uno que aún no existe. Puede decirse que la acción llena un vacío [...] Esto no sería más que una manera de hablar, que se justificaría únicamente cuando nos expresamos en función de los intereses de la acción. Hablamos de la ausencia de una realidad sólo porque, al buscar esa realidad, en su lugar encontramos la que está presente.³⁰

La conciencia utiliza al método cinematográfico para tratar con objetos, lo que presupone la existencia de una representación presente del espacio "vacío" que tiene que ser llenado con algo. Esto hace que la nada tenga un cierto grado de existencia menor que las cosas que llenan al vacío, pero suficiente para albergarlas.³¹ En este sentido, la existencia de la nada tiene que ser puesta en primer lugar. Lo cual provoca que, en última instancia, se necesite buscar un principio causal primero que justifique la existencia de los objetos y de la nada misma. En palabras de Bergson: "[...] si algo ha existido siempre, es preciso que la nada le haya servido siempre de substrato o de receptáculo, y le sea, por consiguiente, eternamente anterior [...] En fin, no puedo deshacerme de la idea de que lo lleno es un bordado sobre la tela del vacío, que el ser está superpuesto a la nada, y que en la representación de la 'nada' hay menos que en la de 'algo'".³²

Para demostrarlo, Bergson realiza un ejercicio que trata de anular de manera progresiva la percepción de la conciencia al reducir su campo de acción-atención cada vez más, hasta el punto de intentar reducirla a una

³⁰ J. Santander, "Vacío, negación y nada, en Bergson", *Tópicos del Seminario* 18, (2007): p. 165.

³¹ En este punto hay que acotar que nosotros solamente nos avocaremos al análisis que hace Bergson de la nada como representación, no como idea. Para un desarrollo pormenorizado de la idea de nada en Bergson, consultar el texto de Jesús Rodolfo Santander antes citado.

³² H. Bergson, *La evolución creadora*, p. 281.

imagen presente del cuerpo. Pero esto no termina aquí. Se puede hacer un esfuerzo mayor por limitar las sensaciones y la unión que estas tienen con los recuerdos inmediatos del cuerpo, hasta que pareciera que la conciencia está a punto de desaparecer. A pesar de ello, la acción de la memoria restablece la percepción del cuerpo evitando que la conciencia quede anulada. En palabras de Bergson:

Puedo, en rigor, apartar mis recuerdos y olvidar hasta mi pasado inmediato; conservo al menos la conciencia que poseo de mi presente reducido a su pobreza extrema, es decir del estado actual de mi cuerpo. Voy a intentar sin embargo acabar con esta conciencia [...] Pero ¡no!, en el instante mismo en que mi conciencia se extingue, se ilumina una nueva conciencia; o, más bien, ya se había iluminado, había surgido un instante antes para asistir a la desaparición de la primera.³³

Esta incapacidad de la conciencia de aniquilarse muestra que la nada es un pseudoproblema que surge de la percepción exterior y los principios que la rigen. Al ser una imagen externa, la nada necesita de una percepción que la complemente, lo cual hace que incluso la negatividad tenga algo de positivo. En este sentido, la filosofía de Bergson demuestra que la nada absoluta no puede ser concebida por la conciencia, ya que esta última va a donar algo de sí para generar una representación. Dicha donación es la unión de las sensaciones que se producen a través de los aparatos senso-motores y los planos de conciencia que ligam a la percepción con los recuerdos. Jesús Rodolfo Santander dice lo siguiente sobre la nada absoluta en la filosofía de Bergson: "Lo que experimentamos (en la percepción) no es una presencia constante sino una actualización de aspectos latentes, un venir a la presencia de algo no presente".³⁴

El espacio homogéneo no tiene una existencia real, debido a que es una estructura creada por la inteligencia para cumplir con la función simbólica de ser una herramienta utilizable por la conciencia para realizar análisis. El lenguaje permite que los individuos afirmen que el espacio existe, incluso que un espacio está vacío, lo cual da pie a crear la imagen de la nada. Sin embargo, en realidad, un individuo no puede siquiera cuantificar el espacio: existen metros de asfalto y kilómetros de terreno, pero no se pueden enunciar metros de espacio sin caer en un despropósito.

En el final de este apartado de nuestro trabajo se abren dos preguntas: ¿en *La evolución creadora* se reafirmaría la idea de que la imagen es solamente una representación y la duración es la verdadera realidad?, con lo cual, ¿se cerraría toda posibilidad de desarrollar una ontología de la imagen? La respuesta a estos cuestionamientos es negativa, ya que, como mostramos en el segundo apartado de nuestro trabajo, la metafísica y la ciencia modernas, al concebir las imágenes como exteriores, esconden la

³³ *Ib.*, p. 283.

³⁴ J. Santander, "Vacío, negación y nada, en Bergson", p. 172.

relación de influencia recíproca que existe entre la conciencia y las cosas que la constituyen. El espacio homogéneo (*artificial*) es un malentendido de la conciencia cuando utiliza la facultad inteligente. La inteligencia crea al lenguaje simbólico para que la conciencia pueda pensar mediante imágenes con las que define y mide las cosas exteriores para poder calcular y predecir su comportamiento. Esto hace que el espacio físico no exista en la realidad más que como un medio. Pero, como vimos al inicio de este apartado, la conciencia también puede pensar de manera no simbólica cuando utiliza la intuición de la duración como método para adentrarse en la duración de las cosas que son percibidas como externas. En el último apartado de nuestro trabajo mostraremos que una interpretación del espacio virtual, entendido como representación, es deudora del malentendido espacio-temporal creado por la inteligencia. Una alternativa a esta postura sobre la imagen se encuentra en *Materia y memoria*.

III. EL ESPACIO HOMOGÉNEO Y EL ESPACIO VIRTUAL

132

En *La expulsión de lo distinto*, Byung-Chul Han hace un estudio de las necesidades propias del neoliberalismo de la época contemporánea, visto como sistema económico y cultural. Dichas necesidades exigieron, según Han, la creación de un espacio construido a partir de imágenes que permiten la producción de sujetos. Este espacio tiene como característica el desarrollo de una óptica de vigilancia constante que habilita la identificación, marcación y comparación de sus diferentes miembros. Este espacio, aunque pareciera complejo en sus funciones, cumple con el objetivo de transformar lo singular en algo sencillo y digerible. En palabras de Han:

La cultura de la constante comparación igualatoria no consiente ninguna negatividad del atópico. Todo lo vuelve comparable, es decir, igual. Con ello resulta imposible la experiencia del otro atópico. La sociedad del consumo aspira a eliminar la alteridad atópica en favor de las diferencias consumibles, heterotópicas [...] El terror de la autenticidad como forma neoliberal de producción y de consumo elimina la alteridad atópica.³⁵

Este espacio está constituido a partir imágenes sencillas, identificables y digeribles, que permiten la presentación constante de datos que no pueden volverse contenido para la conciencia. Esto debido a que la conciencia ni siquiera tiene que pasar por el esfuerzo de aprehender los datos que se le presentan, solamente tiene que percibirlos para poder compararlos de manera superficial. Como vimos en el tercer apartado de nuestro trabajo, para Bergson, las cosas tienen una temporalidad propia entendida como duración, ligada al nexo de relaciones cualitativas que componen la situación en la que una conciencia se encuentra situada. Este nexo es tan

³⁵ Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, trad. Alberto Ciria (Barcelona: Herder, 2018), p. 40.

complejo que la conciencia, al encontrarse con un problema que exige una acción, tiene que apelar a su facultad inteligente para utilizar al método cinematográfico. En este punto podemos ver que, en el ámbito práctico de la conciencia, las cosas se resisten a ser reducidas a símbolos, por lo que es necesario utilizar el espacio como medio para el análisis. De este modo, el requisito para poder pensar es hacerlo mediante imágenes que permitan crear categorías y leyes constantes que determinen las interacciones de los objetos externos.

En este sentido, nosotros postulamos que, en nuestra época, el espacio virtual es el siguiente paso del proceso de simplificación de la complejidad de la duración. El espacio virtual es la herramienta en la que las imágenes son seleccionadas y prefabricadas para limitar las capacidades de análisis de la conciencia. En este espacio los usuarios y creadores de contenido dan prioridad a una estructura que aglutina imágenes y las secciona en paquetes de datos, los cuales son dispuestos de tal manera que a las imágenes exteriores se les quitan sus particularidades. El objetivo de este proceso es retirar de la imagen todo lo que la hace diferente de otras, para evitar que la conciencia se tome el tiempo para poder analizar una imagen externa vista como algo otro. El espacio virtual es una estructura en la que el ritmo de la transmisión de datos hace imposible que la conciencia tenga tiempo de reflexión. El ejemplo privilegiado de las imágenes que componen al espacio virtual es la *selfie*. En *La expulsión de lo distinto*, Han muestra la relación que existe entre el yo y las representaciones que lo constituyen:

133

En vista del vacío interior, uno trata en vano de producirse a sí mismo. Pero lo único que se reproduce es el vacío. Las *selfies* son el yo en formas vacías. La adicción a las *selfies* intensifica la sensación de vacío. Lo que lleva a tal adicción no es el sano amor a sí mismo, sino una autorreferencia narcisista. Las *selfies* son bellas superficies lisas y satinadas de un yo vaciado y que se siente inseguro.³⁶

Si el espacio homogéneo es la herramienta que permite que la conciencia piense la duración de manera simbólica a través de la puesta en marcha del método cinematográfico, en nuestra época esta capacidad de análisis es potenciada mediante la creación del espacio virtual. El espacio virtual es una herramienta de pensamiento que permite presentar paquetes de datos que, en un primer momento, podrían parecer diferentes, pero en realidad parten del malentendido que surge cuando la percepción trata de representar a los objetos dispuestos en un espacio homogéneo, en el que se fundamenta la ilusión del vacío. En nuestra época, ese vacío no se presupone en los objetos, sino, más bien, en el propio sujeto. El desarrollo de la capacidad técnica de la inteligencia de crear instrumentos artificiales ha llegado al punto de hacer patente la paradoja del uso de herramientas que, al volverse más sofisticadas y variables en su uso, reducen las capacidades de su usuario. En *La evolución creadora* se deja en claro que, a lo largo de su historia,

³⁶ *Ib.*, p. 46.

el ser humano ha tenido que relacionarse con las cosas y consigo mismo de una manera inteligente, tanto así que la creación de herramientas es uno de los rasgos distintivos de la humanidad: "Si pudiéramos despojarnos de todo orgullo, si para definir nuestra especie, nos atuviéramos estrictamente a lo que la historia y la prehistoria nos presentan como la característica constante del hombre y de la inteligencia, no diríamos quizás *Homo sapiens*, sino *Homo faber*".³⁷

El espacio virtual como herramienta de la conciencia amplía hasta su máxima expresión la capacidad técnica de la inteligencia de crear imágenes, pero estas imágenes están tan depuradas que se vuelven genéricas, por lo que no permiten que las funciones complejas del pensamiento se lleven a cabo de manera plena. Estas imágenes solamente competen al primer momento del análisis que se basa en el encuadre, como vimos en el primer apartado de este trabajo. No obstante, este encuadre no tiene como referencia lo complejo de las relaciones de influencia recíproca entre la conciencia y las cosas que componen su situación. Las imágenes generadas por el encuadre ya no pueden dar pie a una reconstrucción de lo real ni a la creación de categorías con las cuales se piense lo complejo. Esta reducción afecta de igual manera a la conciencia, debido a que no encuentra los medios para constituirse ni siquiera como representación, la cual necesita la exterioridad de los objetos.

En este sentido podemos ver que la relación entre el adentro y el afuera en la intuición sensible es la tensión que surge entre un sujeto que percibe y una realidad externa que es aprehendida. Este esfuerzo intelectual constituye tanto al sujeto como al objeto. A diferencia de este proceso, en el caso del espacio virtual, la tensión se pierde, porque los paquetes de datos convertidos en imágenes se presentan a un ritmo incesante que constantemente los actualiza. Esto provoca que en el espacio virtual no exista un esfuerzo intelectual que vaya más allá de la comparación de imágenes diseñadas para ser de fácil digestión. Por tanto, ni siquiera es necesario que la conciencia fije su atención, ya que las imágenes del espacio virtual están cambiando constantemente. Pero, al estar vaciadas de contenido, no aportan nada a la conciencia. Estas dos características del espacio virtual —la constante actualización de paquetes de datos y la constitución de imágenes diseñadas para percibirse como diferentes, pero que en realidad son genéricas porque están vaciadas de un contenido que las distingue entre sí— hacen que la conciencia no se cuestione de manera crítica la artificialidad de ese espacio porque ella no puede establecer relaciones causales para designar la génesis de la información presentada.

³⁷ H. Bergson, *La evolución creadora*, p. 151.

CONCLUSIÓN

El desarrollo de nuestro trabajo muestra que, desde el comienzo del camino de pensamiento de Bergson, uno de los temas principales consiste en demostrar que, para pensar lo complejo, la conciencia puede optar por dos caminos: el primero es pensar a través de un medio homogéneo y vacío que puede ser llenado, analizado y recompuesto para satisfacer necesidades prácticas presentes; el segundo es pensar mediante la intuición de la duración.

En el primer camino, la conciencia crea el pseudoproblema de la nada cuando el espacio es utilizado en el terreno de la especulación, ya que el uso indebido del espacio da como resultado una forma de tratar las cosas como objetos que pueden ser analizados en miles de elementos; y, después, dichos elementos son utilizados por la conciencia como la materia prima de la reconstrucción del objeto. En nuestro estudio de *Materia y memoria* demostramos que en la filosofía bergsoniana existe una manera diferente de entender la imagen. Ella no es solamente una representación exterior de las cosas que se genera a través de las condiciones de posibilidad del uso de la razón y sus categorías. Para el filósofo francés, existe una relación de influencia recíproca entre la conciencia y las imágenes exteriores que son percibidas por el cuerpo. Esta relación se expresa en la forma en la que la conciencia está constituida, ya que ella se conforma a través de la compenetración del conjunto de mecanismos sensomotores, planos de conciencia y recuerdos que expresan la situación en la que está inserto un individuo.

Esto nos da pie a postular que en la segunda obra mayor del filósofo francés existe una ontología de la imagen. En *Materia y memoria*, las imágenes no son solo una representación de las cosas, ellas tienen una referencia a la complejidad de elementos que constituyen una situación. De igual manera, las imágenes influyen a la conciencia al determinarla. En el tercer apartado de este trabajo mostramos que esta forma de interpretar la imagen se habilita en la propuesta bergsoniana gracias al método de la intuición. Este método es el segundo camino que tiene la conciencia para pensar lo complejo de una situación, ya que no parte de la inteligencia ni dispone de los presupuestos del método cinematográfico. Estas características del método de la intuición permiten que la conciencia adquiera la posibilidad de acceder a la temporalidad que la constituye y a su relación con su situación. En la parte final del tercer apartado retomamos la crítica que hace Bergson a la ilusión del vacío, porque ella es el fundamento que permite a la conciencia representar el espacio como un medio que puede llenarse, con la condición de tener una imagen primigenia que lo sustente. En este punto, la filosofía bergsoniana muestra que el origen de la nada como representación es un pseudoproblema que no puede resolverse; en cambio, la conciencia parte de la percepción y la necesidad de presuponer algo de existencia en la imagen del vacío.

En nuestro último apartado revisamos la crítica de Bergson a la separación del sujeto y el objeto, la cual fue instaurada por la ciencia y la metafísica modernas. De igual manera, revisamos el estudio sobre el método cinematográfico realizado en *La evolución creadora*. Todo esto para demostrar que estas formas de abordar las cosas tienen como base el uso del espacio homogéneo, entendido como la herramienta privilegiada para pensar la complejidad de lo real a través del análisis. En nuestra época, el espacio virtual lleva a su máxima expresión la tendencia de la inteligencia de crear herramientas artificiales que varían en su uso. En el espacio virtual, la generación de imágenes es tan depurada que hace que la conciencia esté constantemente percibiendo imágenes, sin que eso signifique un esfuerzo, ya que estas imágenes tienen como característica estar diseñadas para parecer distintas, pero, en realidad, son un paquete de datos que reproduce lo mismo. En este punto retomamos el estudio de Byung-Chul Han sobre la *selfie* debido a que ella muestra la forma en que las imágenes son generadas y se ponen en juego en el espacio virtual. En el espacio virtual la conciencia no puede ir más allá de ella misma. Todas las representaciones que percibe no permiten generar algo diferente, por lo que la relación de influencia recíproca entre las imágenes y la conciencia se reduce cada vez más. Esto nos lleva a concluir que el espacio virtual es aún más artificial que el espacio físico. Este último, como lo mostró Bergson, es una mediación que impide una relación inmediata con las cosas, pero permite establecer relaciones lógicas causales con las que se reconstruye el pasado y se prevé el porvenir. En el caso del espacio virtual, este solamente permite que la conciencia reaccione a los estímulos de las imágenes exteriores. El propio ritmo de generación de imágenes se actualiza en un presente que se distiende de manera infinita en instantes iguales. Esto hace que la conciencia restrinja sus funciones a reaccionar al medio.



DOCUMENTOS



EL MÉTODO DE LA VISIÓN DE ESENCIAS: UN FRAGMENTO DE 1925 EDMUND HUSSERL

INTRODUCCIÓN

Ignacio Quepons
Universidad Veracruzana
lquepons@gmail.com

139

El fragmento propuesto a consideración corresponde a la sección 9 de la lección de 1925 publicada en el volumen IX de las obras completas de Husserl bajo el título de *Psicología fenomenológica*. Se trata de un excursu metodológico que, aunque el contexto de la exposición de Husserl responde un argumento más amplio que intenta ofrecer los fundamentos de una psicología descriptiva *a priori*, en realidad constituye por sí mismo un acceso importante al desarrollo del método que en diferentes obras aparece con el título de intuición de esencias, y concretamente aquí es vinculado con el procedimiento metodológico de la variación eidética como variación en la fantasía.

Como ha destacado con acierto Dieter Lohmar,¹ en realidad este método de la variación corresponde a la evolución y mayor momento de madurez metodológica del proyecto de Husserl. Se trata de la apreciación genética de lo que en *Investigaciones Lógicas* aparece bajo la rúbrica de ideación y corresponde, en lo que concierne a la intuición de relaciones lógicas y estados de cosas a la intuición categorial.²

En este sentido, y sin afán de detenerse en los detalles específicos del texto ni hacer un comentario detallado de sus argumentos, quizá valga la pena recordar que de acuerdo con Walter Biemel, editor del volumen de la edición de obras completas de Husserl, el manuscrito de donde proviene

¹ Dieter Lohmar, "Die Phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation." *Phänomenologische Forschungen*, 2005, 65–91. Véase también sobre el tema Burt Hopkins, "Phenomenological Cognition of the Apriori: Husserl's Method of Seen Essences" en B.C. Hopkins (Ed.) *Husserl in Contemporary Context (Contributions to Phenomenology Vol. 26)*. Dordrecht 1997. 151-178.

² Véase Robert Sokolowski, "Husserl's Concept of categorial intuition", *Phenomenology and the human Sciences*. Philos. Topics Vol. 12 (1981) Supplement, 127-141.

precisamente este párrafo fue retomado por Landgrebe para la edición de *Experiencia y Juicio*,³ por lo que bien vale la pena ponerlo en parangón con el párrafo 87 de dicha obra destinados al mismo tema.

La traducción se apoya en el recurso electrónico Glosario Guía para Traducir a Husserl elaborado por el profesor Antonio Ziri3n Quijano, disponible aqu3: <https://www.ggthusserl.org/>. Siguiendo este criterio, en el texto s3lo ser3n pertinentes dos traducciones: *Ding* = cosa / *Sache* = cosa; *Realit3t* real = *realidad*, *real*/ *Wirklichkeit*, *wirklich* = *realidad*, *real*.

³ Edmund Husserl, *Ph3nomenologische Psychologie*, Vorlesungen Sommersemester 1925, Hrg. Walter Biemel, Husserliana Gesammelte Werke, Martinus Nijhoff, pp.544-545.



/72/

§ 9. LA VISIÓN DE ESENCIAS COMO MÉTODO GENUINO DE LA CAPTACIÓN DEL APRIORI¹

Edmund Husserl

TRADUCCIÓN

Antonio Ziri3n Quijano

141

Prescindamos primero por un momento de la pregunta por la esencia de un mundo en general, para describir la vía por la cual el albedrío fingidor consigue este gran logro que se llama ver un apriori.

a) La variación como el paso decisivo de desprenderse de lo fáctico mediante la fantasía — el eidos como lo invariable.

Dejémonos guiar por un *factum* como modelo para la configuración sistemática de la fantasía pura. Deben, pues, alcanzarse imágenes similares cada vez nuevas como reproducciones, como imágenes de fantasía, que son en conjunto similitudes concretas del original. Entonces atraviesa esta multiplicidad de configuraciones reproductivas una unidad, a saber, la de semejanza de la esencia fundamentante. Expresado de otra forma, estamos ante la pregunta: ¿qué queda en tales variaciones libres de un original y, digamos, de una cosa, conservado como lo invariante, la forma general necesaria, la forma esencial, sin la cual algo de tal tipo, como esta cosa en cuanto ejemplo de su especie, sería en general impensable?

A saber, practicando la variación libre, voluntaria, producimos /73/ variantes, cada una de las cuales comparece en el modo vivencial subjetivo

¹ E. Husserl (1968), *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester, 1925, ed. Walter Biemel, La Haya, Martinus Nijhoff. [La publicación de este fragmento traducido al castellano se reliza con la autorización de la Dirección de los Archivos Husserl de la Universidad Católica de Lovaina (2014). Agradecemos a Julia Jansen las facilidades otorgadas para esta publicación. (N. E.)] [Los numeros entre diagonales corresponden a la paginación del original. (N. T.)]

del "cualquiera", como por otro lado también el proceso de la variación mismo. Pero ahora podemos aquí en todo momento dirigir también la mirada al hecho de que a través de ellas o a través de todas las variantes atraviesa con necesidad una invariante, la cual, como vemos, como podemos ver intelectivamente, es ella misma absolutamente invariable. Descrito con más precisión: podemos ver, y en absoluta certeza, que en la práctica de la variación arbitraria, y mientras que nos es indiferente lo que en la variación difiere, se mantiene por así decir conservada una constante coincidencia de las variantes, y en cuanto qué o contenido que permanece necesariamente invariable en la coincidencia, una esencia general. A ella podemos, pues, dirigir la mirada como a lo necesariamente invariable en tal variación practicada en el modo del "cualquiera" y como quiera que prosiga. Esta esencia general es el eidos, la "idea" en el sentido platónico, pero puramente apresada y libre de todas las interpretaciones metafísicas; o sea, tomada exactamente del modo como ella viene a dación a nosotros de modo inmediatamente intuitivo en la visión de ideas originada por tal vía. Como punto de partida era pensada allí una experiencia. Patentemente habría podido servir igualmente una mera fantasía o lo que en ella flota delante de modo objetivo-intuitivo.

Por ejemplo, si en el punto de partida nos comportamos así respecto de un sonido, sea que realmente lo escuchemos o que lo tengamos como sonido "flotando en la fantasía", entonces alcanzamos en ello el eidos sonido captado en el cambio de "cualesquiera" variantes como lo aquí necesariamente común. Pero si ahora tomamos otro fenómeno de sonido como punto de partida, como algo arbitrariamente variado, entonces captamos en el nuevo "ejemplo" no otro eidos sonido, sino que en la mirada que abarca al nuevo y al anterior vemos que es el mismo y que las variantes y las variaciones por ambos lados se fusionan en una única variación y que las variantes aquí y allá son de la misma manera singularizaciones cualesquiera del eidos único. E incluso es evidente que nosotros, progresando de una variación a una variación nueva, podemos darle de nuevo a este progresar y formar nuevas multiplicidades de variación el carácter de algo arbitrario y que en este progresar en la forma de la arbitrariedad tiene que resultar "siempre de nuevo" el mismo eidos: la misma esencial general sonido como tal.

/74/ Un eidos puro trata la realidad fáctica de los casos singulares alcanzados en la variación como completamente irrelevante; una realidad es tratada como una posibilidad entre otras posibilidades, y en verdad como posibilidad cualquiera de la fantasía. Pero el eidos es realmente puro sólo una vez que toda atadura a la realidad predada es excluida de hecho con todo cuidado. Si variamos libremente, pero reteniendo en secreto que los sonidos cualesquiera deben estar en el mundo, que sean sonidos por escuchar o escuchados por humanos sobre la Tierra, entonces tenemos en verdad una generalidad esencial o eidos, pero referida a nuestro mundo

fácticamente real y atada a este hecho universal. Esa es una atadura "secreta", hecha por razones comprensibles y ella misma inadvertida.

En el desarrollo natural de la experiencia universal que en todo momento se unifica, nos toca en suerte el mundo experimentado como persistente base de ser universal y como campo universal de todas nuestras actividades. En las más firmes y universales de todas nuestras costumbres, el mundo vale para nosotros y permanece para nosotros, sean cuales sean los intereses que persigamos, en validez actual; como todos los intereses, también los del conocimiento eidético están referidos a él, en todo juego de la fantasía y también igualmente en toda variación en la fantasía. Con la intención a una visión de ideas el mundo está co-puesto, todo *factum* y todo eidos sigue referido al mundo fáctico, de algún modo perteneciente al mundo; a modo de ejemplo, en la actitud natural no notamos esta posición del mundo y atadura de ser precisamente merced a su universalidad. Solamente cuando cobramos conciencia de esta atadura y la ponemos concientemente fuera de juego, y con ello también liberamos el más amplio horizonte del entorno de las variantes de toda atadura, de toda validez de experiencia, creamos perfecta pureza. Estamos entonces por así decir en un puro mundo de fantasía, en un mundo de posibilidades absolutamente puras; cada posibilidad de esa índole puede luego ser miembro central para posibles variaciones puras en el modo de la arbitrariedad, y de cada una resulta entonces un eidos absolutamente puro, pero de cada una de las otras el mismo sólo cuando las series de variación de la una y la otra se enlazan en una de la manera descrita. Así resulta para colores y sonidos un eidos distinto; ellos son de diferente índole, y en verdad con respecto a sus especies puras.

/75/ b) Variación y alteración.

Otra cosa requiere todavía aclaración. Hablamos de variación y variantes, no de alteraciones y fases de alteración. De hecho ambos conceptos, aunque no falta alguna conexión, son esencialmente diferentes. Una alteración es alteración de algo *real*, con toda generalidad tomado como un ente temporal, algo duradero, algo que perdura a través de una duración. Todo lo *real* es alterable y es solamente en la alteración o inalteración. En ello, visto con exactitud, la inalteración es sólo un caso límite de la alteración. La alteración significa ser constantemente distinto o devenir distinto y sin embargo ser el mismo, ser-el-mismo individualmente en el constante devenir distinto; p. ej. alteración de un color. La inalteración, digamos, de nuevo de un color, significa en rigor también ser-el-mismo en el constante devenir distinto, pero allí constantemente permanecer-igual en cada fase de la duración. En la alteración el devenir distinto significa ser en cada nueva fase distinto, pero a la vez no-permanecer-igual.

En la mirada puesta sobre las fases de la duración de lo *real* y lo que rodea estas fases, tenemos una multiplicidad, siempre algo distinto, o sea mucho, y según el caso, de fase a fase algo igual o desigual. Pero en otra posición

de la mirada, una posición correlativa, experimentamos la unidad, lo idéntico, que se altera y tan pronto no se altera, lo que perdura a través del flujo de las multiplicidades, persiste.

Esta unidad no es, digamos, lo general de las fases de tiempo singulares, así como éstas no son variantes. Ella es en efecto llanamente el individuo uno. Por otro lado, a la alteración pertenece el que las fases también pueden ser manejadas como variantes (aunque en actitud cambiada), y entonces resalta que ninguna alteración es posible en la que no copertenezcan genéricamente todas las fases de alteración. Un color sólo puede alterarse en un color y no, digamos, en un sonido. Toda posible alteración se ejecuta, como puede luego verse, en el interior de un género supremo que ella no puede traspasar nunca.

Pero el género, en cuanto eidos puro, sólo puede venir a visión cuando no preguntamos por lo *real* y por ende no preguntamos por realidades, sino que elevamos toda realidad a /76/ pura posibilidad, al reino del libre arbitrio; pero ahí se muestra que el libre arbitrio tiene también su peculiar constreñimiento, en la medida en que cada variación porta en sí su eidos como ley de la necesidad. También podemos decir: lo que en el arbitrio de la fantasía permite variarse uno en otro (así sea también inconexo y no converja en la fantasía en la unidad de una *realidad* concebible), porta en sí una estructura necesaria, un eidos, y con ello una ley de la necesidad.

144

c) Los momentos de la ideación: partiendo del ejemplo (modelo), descubrimiento de una infinitud abierta de variantes (arbitrariedad del proceso de la formación de variantes); coincidencia en solapamiento de la formación de variantes de una unidad sintética; captación de lo congruente como captación del eidos.

En la última lección hemos intentado describir las complejas actividades del espíritu de índole determinada, cuyo resultado final se nos pone a la vista como el eidos, la idea platónica, lo general-esencial: de tal modo que la tenemos en forma totalmente inmediata y la conservamos en adelante como adquisición espiritual duradera, tan bien como cualquier otra objetividad que ha llegado a nuestro conocimiento. Llamamos esta actividad espiritual multiforme visión de esencias o también ideación. Recapitulemos, a la vez que articulamos con más nitidez los pasos o niveles singulares de la ideación, para luego añadir también importantes complementos.

El logro fundamental, del que depende todo lo demás, es la configuración de cualquier objetividad experimentada o fantaseada como una variante; su configuración en la forma del ejemplo cualquiera y a la vez del "modelo" conductor: precisamente del miembro inicial para una mul-

tiplicidad abierta sin fin de variantes, en suma, una variación. Esta infinitud abierta no significa naturalmente un continuar real al infinito, no la exigencia sin sentido de producir REALMENTE todas las posibles variantes /77/ —como si sólo entonces pudiéramos estar ciertos de que el eidos que viene tras ello a captación es realmente conforme a todas las posibilidades. Lo que más bien se quiere decir es que la variación como proceso de formación de variantes tiene él mismo una forma arbitraria, que él es ejecutado en la conciencia de la continuada formación arbitraria de variantes. También cuando nosotros, pues, interrumpimos, no tenemos mentada la multiplicidad fáctica de variantes singulares intuitivas y que transitan de una a otra, como esta serie fáctica de objetos que se ofrecen de alguna manera y son voluntariamente invocados o de antemano producidos en forma puramente ficticia, sino que así como todo lo singular tiene el carácter de lo ejemplarmente arbitrario, así pertenece también a la multiplicidad de la variación un arbitrio, en tanto que es indiferente qué es lo que pueda agregársele, es indiferente lo que todavía atrape en la conciencia del “yo podría preseguir así”. Así pues, a cada multiplicidad de variación pertenece esencialmente la notable y sumamente importante conciencia del “y así sucesivamente a discreción”. Únicamente por ello es dada lo que llamamos una multiplicidad “abiertamente infinita”, y evidentemente es lo mismo si proseguimos largamente produciendo o arbitrariamente invocando lo pertinente, ampliando así la serie de intuiciones reales, o ya antes interrumpimos.

A esta multiplicidad (o al fundamento del proceso abierto de la variación que la constituye, con las variantes que entran realmente a la intuición) se refiere lo que podemos apresar como nivel superior, la genuina visión de lo general como eidos. Lo nuevo que de esa manera ponemos de relieve, es el hecho de que no solamente transitamos del ejemplo inicial que da la guía y que llamábamos modelo, a “reproducciones” cada vez nuevas, ya las debamos a la gracia sin meta de la asociación y a las ocurrencias de la fantasía pasiva y ellas se nos obsequien sólo arbitrariamente como ejemplos, o ya las hayamos ganado mediante la pura actividad propia de la transformación figurativa en la fantasía a partir de nuestro modelo primigenio. Como dije, no pasamos sólo de reproducción en reproducción, de lo similar a lo similar. De lo que se trata es de que todas las singularidades arbitrarias vienen, en la sucesión de su surgimiento, a COINCIDENCIA DE SOLAPAMIENTO y entran por ello /78/ en una UNIDAD SINTÉTICA, en la que todas ellas aparecen como variantes unas de otras, y luego, como ulterior consecuencia, como sucesiones arbitrarias de singularidades en las que lo mismo general se singulariza como eidos.

Sólo en la coincidencia continua converge una unicidad, que puede ser vista puramente por sí. Ciertamente, por otro lado, con la congruencia real están enlazadas en muchos casos diversas diferencias: como cuando en la sucesión de cualesquiera sonidos do, en la identidad del eidos do, las diferentes intensidades y timbres, en vez de converger en la coincidencia, más bien contrastan en la pugna. Pero dejemos eso por ahora a un lado.

Así pues, al proceso de la ideación pertenecen ambos, la multiplicidad y el vínculo unitario en coincidencia ininterrumpida, y además, como tercero, la identificación de lo congruente que destaca a la vista frente a las diferencias.

Póngase aquí atención en que la multiplicidad tiene que ser conciente como tal, como pluralidad, y como tal no puede ser nunca enteramente soltada del asimiento espiritual. De otro modo no alcanzamos el eidos como algo idealmente idéntico, que precisamente sólo es como el ἔν ἐπὶ πολλῶν. Por ejemplo, si nos ocupamos meramente con el fingir la transformación de una cosa, o de una figura en cualesquiera nuevas figuras, entonces tenemos siempre algo nuevo y siempre sólo uno, precisamente lo fingido en último lugar. Sólo cuando mantenemos asidos los anteriores *ficta* y por ende una multiplicidad en el proceso abierto, y solamente cuando miramos el converger y lo puramente idéntico, alcanzamos un eidos. Ciertamente, aquí no necesitaríamos ejecutar con posterioridad un solapamiento, pues un semejante proceso continuo de variación produce a la vez lo que difiere y lo que converge en el solapamiento.

d) Distinción de la generalización empírica y la ideación.

Podría ahora opinarse que nuestra descripción de la visión de ideas se hace su tarea demasiado difícil y opera superfluamente con la multiplicidad de variación encarecida como presuntamente fundamental y con las funciones de la fantasía peculiarmente involucradas en ella. Bastaría decir: un rojo cualquiera aquí y allá, una multitud cualquiera predada /79/ de objetos rojos de la experiencia o de otras representaciones brindaría la posibilidad de la visión del eidos rojo. Lo único que habría que describir sería el recorrer en coincidencia de solapamiento y el sacar de ahí la visión de lo general. En tanto, aquí hay que atender bien al hecho de que lo arbitrario en tales palabras no puede ser mera palabra o significar un comportamiento accesorio de nuestra parte, sino que pertenece al carácter fundamental del *actus* de la visión de ideas misma y que tiene que ser perseguido en sus peculiares rendimientos, como lo hemos hecho nosotros.

Pero si en tales palabras lo que se quiere decir es que una multitud determinada de objetos similares ya bastaría para alcanzar mediante coincidencia comparativa lo general, entonces hay que decir: alcanzamos para este rojo aquí y aquel rojo allá acaso algo idéntico y general en ambos lados. Pero solamente algo general, precisamente de este y de aquel rojo. No alcanzamos el rojo puro en general como eidos. Ciertamente podemos, trayendo a colación un tercer rojo o cuantos quiera se ofrezcan, conocer que lo general de los dos es idénticamente el mismo que lo general de los muchos. Pero de ese modo alcanzamos siempre solamente comunidades y generalidades en referencia a extensiones empíricas. Pero tan pronto como

decimos que cada uno cualquiera de los iguales que se traiga a colación tiene que tener como resultado lo mismo, y una vez más decimos: el eidos rojo es uno frente a la infinitud de singularidades posibles que pertenecen a este y a cualquier rojo que con él coincida, tenemos como subsuelo precisamente una variación infinita en nuestro sentido. Ella nos suministra lo que pertenece al eidos como correlato inseparable, la llamada extensión del eidos, de la "esencia puramente conceptual", la infinitud de posibles singularidades que caen bajo él, que son sus "singularizaciones", que están respecto de él, platónicamente hablando, en la relación de participación, como algo singular referido al eidos como su esencia, así como también el hecho de que cada una en general participa en la esencia y sus momentos de esencia. Hay que ver aquí en correlación, por un lado lo general mismo, por otro lado la extensión como la totalidad, pero también lo singular cualquiera en general.

También todos los conceptos y relaciones que de otra manera pertenecen al mismo nexo de producción de la ideación se pueden aclarar fácilmente en su peculiaridad intuitivamente primigenia. Así quisiera /80/ apuntar a la relación de igualdad a diferencia de la de participación. No puede querer decirse que la identidad del eidos sea solamente una forma de hablar exagerada. Mediante el solapamiento se destaca lo igual allí y allá de lo que difiere. Pero así como en la multiplicidad, en la pluralidad, los objetos singulares concretos están separados, en lo cual la operación espiritual de llevarlos a la coincidencia de solapamiento no cambia nada, así estarían también separados los momentos de igualdad que allí se hicieran notar, e igualmente los que difieren; todo objeto tiene su momento, digamos de rojo, que habita en él, y los muchos objetos, todos los cuales son rojos, tienen cada uno su momento individualmente propio, pero en igualdad.

Pero se tiene que ver que la igualdad sólo es un correlato de la identidad de algo general, que en verdad puede ser visto como uno y mismo y como "contragolpe" de lo individual. Este algo idéntico se "singulariza" múltiplemente y puede ser pensado en abierta infinitud arbitrariamente singularizado. Todas estas singularizaciones tienen por referencia a lo idéntico una referencia unas a otras y se llaman entonces igual. En sentido figurado los objetos concretos mismos se dicen entonces, en cuanto tienen en sí singularizaciones eidéticas, iguales "respecto del rojo" y en sentido impropio incluso singularizaciones de lo general.

Igualmente se aclara la idea de la diferencia en su entrelazamiento con la de lo idénticamente común en cuanto eidos. Diferencia es lo que en el solapamiento de las multiplicidades, lo que en la congruencia devenida visible no ha llegado a la unidad de esta congruencia, que no ha hecho, pues, visible en ello un eidos. No llega a la unificación de la congruencia — se dice, pues, que es diferencia, diferencia solapada en la pugna. El color es idéntico, pero una vez color de esta difusión y figura, la otra vez de aquella otra. En el solapamiento entra una de ellas en conflicto con la otra y la suprime.

Por otro lado, empero, está claro que no puede entrar en pugna nada que no tenga nada común y no solamente que aquí ya esté presupuesto el color idéntico como algo común; más bien, si algo coloreado era redondo, lo otro anguloso, entonces no podrían en efecto entrar en conflicto si no fueran ambas figuras extensas. Así pues, cada diferencia en el solapamiento con /81/ otras como diferencias en pugna con ella señala a un algo general nuevo que asoma, aquí figura, como algo general de las diferencias que yacen sobrepuestas, que han llegado en cada caso a la unidad del conflicto.

e) Exposición de la secuencia de niveles de los géneros y conquista de los géneros supremos mediante variación de ideas. — Visión de ideas sin partir de la experiencia.

148

A partir de aquí puede fundamentarse en general la teoría entera de los géneros y de las secuencias de niveles de los géneros y especies en las fuentes primigenias de la ideación aclarada. Sólo un poco de ello puede ser tocado aquí y tiene que serlo, pues de otro modo se mantendría la falta de claridad. Del mismo ejemplo como modelo podemos muy bien llegar a diferentes eide, en tanto que nos dejemos determinar puramente por la libre variación. Ello, aunque habíamos dicho que todas las multiplicidades de variación productivas en las que viene un eidos a intuición primigenia, están enlazadas en una única multiplicidad de variación y son en cierta medida solamente aspectos de una en sí única.

Pero el enlace de series de variación en una única puede, como puede mostrarse, tener un diferente sentido. Partiendo de un rojo cualquiera y avanzando en una serie de variación, alcanzo el eidos rojo. Si tuviéramos otro rojo como punto de partida ejemplar, alcanzaríamos intuitivamente una multiplicidad de variación distinta, pero veríamos en seguida que esta nueva pertenecería al horizonte abierto del y-así-sucesivamente de la primera, así como aquélla al horizonte de ésta. Y vemos que el eidos es uno y el mismo. Es igual, naturalmente, si en vez de un rojo cualquiera hubiera variado un verde cualquiera y hubiera llegado al eidos verde. Por otro lado, puede verse que, a pesar de ello, en cierta manera las series indistintas de variación, o sea, las que dan por resultado el rojo y las que dan por resultado el verde, pueden enlazarse de nuevo en una multiplicidad de variación más abarcante — en una única que entonces ya no da como resultado el eidos rojo o verde, /82/ sino el eidos color en general. ¿Cómo hay que entender esto?

La respuesta reza: si yo, variando, debo llegar a la visión del rojo, tengo que mantener la dirección al rojo, o sujetarme en una especie durante toda la arbitrariedad del variar en otros respectos. A saber: si en el arranque de la variación se me alumbra un rojo común frente a mí, puedo entonces

aferrarme a él de inmediato y no mentar ni querer mentar en general ninguna otra cosa como rojo, como lo que resultaría en una ulterior variación arbitraria de este algo idéntico común. Si se me presenta, pues, algo verde, entonces lo rechazo como no perteneciente a ella, como en pugna con el rojo visto y continuamente entendido.

Pero por otro lado, si dirijo mi interés al hecho de que la variante de verde recién rechazada está en pugna con toda variante de rojo y sin embargo tiene algo común, o sea, también un punto de coincidencia, entonces ahora esto nuevo común, apresado como eidos puro, puede determinar la variación; ahora se hermanan en una las multiplicidades de variación para rojo y para verde así como también para amarillo, etc.; lo general es ahora, pues, color.

Así podría desde el comienzo estar orientado, de manera completamente desligada, o sea, sin atadura a ninguna generalidad ya iluminada, a variar y a buscar lo general que yace sobre todas las generalidades que pudieran verse y luego delimitarse, en nuestro ejemplo, que yace sobre las generalidades rojo, azul, amarillo, etc. como la generalidad superior. Aquí, pues, solamente se requiere que la variación transcurra —da igual cómo—, mientras sea en general variación, o sea, mientras en general se haya fusionado en una síntesis de coincidencia enteramente unitaria con algo enteramente general. Esa es, pues, la vía hacia la constitución de las generalidades de esencia supremas como géneros supremos, los que en particular, cuando son géneros concretos, se llaman regiones.

Está entonces claro que esta generalidad ya no puede tener sobre sí ninguna más alta. Y por otro lado, tiene a la vez la propiedad de que ella, en todas las generalidades particulares que en esta variación global se generaran —porque son inherentes a delimitados dominios de variación de la misma— está contenida como idealmente común. Las ideas rojo, verde, etc., tienen /83/ participaciones ideales en la idea color. Podemos patentemente también decir: ideas, eide puros, pueden también a su vez fungir ellos mismos como variantes, y luego puede de nuevo sacarse de ellas en nivel superior algo general, una IDEA A PARTIR DE IDEAS o desde ideas, una idea cuya extensión la forman ideas y sólo mediatamente sus singularidades ideales.

Aquí es ahora el lugar para añadir de inmediato una importante ampliación de la doctrina de la ideación. Estábamos interesados en el mundo de la experiencia y en el eidos de la experiencia; por ello partimos, como también por otras razones es bueno y conforme a la naturaleza, de las daciones de experiencia, o de variaciones cuyos modelos eran daciones simples de experiencia. Pero ahora, tan pronto como se ha ascendido al primer nivel del eidos, el primero sobre la experiencia simple, ponemos atención en el hecho de que también un eidos es variable; con otras palabras: la visión de ideas es ella misma algo análogo de la experiencia simple, en la medida en que es ciertamente una conciencia superior y activamente productiva, en la que viene a darse ella misma una objetividad de nueva especie, lo general. Lo mismo que podemos ejecutar a partir del experimentar bajo el

título de ideación, podemos hacerlo también a partir de toda conciencia de otra índole, sólo con tal de que rinda algo similar, esto es, pueda brindarnos a la conciencia una especie de objetividades en mismidad primigenia. Eso hace toda ideación misma, la idea vista se dice aquí vista porque no es mentada o inventada de manera vaga, indirecta, mediante símbolos o palabras vacíos, sino precisamente captada de manera directa y ella misma. Así pues, desde la base que nos suministra cualquier especie de captación y posesión visiva, podemos siempre de nuevo practicar ideación, en lo esencial en el mismo método.

Así, podemos variar no solamente cosas de experiencia, esto es, sustratos últimos para posibles acciones de experiencia y superiores, y alcanzar así conceptos de cosa como generalidades de esencia; sino que "experimentamos" también conjuntos que hemos colectado de manera espontánea, estados de cosas *reales*, relaciones internas y externas, cuya visión requiere actividades referenciales, etc. De este modo, alcanzamos también ideas puras y generales de colecciones, de relaciones y de toda clase de estados de cosas, formando precisamente, para todas las objetividades semejantes y partiendo de las actividades visivas en las cuales llegan ellas a dación, /84/ multiplicidades de variación, y miramos en ellas lo general esencial y lo necesario. Para ideas así alcanzadas, podemos luego proceder igualmente, etc.

A esto pertenece también la acción de nombrar con sus nombres, la acción de enunciar y los enunciados. También eso es algo mostrable, incluso captable, y nosotros alcanzamos conceptos generales de esencia, la idea pura de un enunciado y un significado enunciativo, de un nombre, de un discurso conexo y del sentido de un discurso, etc. Los eide que en cada nivel nos son dispensados, ahora los hacemos nuestros, los nombramos, los acuñamos enunciativamente, y se vuelve posible un enunciar general que participa en las intelecciones de esencia y las necesidades de esencia de la visión de ideas, en la medida en que precisamente el enunciado sea fiel expresión de lo visto y él mismo sea una intelección eidética, que, mientras el enunciado tenga el mismo significado enunciativo, también es necesariamente posible producir, en una nueva visión, lo visto que él expresa.

Finalmente sólo una observación general todavía. Cuando hablamos de esencias generales y conocimientos de esencia (eidéticos), no queremos decir con ello generalidades empíricas, las cuales tienen en verdad un origen similar, pero que se diferencian de las generalidades de esencia puras por el hecho de que, ya sea respecto de los objetos de la esfera comparativa, ya sea respecto del dominio global al que se piensa que pertenecen, se ha ejecutado una validez de ser. Tenemos, pues, realidad y posibilidad *real* y no pura posibilidad de fantasía.

f) Caracterización resumida de la visión de esencias.

En las últimas lecciones antes de las vacaciones de Pentecostés hemos

hablado del método de la ideación; hemos descrito cuidadosamente bajo este título cierta actividad puramente espiritual y en ella una cadena de rendimientos puramente espirituales, cuyo rendimiento último consiste en hacer nuestro en visión pura un eidos. Por ello entendíamos que es algo general, como la especie rojo o el género superior color en general, pero como algo general puro, /85/ algo supraempírico, elevado por encima de toda facticidad de la existencia, cuando se ha alcanzado de tal modo que toda presuposición de cualquier facticidad es suprimida. Un eidos, una generalidad de esencia, es por ejemplo la especie rojo o el género color, pero como generalidad pura. Esto es, pura de toda presuposición de cualquier existencia fáctica, o sea, cualquier realidad de cualquier rojo, de cualquier color.

En un método similar, pero por así decir impuro de generalización, puede venir a visión algo general que esté empíricamente arraigado. Como cuando en una comparación empírica de este rojo aquí y aquel rojo allá, donde ambos valen para nosotros como realidades existentes, vemos lo común a ambos.

Igualmente cuando en geometría designamos o captamos eidéticamente en forma intelectual el círculo como una especie de sección cónica. En conformidad con ello, un juzgar-en-general puramente eidético, como el geométrico o el juzgar sobre colores, sonidos y similares idealmente posibles, en su generalidad, no está ligado a ninguna realidad presupuesta. En la geometría se habla de figuras concebibles, en la teoría eidética del color de colores concebibles, que tienen la extensión de generalidades puramente vistas.

Repárese en esto: ver no significa aquí HABLAR sobre cosas vagamente representables y sus similitudes o comunidades, mentar sobre ello alguna cosa desde lo vago, sino tener cosas experimentadas ellas mismas, vistas ellas mismas, y sobre la base de este ver ello mismo precisamente tener también la similitud ante los ojos: ejecutar en vista de ello aquel espiritual solapamiento en el que resalta, viene ello mismo a captación, a visión, lo común, lo rojo, la figura "misma". Naturalmente no es un ver sensible. El rojo general no puede verse como se ve un rojo singular individual; pero es inevitable la ampliación de la forma de hablar sobre el ver, que no en balde es usual en el lenguaje sobre lo general. Con ello viene a expresión que, de modo totalmente análogo a como hacemos nuestro en el percibir sensible directamente y como ello mismo algo singular individual, así también algo común y algo general de cualquier número de ejemplares singularmente vistos, pero en aquel ver ciertamente más complicado del solapamiento y la congruencia comparativos activos. Eso, /86/ pues, vale para toda clase de captar visivo de comunidades y generalidades.

El ver de generalidades tiene, pues, una forma metódica particular ahí donde se trata de ver un apriori, un eidos puro. A modo de ejemplo, se trata entonces, pues, no de algo común de este o aquel color fáctico y eventualmente de colores cualesquiera, que pudieran hacernos frente en este espacio aquí o incluso sobre la Tierra; sino de la especie puramente ideal color, que

sin presuposición de ninguna realidad fáctica es común a todos los colores concebibles en general. Así pues: al método espiritual de la ideación pertenece como terreno fundamental que ella comprende las facticidades que le sirven eventualmente como ejemplos de partida guías como meras y puras posibilidades; con otras palabras, en una acción libre es puesta en juego una indiferencia frente a la realidad, y en tal virtud lo que está ahí como realidad en cierta medida se transfiere al reino de la libre fantasía. Sobre esta base se fundamenta el ulterior método de la variación en el arbitrio de la conciencia, la formación de una multiplicidad de variación arbitraria abierta de variantes singulares, cada una de las cuales tiene el carácter de un ejemplo arbitrario. Esta multiplicidad es luego el soporte para el solapamiento "comparativo" y la extracción con la vista de algo general puro que se aísla ejemplarmente en este variar arbitrario. Según este origen metodológico, lo general como eidos y algo eidético en general no tiene una extensión de hechos que lo sujeten, sino una extensión de posibilidades puras. Por otro lado, la generalidad eidética puede en todo momento ser puesta en relación con realidades que se presenten. Todo color realmente presente es en efecto también un color posible en el sentido puro; o sea, cada uno puede considerarse como un ejemplo y convertirse en una variante. Todo lo que pertenece inseparablemente a la generalidad pura color, por ejemplo, el momento de la luminosidad, tiene que pertenecer también a todo color fáctico. Las verdades generales en las que meramente separamos lo que pertenece a generalidades esenciales puras, anteceden en su validez a todas las cuestiones sobre los hechos y sus verdades fácticas. Por ello se llaman las verdades esenciales *a priori*, precedentes en su validez a toda facticidad, a todas las comprobaciones de experiencia.

/87/ La descripción del método de la ideación (como también de la generalización empírica), que comprensiblemente fue sentido por ustedes como bastante difícil, era la descripción de una cierta acción puramente espiritual, por la cual se pone en obra una operación espiritual en evidente comprensibilidad. Ella ofrece incluso un ejemplo de la especie propia de descripciones que una psicología radical, que está ella misma dirigida a la vida y a la actividad espirituales, tiene que proporcionar: una psicología interna descriptiva que queremos conocer con más detalle como fenomenológica. Su dificultad reside en todas partes en que nosotros en verdad siempre estamos espiritualmente activos, pero tenemos que aprender primero con esfuerzo a reflexionar sobre este estar activos y a hacerlo accesible a la mirada. Sólo los resultados paso a paso están en la ejecución de la vida activa en nuestra mirada captadora.

Igualmente, no nos es ajena la visión del *apriori*, la acción interna de la ideación, en la medida en que todos nosotros por lo menos hemos aprendido un poco de matemáticas y al hacerlo hemos alcanzado espontáneamente intelección matemática. Pero nunca hemos aprendido a mirar en la interioridad del actuar matemático y a observar cómo en él las generali-

dades proceden de necesidades. En este respecto el comienzo es difícil, pero pronto adquiere una familiaridad con el mundo maravilloso de la interioridad, y supera las fatigas de la contemplación extraña, vuelta al interior.



DIÁLOGOS



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 7 Marzo de 2025
ISSN: 2448-8941

INTRODUCCIÓN CRÍTICA AL DIÁLOGO CON YUK HUI
TÉCNICA, INDIVIDUACIÓN Y MEDIACIÓN
CRITICAL INTRODUCTION TO THE DIALOGUE WITH YUK HUI
TECHNICS, INDIVIDUATION, AND MEDIATION

Arturo Romero Contreras

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
arturo.romerocon@correo.buap.mx

157

Cada época tiene su cronotopo. Llamemos cronotopo al escenario espaciotemporal donde se escenifica el drama humano. Este cronotopo se refiere a la forma del tiempo y del espacio en el cual vivimos y tejemos nuestras vidas y a sus relaciones recíprocas. La topología del ser en Parménides nos remite a la esfera. La esfera tiene su centro y su borde. Es un uno-todo. Fuera de ella existe solamente el territorio inaccesible e imposible del no-ser. Esta topología es distinta del universo de Bruno que, en el enclave de un espacio infinito, carece tanto de centro como de bordes. Centro, periferia, dentro, fuera, borde, finito... Todos estos términos caracterizan la topología físico-metafísica del cosmos; desde el universo de las esferas aristotélicas a su asimilación heliocéntrica, hasta el heliocentrismo de Copérnico, pasando por el espacio infinito de Bruno. Alude también al universo monádico de Leibniz y su mundo de pliegues y diferenciales, al mundo mecánico-geométrico de Descartes. Se trata aquí de una matemática que, antes de todo cálculo y medida, da al mundo número, ritmo y figura. Se trata aquí de "lo matemático", más que la matemática, en cierto sentido pitagórico y que se adivina en el *Timeo* de Platón, en la filosofía de la naturaleza renacentista y finalmente en el romanticismo y el idealismo alemán. Pero hay también una matemática del tiempo, según la cual este nos aparece como continuo o discontinuo, como lineal o circular, como único o ramificado.

Este cronotopo se puede leer de manera global o de manera local. Globalmente se pensó con los nombres de sustancia, uno, Dios o como dispersión, azar y átomo. Localmente, como elemento o como diferencia. Pero en todo caso lo que vemos es una partición y repartición, una distri-

[Recibido: septiembre de 2024 / Aceptado: diciembre de 2024, pp. 157-178]

bución y ordenamiento espaciotemporal y ontológica del mundo. Ahí está la frontera entre lo humano y lo natural. Entre el cuerpo y la mente. Entre el entendimiento y la voluntad. O entre la teoría y la *praxis*. Vueltas y revueltas se hacen en torno a estos bordes, internos o externos, donde se decide lo que está dentro, fuera o, de manera indecible, en el borde. Sí, la filosofía ha sido, en buena medida, una limnología, es decir, un tratamiento de los límites, los bordes y las fronteras. Separar, unificar, reunir en un tercero, atomizar. Todas estas operaciones siguen perteneciendo a "lo matemático". El borde es una relación, que tiene la capacidad de unir y separar. Una cronotopología no hace sino investigar los espacios y tiempos donde se despliegan los entes y sus relaciones. Si hay más de un espacio y tiempo, es porque su estructura puede cambiar. Es decir, que ellos son relacionales. Lo mismo los "entes" o individuos que los habitan: no poseen propiedades sino en ese espacio-tiempo o contexto, y dichas propiedades no existen sino capacidad de interactuar con otros entes o individuos. Por todos lados: en lo ente, entre entes, entre espacios, entre tiempos, entre tiempo y espacio, aparece el término relación. La relación puede tomar la forma de la oposición, de una frontera geográfica, de un diferencial (como en el cálculo diferencial e integral o "análisis), de un coexistir indiferente. Lo cierto es que no hay una gran relación, ni una relación única, ni una relación fundamental. Si hablamos de tiempos y espacios, entre ellos hay relaciones de anidamiento, de ramificación, de yuxtaposición... Lo cierto es que no hablamos ya, frente a esta pluralidad, de totalidad, ni de elemento, ni de última instancia.

Nuestro mundo es múltiple no sólo porque existan conjuntos infinitos, o porque lo empírico no pueda ser capturado definitivamente en un concepto, sino porque poseemos una multiplicidad cualitativa de formas y modos de existir. En nuestra ciencia más rigurosa no contamos con un único régimen de existencia (sólo partículas, sólo seres vivos, sólo mentes). Carece ya también de sentido decir si el mundo es continuo o discontinuo o finito o infinito fuera de un marco formal y de ciertos supuestos conceptuales y metodológicos. Por idénticas razones el mundo moral y político no puede dejarse conducir unilateralmente por nociones como "diferencia" o "alteridad". Ello porque lo que está en juego no es lo propio o lo ajeno, sino su frontera, su diferencia y el hecho de que, al existir múltiples diferencias (y no "LA" diferencia), no tenemos asegurado claramente lo que pertenece al adentro o al afuera. El nacional vs el extranjero. Lo natural vs lo artificial. El sujeto vs el objeto. Todas estas antiguas oposiciones, por un lado, resisten, insisten, se nos imponen en una necesidad de distinguir, diferenciar. Pero, al mismo tiempo, ellas se disuelven, pero nunca de la misma forma. A veces, colapsan en una. A veces, aparecen como modificaciones una de la otra. Otras, parecen independientes.

Hemos hablado del borde como aquella noción que une y separa registros, conceptos, ideas o modos de ser. Ese borde o frontera decide nues-

tras pugnas sobre lo que podemos hacernos los unos a los otros. Humanos y no humanos. Porque también aquí la frontera es múltiple. No es que desaparezca, sino que adopta diversas estructuras según la perspectiva, según la escala de tiempo. ¿Cuáles son los regímenes cronotopológicos de nuestra época? Es decir, ¿cómo se modifican el tiempo y el espacio en los tiempos del tecnocapitalismo contemporáneo? Reflexionemos por un momento sobre algunas de las membranas, límites y bordes que se juegan en nuestra época. La relación entre el norte y el sur global. Entre el centro y la periferia. Entre los nacionales y los extranjeros. Entre los sujetos de derecho y los parias del mundo. El mundo salió de la vieja división de la Guerra Fría entre comunismo y capitalismo, pero la multipolaridad anunciada ahora no promete ningún nuevo cosmopolitismo.

Tradicionalmente pensamos el borde entre los diferentes registros como fronteras. Como un borde simple. No sorprende que Hegel dijese en su lógica que no se puede afirmar ningún límite sin poder acceder a ambos lados. Por ello, todo límite sería "superado" en el momento mismo en que fuera puesto. Por ello, los límites a la razón, a la experiencia, a lo que puede ser dicho o articulado, no es un límite en verdad. Para nosotros sigue valiendo la objeción hegeliana, pero no porque aceptemos el modelo clásico del límite, sino porque éste se ha complejizado. No hablamos de identidad y diferencia en general, sino de equivalencias y diferencias. En plural. Diferentes diferencias. Y cuando lo hicimos así, en un afán "racionalista", se comprendieron los términos como puntos de un espacio bivaluado: ser vs no-ser. Es decir, a partir de negaciones: A vs A, con los tres principios de la lógica clásica: identidad, no contradicción y tercero excluido. Pero también esta topología o este topos con el que mapeamos el mundo a partir de dos valores excluyentes se ha vuelto uno entre otros.

Los términos filosóficos que pueblan nuestras discusiones, nuestros conceptos filosóficos, nuestras herramientas formales... todo ello desborda la matemática que estructuraba nuestros cronotopos. Sigue habiendo bordes, bordes que separan y excluyen, incluso en el sentido más físico y brutal del término, como las fronteras políticas y los muros que se levantan en ellas. Pero en otra capa, sin revertir la exclusión del migrante, se traza una estructura de conectividad informática. Ella tiene sus bordes: sus cortafuegos, sus regiones (fuera de las cuales ciertos servicios y ciertas páginas o aplicaciones no funcionan), su localización, pero que no coincide punto a punto con las fronteras políticas. Aquí hablamos de redes y de conectividad. Pero a final de cuentas, las fronteras políticas o los bordes de un río, cambian también la estructura de conectividad de un espacio, es decir, por dónde se puede caminar. Nuestro mundo es de flujos: de cuerpos, de deseo, de capitales, de mercancías, de trabajo. Para ello hay canales, conexiones. Pero también barreras. Pensar estos nuevos cronotopos es el reto de la filosofía, especialmente tras el triunfo de cierta cibernética.

Esta entrevista con Yuk Hui constituye la exploración de estas nue-

vas estructuras y sistemas, sus capas, niveles y escalas. A lo largo de la entrevista Yuk Hui refiere a teóricos de la inteligencia artificial, las redes y la tecnología. A pensadores del límite o la falta de ellos. Uno de los autores más interesantes es André Leroi-Gourhan, quien plantea que la tecnología constituye una nueva membrana de la humanidad, el borde que se hace con objetos, estructuras y sistemas para mediar su relación con lo "otro". Sobra decir que "lo mismo" y "lo otro", así como sus diferencias, no pre-existen a la frontera, sino que se consolidan con ella. El borde redefine el adentro y el afuera, así como sus relaciones de intercambio. Si la filosofía moderna y posmoderna se fue consolidando como un pensamiento de la historia y del tiempo, nuestros son los tiempos donde se incorpora el espacio. Como estructura, sistema de lugares, como tópica y topología. Pese a la digna relación entre el ser y el tiempo en Heidegger, el concepto de mundo anunciaba ya una irrecusable topología. La "tópica" freudiana o la topología lacaniana. La teoría de sistemas dinámicos y sus espacios de fase. Los espacios de posibilidad de la lógica. Incluso el concepto matemático de "topos". Todo ello apunta no sólo a una relación entre ser, espacio y tiempo, sino a un entrelazo complejo en el cual hacemos y deshacemos el mundo.

La tesis de Leroi-Gourhan se conecta entonces con la idea de Sloterdijk, quien reconocía que el mundo tenía cada vez menos la forma de una esfera, de un espacio cerrado, de una guarida para la existencia humana, de la cual podría excluir con celo inmunológico "lo otro". Pero, así como lo "mismo", lo "propio", lo "mío" se ha vuelto problemático, también lo han hecho lo "diferente", lo "ajeno" y "extraño". No nos basta ya ni una dialéctica que reúna los opuestos, ni una deconstrucción que meramente desmonte nuestras oposiciones conceptuales. No nos basta una simple reivindicación de la diferencia y de lo otro en contra de la identidad y lo mismo, porque la frontera entre lo uno y lo otro se ha vuelto más inestable que nunca (en el tiempo y en el espacio), y porque también ha multiplicado sus modos (tenemos diferentes diferencias). El borde exige todavía contacto. Pertenece al mundo del *continuum*. La conectividad atañe al mundo discreto, de la relación a distancia, no inmediata. La idea de Leroi-Gourhan continúa ideas de otros filósofos de lo vivo, como von Uexküll, donde se propone el par fundamental organismo-entorno. Entorno o medio es, por un lado, lo que hemos llamado cronotopo y, por el otro, los otros seres con los cuales éste se comparte, directa o indirectamente.

También Peter Sloterdijk ha dedicado su obra a pensar la historia de la civilización como una de "esferas", es decir, de *configuraciones* naturales-artificiales donde habitamos, donde nos hacemos un refugio espacial, pero que, agregaríamos, nos otorga además la posibilidad de vivir en otro ritmo y escala de tiempo, y que van desde el útero, hasta la casa y de la nación al planeta. Sobra decir que cada espacio tiene sus cualidades específicas y que la diferencia entre lo natural y lo artificial cuenta con innumerables

matices. La casa humana, por ejemplo, es una membrana que interponemos entre nuestro cuerpo y el entorno. No para separar un adentro y un afuera, sino para *modular* las variables del ambiente. La casa será templada en invierno y en verano, no será extrema como el exterior. Desviará la lluvia para que no nos moje, pero no será nada para un tornado. Una membrana celular es una mónada con ventanas. Ella no puede funcionar sin una economía, es decir, sin un intercambio de nutrientes y desechos. Para ello necesita de aberturas. Algunas de ellas son pasivas, como las que permiten el intercambio iónico. Otras, requieren de gasto energético y responden a necesidades metabólicas, como el intercambio de proteínas. La casa es una membrana amplia y muchas veces comunitaria. Ella requiere también de orificios. Primero, la puerta, por la que entramos y salimos, pues de otro modo, sería una cárcel. Tiene ventanas, por las que regulamos la temperatura y por las que detenemos el viento y la lluvia, pero retenemos la transparencia para que la vista no sea detenida. Hay orificios de entrada de recursos, como gas y agua, y de desecho, como el desagüe.

Los sitios que habitamos por medio de la tecnología son amalgamas, síntesis, combinaciones de elementos con diferente naturaleza y origen cambiando las mediaciones. Yuk Hui es cuidadoso y no aventura una idea general de lo técnico. Lo cierto es que implícitamente está ya dicho lo esencial. Lo técnico es fundamentalmente "medial" o "mediador". Es decir, que interviene al nivel de la *relación*. Uno de los pensadores fundamentales para Yuk Hui es Simondon, para quien la cuestión del "ser" se define en términos de "devenir", pero también de "relación". En su filosofía la relación no une entes *preexistentes*, como en el atomismo; *la relación tiene carácter de ser*, es decir, que no se agrega, sino que forma parte del ser mismo. De este modo lo técnico forma parte del ser en cuanto que incide relaciones por las cuales *emergen entes*, que Simondon prefiere llamar *individuos*. Si tomamos en serio el diálogo entre hermenéutica y filosofía de la naturaleza, entonces podemos leer el "desocultamiento" como un hecho que se debe a la relación. Es decir, *un ente desoculta otro por medio de la relación*. O, mejor, *un individuo co-emerge con otro a través de la relación*. El devenir consistiría entonces en la individuación colectiva, algo que llamaríamos co-individuación, que podría articular el *Mitsein* heideggeriano o el *alter ego* husserliano.

Existir es ser individuo. Pero no hay individuo, sino *individuación*. Y no hay individuación en solitario. Pero, así como no hay individuación sin otros individuos, no hay tampoco individuación fuera de un *mundo*, el cual posee su estructuración espaciotemporal (su cronotopo). Ese mundo que en Husserl y Heidegger se limita al territorio humano, a la significatividad y al sentido, debe necesariamente expandirse. En primer lugar, el entorno de los animales (al *Umwelt*, concepto que Heidegger había extraído precisamente de la biología teórica de Jakob von Uexküll). Pero, si tomamos en serio a Simondon, deberemos reconocer que el entorno opera en todo individuo,

incluso en el territorio de lo físico. Podemos entonces ver en lo técnico las *intervenciones* (operaciones, diría Simondon) que una especie, la humana, realiza consigo, con otros individuos y con su entorno para modificar las relaciones que determinan su existir. Debemos aquí reconocer que la individuación puede ser pasiva o activa. Una de las cualidades de lo vivo consiste en operar sobre su propia individuación. Es lo que Kant ha reconocido en su *Crítica del Juicio*. Yuk Hui recuerda el carácter fundamental y común que aquel atribuye a la vida y a la inteligencia: la autorreferencia y la recursividad en general. Sin ese "retorno" a sí no hay ni vida ni subjetividad en general. Eso significa volverse mediación de sí mismo, no sólo regular el entorno y a los otros, sino a sí mismo. El germen de lo técnico aparece en lo vivo como capacidad de autorregulación; pero dicha autorregulación se vuelve propiamente técnica cuando es posible tomar más de un camino para ello, es decir, cuando es necesario elegir o seleccionar. Antes de toda herramienta y máquina, podemos hablar de técnicas corporales. Saber boxear o saber cantar son asuntos de técnica. Es decir, que no se toma el movimiento de brazos y piernas o de las cuerdas bucales de manera espontánea. Se *seleccionan* ciertos movimientos, se *repiten*, se *perfeccionan*, se refinan. El guerrero que usa la espada o el pianista que toca su *instrumento* requieren de una técnica. El instrumento o la *herramienta* son resultado de unir y separar elementos, es decir, de un corte y de un pegado, todo lo cual implica una selección. La madera se pule. Se extrae el oro de la piedra. Se *separa* la sal del agua. Pero también se *mezcla* el cobre y el estaño para producir el bronce, como se mezcla el cemento con agua para asegurar construcciones sólidas. Lo técnico parece residir en este poder de separar y unir con el fin de intervenir en las mediaciones o relaciones de los individuos (consigo mismos, con los otros y con el entorno). Este conjunto de operaciones se ejercen sobre la materia, sobre la energía y sobre la información. De ahí que no sea menos técnica una operación mnemotécnica para recordar el Ramayana, el conocimiento para tocar un arpa o un programa de computadora.

Con tecnología no sólo nos hacemos un lugar para habitar, sino también modificamos nuestra constitución. Por la tecnología modificamos nuestras capacidades sensibles o de receptividad del mundo. Aumentamos nuestra capacidad visual (vemos lejos por los telescopios y otras frecuencias que escapan a nuestros ojos con un espectrógrafo) o física (con los hidrocarburos y la energía atómica desatamos fuerzas a las que no tiene acceso ningún ser vivo). Extensión, potenciación, pero también nuevas cualidades emergen. Con la tecnología liberamos la memoria (creamos la escritura), liberamos los pies (como con el coche), liberamos las manos (desde el molino, que se mueve con el viento hasta el dictado de voz en una computadora). Y claro, con las tecnologías dejamos también en libertad nuestro inconsciente. Ese sistema de reglas que configuran la vida por detrás de la conciencia es ahora instanciado en máquinas y algoritmos que deciden en el lugar de

la conciencia. Sólo que esto sucede a escala masiva, en un "inconsciente colectivo" muy distinto a lo que pudo haber pensado Jung. Con la bombas accedemos a una fuerza inusitada. Por medio de la tecnología, pues, redirigimos las propias potencias de la materia, la energía y la información para nuestros fines.

La tecnología puede simplemente prolongar nuestro cuerpo, como el bastón o la espada. Puede darnos una nueva propiedad, como la piedra, que nos da acceso a una dureza que nuestro cuerpo no tiene. Puede darnos un pequeño sistema, que llamamos máquina, y que nos permite automatizar procesos. Dichas máquinas pueden moverse con el capricho natural, como el viento o el agua, o pueden moverse a nuestro capricho con combustibles. Pero las máquinas de la actualidad han ingresado al territorio simbólico. Las computadoras son maquinas simbólicas, máquinas que han accedido al lenguaje. Esto debe dejarnos claro que la tecnología se inserta en los tres dominios más generales que reconocemos a lo existente: la materia, la energía y la información. Simondon reconoce con razón estos tres dominios tanto en el mundo físico, como en el vital y el psíquico-social. Yuk Hui menciona al economista Nicholas Georgescu-Roegen, quien desarrolla el concepto de bioeconomía en torno al concepto de entropía. Habitar económicamente la tierra significa actuar "neguentrópicamente", es decir, resistir la entropía (recordemos que el concepto de entropía aplica tanto a sistemas físicos como a la información). Recordemos que el padre de la cibernética, Norbert Wiener, interpretaba la información en este sentido, como el modo de conservar la diferencia y la distinción, lo relevante, frente al mero azar y el ruido. La "significatividad" del mundo que Heidegger y Husserl reconocen como propiamente humanas pueden interpretarse en un sentido verdaderamente ontológico, más allá del dominio humano como teatro de diferencias, cuyas escenas la constituyen los individuos y sus relaciones recíprocas.

Si es verdad todo lo que hemos reflexionado a propósito de Yuk Hui, de Simondon o de Wiener: ¿De dónde surgen los riesgos de la técnica? ¿Por qué la denuncia husserliana sobre el dominio abstracto del mundo de la vida a partir de la ciencia? ¿Por qué la denuncia heideggeriana respecto a la técnica Occidental y el encubrimiento del ente que desencadena?

Yuk Hui recuerda el término heideggeriano de *Gestell* y su traducción al inglés como "enframing". El término puede remitir a su vez a la carcasa *dura como el acero* (*stahlhartes Gehäuse*) de Max Weber, traducida como "jaula de hierro", que se refería a la prisión racionalista que la sociedad Occidental se había hecho para sí. La casa puede convertirse en prisión, de ahí su lado "dialéctico". Marx habla del uso de la tecnología para la opresión de los unos sobre los otros. Weber habla de la tecnología y la racionalización del mundo como razón instrumental y como mecanismo para la burocratización de la sociedad. Husserl y Heidegger hablan del olvido del mundo de la vida y la significatividad en la existencia humana por la ciencia y la técnica modernas, que reducen el mundo a cosas que estarían a

disposición humana. Todo esto cristaliza en la idea de domino, orden y control. Todo ello pertenece a la sociedad capitalista, por medio de la cual los individuos o entes materiales son convertidos en mercancías y los sujetos, en propietarios o trabajadores. El mundo, rico en *potenciales*, es convertido en fuente de recursos o materias primas; las fuerzas de individuación son capitalizadas por el trabajo humano, por lo cual dichas fuerzas se convierten en productividad ciega; la productividad a su vez introduce una individuación económica, que reduce la personalidad a la condición de actor del mercado; psíquicamente se incentiva una subjetividad competitiva y cínica, presa de un conjunto amplio de psicopatologías. El mundo, rico en potenciales y virtualidades, queda capturado.

Pero si la experiencia con la técnica a finales del siglo XIX y principios del XX fue la del control y el dominio, la segunda mitad del siglo pasado y nuestro joven siglo XXI revelan otra cara: todo intento de dominio tiene por reverso lo catastrófico, lo accidental y lo caótico. Toda máquina, toda tecnología, posee una gran cantidad de efectos secundarios, paralelos o no deseados. El riesgo de la técnica es doble: por un lado, el control y puesta a disposición de los seres humanos, por los cuales reducimos el mundo y lo sometemos a sistemas económicos. Por el otro, la técnica tiene su elemento de *impredecibilidad*, que va desde la dependencia tecnológica y de rumbo (el fenómeno llamado *path dependence*), hasta efectos psicopatológicos (por ejemplo, la adicción, la falta de atención o la depresión), ambientales (como la contaminación) o paradójicos (por ejemplo, el auto, que debía de llevarnos más rápido que los pies, ahora nos lleva más lento debido a los embotellamientos). Control y descontrol son aquí correlativos y exigen siempre ponderar cada tecnología.

El propietario no sólo posee los medios de producción del mundo (incluidos una temporalidad y una espacialidad de la vida individual y colectiva), sino, sobre todo, los medios de actualización de esa potencialidad. Es decir, que el propietario posee los medios para la selección, procesamiento y uso de la materia, la energía y la información. Su poder no es técnico, sino sobre la técnica. ¿Qué sería entonces una técnica socializada? El poder se finca no en la posesión de la materia o de los medios de producción, sino en el monopolio sobre las operaciones que permiten actualizar las potencias del mundo y que definen quién tiene acceso y control sobre materia, energía e información. Entendamos a la materia tanto en su dominio inerte, como en el de la vida. Para la industria son igualmente insumos la arcilla, los microorganismos de la levadura o la atención de los usuarios de las redes sociales. Entendamos por energía todo lo que permite generar trabajo: desde el sol hasta los hidrocarburos; desde el alimento para que podamos vivir, hasta la energía atómica con la que proveemos de energía una ciudad. Finalmente, entendamos por información el amplio dominio de la diferencia en códigos, series y patrones en general y que se concretan en el lenguaje, en el dinero, en las computadoras, en el ADN e incluso en sistemas mera-

mente físicos. Simondon entiende por “símbolo” aquellos elementos que les permiten a los humanos individuarse psíquica y socialmente a partir de los dominios técnico, biológico y físico. Para que la individuación no lleve a una petrificación, es decir, a una figura terminada, esta debe consistir más en un proceso que en una meta. La ética de la individuación debe consistir entonces en no hacer imposible la individuación futura, ni de otros seres. Eso significa que toda individuación debe mantener abiertos potenciales de nuevas, distintas y plurales individuaciones. El poder suele ejercerse como control de dichas posibilidades y de medios de actualización. Esta concentración del poder va sin duda en contra no sólo de distintas posibilidades de existir singular y colectivamente, sino de la fundamental condición por la cual compartimos la individuación.

La siguiente entrevista del filósofo Yuk Hui recorre todos estos temas. Lo más interesante de ella son, sin duda, las conexiones que se realizan entre temas y autores y el decidido intento de volver a entrelazar filosofía de la naturaleza, cibernética y fenomenología. Podemos decir que es la cibernética la que extiende sus brazos a la naturaleza y a la cultura a la vez, a la vida y a las máquinas. Deberemos superar, sin duda, la idea de que la cibernética pertenece meramente a la técnica racionalizadora del mundo que lo sometería a control y disponibilidad nuestros. Yuk Hui nos invita a ir más allá, desplegando un territorio aún poco explorado.



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 7 Marzo de 2025
ISSN: 2448-8941

TÉCNICA, INDIVIDUACIÓN Y MEDIACIÓN
DIÁLOGO CON YUK HUI
TECHNICS, INDIVIDUATION AND MEDIATION
DIALOGUE WITH YUK HUI

Arturo Romero Contreras

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
arturo.romerocon@correo.buap.mx

167

RESUMEN

Yuk Hui es un filósofo de renombre internacional en cuya obra convergen la filosofía clásica, metafísica y epistemología con un análisis crítico de la tecnología contemporánea. Nacido en Hong Kong, Hui completó su formación académica en diversas instituciones. Obtuvo su doctorado en filosofía en la Universidad de Goldsmiths, Londres, donde fue alumno de Bernard Stiegler, y anteriormente estudió ingeniería informática en la Universidad de Hong Kong. Posteriormente, consiguió su habilitación en la Universidad Leuphana de Alemania. Hui ha enseñado en instituciones como la Universidad Bauhaus, la Universidad Leuphana y la Universidad de la Ciudad de Hong Kong. Actualmente es catedrático en la Universidad Erasmo de Róterdam y coordina la *Research Network for Philosophy and Technology*.

Palabras clave

Fenomenología | Técnica | Gestell | IA
| Tecnodiversidad

ABSTRACT

Yuk Hui is an internationally renowned philosopher in whose work classical philosophy, metaphysics and epistemology converge with a critical analysis of contemporary technology. Born in Hong Kong, Hui completed his academic training at various institutions. He received his PhD in philosophy from Goldsmiths University, London, where he was a student of Bernard Stiegler, and earlier studied computer engineering at the University of Hong Kong. Subsequently, he obtained his habilitation at Leuphana University in Germany. Hui has taught at institutions such as Bauhaus University, Leuphana University and City University of Hong Kong. He is currently a professor at Erasmus University in Rotterdam and coordinates the *Research Network for Philosophy and Technology*.

Keywords

Phenomenology | Technics | Gestell | AI
| Technodiversity

Arturo Romero. Entre las fuentes de tu obra, encontramos tanto la fenomenología, como la filosofía de Simondon.¹ Sin embargo, a primera vista, ambas filosofías parecen difíciles de reconciliar. En agudo contraste con la mayoría de sus contemporáneos, Simondon evitó las seducciones de la dialéctica (tanto hegeliana como marxista) y de la fenomenología (Husserl y Heidegger) desarrollando algo así como una filosofía de la naturaleza, es decir, evitando toda referencia a un sujeto (ego o *Dasein*). ¿Es correcta la caracterización de tu trabajo como una “fenomenología de la tecnología”? O ¿cómo la describirías?

Yuk Hui. La tesis principal de Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*,² está dedicada a Merleau-Ponty. Está claro que este último tiene una influencia significativa en él por razones académicas, aunque parecen haber desarrollado una comprensión diferente de las tecnologías, especialmente de la cibernética. Yo no opondría a Simondon y la fenomenología, en realidad es posible reconciliarlos, como hizo Jacques Garelli.³ Hace un par de años publiqué un artículo en *Research in Phenomenology* sobre la postura de Garelli de Simondon y su uso de esta como una crítica de Husserl y Heidegger.⁴ Garelli utiliza el concepto de individuación [*individuation*] para exponer el límite de la explicación fenomenológica sobre la temporalización [*temporalization*] y la mundanización (*Verweltlichung*); él no negó la fenomenología, al contrario, hace que ciertos aspectos de la fenomenología sean más convincentes. Simondon aborda el sujeto y el individuo [*individual*] en su obra; dice explícitamente que el sujeto es más amplio que el individuo. ¿Qué significa esto? Significa que el sujeto también contiene la realidad pre-individual sin la cual la individuación [*individuation*] no sería posible. [Hay que] señalar que para Simondon la individuación es un proceso continuo, cuando se

¹ Gilbert Simondon (1924-1989) es un filósofo francés. Estudió en la École Normale Supérieure de París y dio clases de filosofía y física en el bachillerato. Sus dos obras más importantes corresponden a sus tesis de doctorado: “La individuación a la luz de las nociones de forma y de información” y “Sobre el modo de existencia de los objetos técnicos”. Tuvo una gran influencia en la obra de René Thom, Gilles Deleuze y Bernard Stiegler. Étienne Balibar, Bruno Latour y Alberto Toscano también lo incorporan en sus discusiones fundamentales.

² La tesis apareció originalmente en dos volúmenes. La primera parte en 1964 como “L’Individu et sa genèse physico-biologique” en la editorial PUF. La segunda, en 1989, como “L’Individuation psychique et collective”, en la editorial Aubier. Actualmente se cuenta con la edición completa en francés: Gilbert Simondon, *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information* (Grenoble: Jérôme Millon, 2005). Existe versión en español: Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (Buenos Aires: La Cebra/Cactus, 2015).

³ Jacques Garelli (1931-2014). Poeta y filósofo yugoslavo. Enseñó literatura y filosofía en las universidades de Yale, Nueva York y Amiens. Su obra estuvo fuertemente marcada por el pensamiento de Heidegger y Merleau-Ponty.

⁴ Yuk Hui, “Rhythm and Technics: On Heidegger’s Commentary on Rimbaud,” *Research in Phenomenology* 47 (2017): pp. 60–84.

dan las condiciones necesarias (materiales, energéticas, informacionales [*informational*]). En términos de mi propio trabajo, al principio me inspiré en la fenomenología y, de hecho, quería escribir una tesis sobre Heidegger, ya que estaba convencido de la crítica fenomenológica de Hubert Dreyfus a la inteligencia artificial;⁵ pero el encuentro con Bernard Stiegler⁶ cambió mi forma de leer a Heidegger y Husserl; y el “volver a los objetos técnicos mismos” de Simondon me llevó a analizar la relación entre fenomenología y tecnología. Esa fue también la base de mi trabajo temprano. Por eso, en mi primera obra *On the Existence of Digital Objects* (2016),⁷ utilicé el método de Simondon para releer el concepto de temporalidad y espacialidad de Heidegger y la lógica intencional de Husserl.

A. R. En la misma línea que la pregunta anterior: Heidegger y Husserl consideraban la tecnología como parte del olvido del origen del sentido del mundo. Simondon, por el contrario, consideró la tecnología como una dimensión de la existencia humana. ¿Cuál es tu postura sobre el estatus de la tecnología en la vida humana?

Y. H. La crítica de Husserl a la tecnología quedó claramente expuesta en sus escritos sobre *La crisis de las ciencias europeas*;⁸ para él, *Technisierung* [tecnificación] significa *Mechanisierung* [mecanización], es decir, un cortocircuito de la experiencia y el método fenomenológicos. Quizá valga la pena recordar que Husserl estaba respondiendo a la deficiencia de la ciencia de su tiempo; en otras palabras, la ciencia se vuelve dogmática e incluso mecanicista, en la medida en que abandona la fundación del conocimiento. La fenomenología de Husserl era fundamentalmente una crítica de la lógica formal,⁹ y luego de la ciencia moderna en general.¹⁰ La crítica de Heidegger podría leerse en la misma línea, aunque su desarrollo y justificación son bastante diferentes. El joven Heidegger, como sabemos, estaba interesado

⁵ Existe una serie de libros clásicos donde Dreyfus aborda el tema: Hubert Dreyfus, *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence* (New York: Harper Collins, 1972). Hubert Dreyfus, *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992). Hubert Dreyfus y Stuart E. Dreyfus, *Mind Over Machine*, 1ra ed. (New York: Free Press, 2000).

⁶ Bernard Stiegler (1952-2020). Filósofo francés. Estudió en la École de Hautes Études en Sciences Sociales bajo la dirección de Jacques Derrida. Fue director del Colegio Internacional de Filosofía. Fundó el grupo político y cultural Ars Industrialis. Fue fundador y director del Instituto de Investigación e Innovación.

⁷ Yuk Hui, *On the Existence of Digital Objects* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016). Versión en español: Yuk Hui, *Sobre la existencia de objetos digitales*, (Segovia: Materia Oscura, 2023).

⁸ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia Iribarne (Buenos Aires: Prometeo, 2008).

⁹ Véase Edmund Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, 2da edición (México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009). Edmund Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, trad. Jas Reuter (México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1980).

¹⁰ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

en la lógica, y en sus primeros escritos (ahora publicados en GA1)¹¹, encontramos también su revisión del desarrollo de la lógica, y su admiración por Frege¹², especialmente *Begriff und Objekt*¹³ y *Über Sinn und Bedeutung*¹⁴ de este último. Por lo tanto, podríamos incluso decir que aquí hay un primer giro en Heidegger, antes de un segundo giro, a través del cual leyó la historia de la filosofía y la metafísica como una historia del olvido del Ser, así como una historia de la naturaleza/técnica. En consonancia, este [será] un desarrollo ulterior de la tarea fenomenológica de Husserl. No estoy seguro de si Husserl y Heidegger no comprendan a la tecnología como parte de la experiencia humana; de hecho, discreparía. Quizá podamos decir que esto no es explícito en el Husserl temprano, pero el Husserl tardío no pudo evitar esta dimensión cuando habla de "objetos culturales" y "mundo-de-vida".¹⁵ Es lo mismo con Heidegger, es obvio que la primera división de *Ser y tiempo* está dedicada a una vida cotidiana rodeada de objetos técnicos. Creo que la diferencia entre Simondon y Heidegger/Husserl es más bien lo que dije al principio, "volver a los objetos técnicos mismos", es decir, no subsumirlos en una categoría genérica como "objetos culturales" o "*Zuhandene/Vorhandene*" [a la mano/ahí delante], sino, según Simondon, es una tarea filosófica estudiar la evolución de estos objetos, sin la cual no es posible comprender la experiencia humana y los retos que se imponen en el mundo humano, por ejemplo, la alienación. Esta es la declaración de apertura en *Sobre el modo de existencia de los objetos técnicos*¹⁶, de Simondon. Yo no priorizo a Simondon sobre Heidegger/Husserl y, ciertamente, me parecen métodos diferentes para estudiar la tecnología, además es importante desarrollar una síntesis de ambos métodos, a saber, la relación entre la evolución de los objetos técnicos y la transformación de la experiencia humana. Derrida deconstruyó la fenomenología de Husserl con el concepto de suplemento [*supplément*];¹⁷ con su lectura de Simondon y de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo de Husserl, Stiegler ha hecho explícito esto

¹¹ Martin Heidegger, *Frühe Schriften* (1912-1916), ed. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, *Gesamtausgabe 1* (Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1978).

¹² Gottlob Frege (1848-1925). Matemático, lógico y filósofo alemán. A él se deben grandes avances de la lógica en el siglo XX y el establecimiento de la lógica matemática. Se considera también padre de la tradición analítica en filosofía.

¹³ Frege, Gottlob. *Begriff und Objekt* (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1918).

¹⁴ Gottlob Frege, *Sobre el sentido y la referencia*, en *Estudios sobre semántica*, trad. Ulises Moulines, (Barcelona: Ediciones Orbis, 1984).

¹⁵ Véase por ejemplo: Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziriñ (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de Cultura Económica, 2005).

¹⁶ Gilbert Simondon, *El modo de existencia de los objetos técnicos*, trad. Margarita M., y Pablo R. (Buenos Aires: Prometeo, 2007).

¹⁷ Véase Jacques Derrida, *De la Gramatología*, trad. Oscar del barco y Conrado Cerett (México y Buenos Aires: Siglo XXI, 1971).

con su teoría de la retención terciaria y su intento de repensar la historia del suplemento y de la experiencia humana.¹⁸

A. R. Hablas de una pluralidad de enfoques técnicos que dependen de las distintas tradiciones culturales.¹⁹ Esto tiene consecuencias tanto éticas como prácticas. En cierto sentido, nos recuerda las ventajas que tienen las especies en cuanto a tasas de supervivencia gracias a la variabilidad genética. Éticamente esto hace justicia a la pluralidad cultural. Pero ¿nuestro problema es la monotonía de la tecnología o la tecnología en sí? En otras palabras, ¿cómo supera la pluralidad de enfoques tecnológicos el problema de la tecnificación del mundo, capturado, por ejemplo, en el concepto de *Gestell* ²⁰de Heidegger?

Y. H. ¿Qué se entiende por “tecnología en sí”? Si implica una ontología de la tecnología y apunta a algo universal, entonces creo que es difícil precisar tal ontología; de hecho, creo que es imposible ampliar su universalidad más de lo que André Leroi-Gourhan²¹ dijo sobre la exteriorización de la memoria y la liberación de los órganos corporales. Heidegger también se encontró con el mismo problema y tuvo que remontarse a los griegos para recuperar el significado de la *technē*. Tal recuperación exige una dimensión mística como la que se encuentra en todos los orígenes de las culturas. Este significado original de la *technē* se situaba por encima de todos sus fines y funciones utilitarias. Lo que Heidegger llama *Gestell*, a saber, esencia de la tecnología, se refiere a lo que él denomina *moderne Technik*. En el ensayo de Heidegger *Die Frage nach der Technik*²² no hay *Technologie*,

¹⁸ Véase Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo* (Tomo 1: El pecado de Epimeteo), trad. Beatriz Morales Bastos (Hondarribia: Hiru, 2002); Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo* (Tomo 2: La desorientación), trad. Beatriz Morales Bastos (Hondarribia, Hiru, 2002); Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo* (Tomo 3: El tiempo del cine y la cuestión del malestar), trad. Beatriz Morales Bastos (Hondarribia, Hiru: 2004).

¹⁹ Véase Yuk Hui, *Fragmentar el futuro*, trad. Tadeo Lima (Buenos Aires: Caja Negra, 2020).

²⁰ N. del T.: *Das Gestell* es un término central en la concepción madura de Heidegger sobre la técnica. Con este concepto se alude a la esencia de la técnica moderna, la cual oculta aquel sentido original que tenía en la antigüedad: su carácter “productivo” o *poiético*. *Das Gestell* señala que todo, de manera unilateral, es percibido como algo “encuadrado” o “enmarcado” por su carácter instrumental o como una reserva disponible. Un ejemplo clásico de ello es el flujo de un río que se concibe únicamente como una fuente de energía al ser transformado en una central termoeléctrica.

²¹ Ver André Leroi-Gourhan, *El gesto y la palabra*, trad. Felipe Carrera (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1971). Publicado originalmente como *Le geste et la parole* (París: Éditions Albin Michel, 1965).

²² Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994).

sino sólo *moderne Technik*, en contraste con la *technē* griega.²³ En este sentido, ¿no veíamos ya que Heidegger diferenciaba dos tipos de *Technik*? No están en el mismo linaje, sino que tienen esencias diferentes y modos distintos de desocultamiento, la primera *Hervorbringen* [producir], la segunda *Herausforderung* [provocación/reto/desafío]. En otras palabras, en Heidegger ya existe una pluralidad de técnicas dentro de la tradición europea. Cuando observamos las culturas no europeas, ¿podemos reducir sus técnicas a la *technē* griega y a la tecnología moderna? No sé cómo se haría en México, [en mi caso] me resultó muy difícil realizar una construcción estructuralista de una equivalencia de Prometeo y Epimeteo, digamos en la cultura china o japonesa. Hoy en día, cuando examinamos la tecnología, especialmente influidos por los *best-sellers*, tendemos a concebir un solo linaje de tecnología y a subsumir todas las técnicas diferentes en el linaje de la tecnología occidental. En *The Question Concerning Technology in China*²⁴ —que apareció en alemán como *Die Frage nach der Technik in China*—, como ya insinuaba el título, era una respuesta a Heidegger, no simplemente para reprochárselo, sino también para ampliar el concepto de técnica (*Technik*). Si la tecnología moderna es acerca del encuadramiento/ encuadre (*Gestell*), entonces la tarea filosófica para nosotros es cómo volver a encuadrar [*to reframe*] el encuadramiento [*enframing*]; pero este volver a encuadrar sólo será posible cuando podamos localizar dónde está el límite del encuadramiento.²⁵

²³ Yuk Hui hace una aclaración sobre el modo en como entiende la relación entre “técnica”, “*technē*” y “tecnología”: “[...] ‘técnica’ refiere a la categoría general de todas las prácticas y formas de hacer; ‘*technē*’ remite a la concepción griega de la técnica, que Heidegger entiende como *poiesis* o pro-ducción; y ‘tecnología’ refiere a un giro radical que tuvo lugar durante la modernidad europea, que se ha desarrollado en la dirección de una automatización cada vez mayor y que condujo así a lo que Heidegger llama la *Gestell*.” Yuk Hui, *La pregunta por la técnica en China*, trad. Maximiliano Gonnet (Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2024), p. 19.

²⁴ Véase Versión en español: Yuk Hui, *La pregunta por la técnica en China*.

²⁵ N. del T.: Debido a la variedad semántica que presenta el término en Heidegger, hasta ahora no existe un consenso sobre la forma correcta de traducir *das Gestell*. Las maneras en que se ha vertido al español incluyen: “lo dis-puesto”, “estructura de emplazamiento”, “engranaje”, entre otras. Nosotros optamos por “encuadramiento” o “encuadre”, aunque reconocemos que tampoco hace plena justicia al original. Quizás sea una opción menos afortunada, dado que en nuestro idioma se ha venido utilizando como un influjo de la traducción inglesa del concepto heideggeriano, esto es, de *enframing*. La razón de nuestra elección radica en que, en la entrevista original, se juega con las palabras entre el verbo *to reframe* y el sustantivo *enframing*; este juego funciona siempre que ambos términos se traduzcan como “volver a encuadrar” y “encuadramiento”, respectivamente. Por otro lado, *to reframe* podría traducirse también como “replantear” o “reestructurar”. Esto explica el énfasis de Hui al final, cuando menciona que nuestra tarea pendiente es “replantear” o “reestructurar” lo meramente dispuesto o captado sólo de manera instrumental. En otras palabras, se trata de cuestionar el sentido de la técnica moderna, que concibe la naturaleza únicamente como un recurso disponible y explotable.

A. R. Has dedicado uno de tus trabajos al concepto de "autorreferencia".²⁶ Tal como reconoces, este concepto aparece claramente en la *Crítica del juicio* de Kant y conduce al corazón de la cibernética. Las máquinas, la vida y el pensamiento pueden concebirse como sistemas autorreferenciales. ¿Cuáles son las implicaciones en tu trabajo de un concepto tan amplio, especialmente para las distinciones clásicas entre la materia y lo vivo, o animales y humanos?

Y. H. Lo que intento mostrar es lo siguiente: Kant, desde su *Crítica del juicio*, impuso una condición orgánica del filosofar, es decir, para que la filosofía sea, tiene que ser orgánica. Esto tuvo una influencia crucial en los idealistas postkantianos, Fichte, Schelling y Hegel, y continuó en los siglos XIX y XX en figuras como Whitehead,²⁷ Mumford²⁸ y muchos otros, quienes intentaban movilizar una filosofía inspirada en la biología contra el mecanicismo y el industrialismo del siglo XIX. No puedo entrar en detalles, ya que lo he hecho en tres libros: *Recursivity and Contingency* (2019), *Art and Cosmotechnics* (2021) y *Machine and Sovereignty* (2024).²⁹ Quiero añadir unas palabras más sobre lo que yo llamo "condición del filosofar", porque creo que todas las formas de filosofar están condicionadas por ciertas epistemologías que pertenecen a su época. Esto es claro en Descartes y otros filósofos mecanicistas, y en Kant y los idealistas. Así es como intento leer la historia de la filosofía para comprender cómo puede responder la filosofía a los retos de nuestro tiempo. Al exponer esta condición orgánica de la filosofía desde Kant, histórica y críticamente, quiero sugerir que lo que fundamenta a la filosofía moderna después de Descartes tiene que ser repensado a la luz de la emergencia de la cibernética, ya que se supera la división clásica entre mecanismo y organismo. No podemos simplemente reprocharle a ChatGPT que sea mecanicista, como si este no se diferenciara de una máquina del siglo XVII. De ninguna manera quiero sugerir que una máquina sea un ser vivo, ya que sería absurdo; una máquina siempre está

²⁶ Yuk Hui, *Recursividad y Contingencia*.

²⁷ Alfred North Whitehead (1861-1947) fue un filósofo y matemático británico, reconocido por su contribución a la lógica matemática junto a Bertrand Russell en *Principia Mathematica* y por desarrollar la filosofía del proceso. Su obra principal, *Process and Reality*, propone que la realidad está en constante devenir, priorizando las relaciones y los eventos sobre las entidades estáticas. Versión en español: Alfred North Whitehead, *Proceso y realidad*, trad. J. Rovira Armengol (Buenos Aires: Losada, 1956).

²⁸ Lewis Mumford (1895-1990) fue un historiador, sociólogo y crítico cultural estadounidense, conocido por sus análisis sobre la relación entre la tecnología, la cultura y el urbanismo. En obras como *Technics and Civilization*, indagó el impacto de las tecnologías en la sociedad, distinguiendo entre las "máquinas autoritarias" y las "máquinas democráticas". Versión en español: Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, trad. Constantino Aznar de Acevedo (Madrid: Alianza Editorial, 1971).

²⁹ Yuk Hui, *Art and Cosmotechnics* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2021). Yuk Hui, *Machine and sovereignty: for a planetary thinking* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2024).

en proceso de volverse orgánica, en el sentido de que asimila la causalidad que exploramos en un ser vivo, pero no será idéntica a un ser vivo (o en palabras de Simondon, un ser vivo ya es concreto, mientras que una máquina está en proceso de volverse más concreta).³⁰ Lo que quiero sugerir es que esta condición del filosofar tiene que ser reexaminada y tenemos que preguntarnos cuál podría ser la nueva condición del filosofar, para formular pensamientos adecuados al desafío de nuestro tiempo.

A. R. ¿Crees que la computación está absolutamente determinada o que puede haber espacio para comportamientos caóticos o acontecimientos emergentes?

Y. H. La computación no está absolutamente determinada ni es caótica. Si fuera caótica, entonces podría causar más perjuicios que beneficios. Computación o computabilidad significa en general calculabilidad, es decir, que un número, un suceso, un objeto, o cualquier entidad, pueda ser representado por un algoritmo recursivo ejecutable en pasos finitos. Esto es lo que encontramos en Turing, Gödel, Church³¹ y otros teóricos tempranos de la computación. Si el número no puede ser representado por un algoritmo finito, entonces es incomputable; y si queremos calcular algo incomputable, entonces el ordenador se agotará sin llegar a ningún resultado. Sabemos por la historia de la computación que la computabilidad de Turing, la función recursiva general de Gödel y el cálculo lambda de Church son equivalentes. En *Recursividad y Contingencia* intenté mostrar cómo funcionan estos dos conceptos en la teorización temprana del ser vivo (por ejemplo, en el juicio reflexivo de Kant, pero también en su crítica contra Spinoza, porque el fatalismo de este último no permite la contingencia) y en la teorización de la computabilidad. Por lo tanto, hoy en día, cuando observamos la inteligencia artificial o el aprendizaje automático [*machine learning*], podemos ver fácilmente que puede tolerar mucho ruido y, en algunos casos, necesita la entrada de ruidos para ser más eficiente. En otras palabras, la oposición entre "determinista" y "caótico" o "determinismo" y "libertad", tal y como fue formulada en la tercera antinomia de Kant en la *Crítica de la razón pura*, podría resolverse de una manera diferente a la que Kant ha sugerido, esto es, la distinción entre *phenomenon* y *noumenon*.

A. R. La tecnodiversidad³² es un concepto poderoso, ya que apunta hacia el pluralismo. Pero en el contexto del capitalismo actual, ¿no se convertiría la diversidad rápidamente en competencia económica y, finalmente, en una cuestión de opciones de mercado? Es decir, la diversidad podría reducirse a la variabilidad del mercado orientada meramente a la productividad.

Y. H. Creo que, en primer lugar, debemos reexaminar términos como mer-

³⁰ Véase Gilbert Simondon, *El modo de existencia de los objetos técnicos*.

³¹ Una introducción al respecto puede encontrarse en: B. Jack Copeland, Carl J. Posy, y Oron Shagrir (eds.), *Computability: Turing, Gödel, Church, and Beyond* (Cambridge Massachusetts: MIT Press, 2013).

³² Véase Yuk Hui, *Fragmentar el futuro*.

cado y capitalismo. Nuestra experiencia con el neoliberalismo nos ha dicho que el mercado puede absorberlo todo, incluidos los que están en su contra. El mercado tiene el poder totalizador, como la dialéctica. Entonces, el mercado pertenece al capitalismo, por lo tanto, el capitalismo puede absorber todas las fuerzas opuestas. Si partimos de estas premisas, estamos condenados; porque este gesto aparentemente crítico, que he encontrado cada vez más entre los jóvenes de izquierda, es en realidad cínico. Nuestro tiempo está paralizado por este cinismo, contra el que me parece que debemos luchar. Si nos remontamos, por ejemplo, a los primeros socialistas, como Saint Simon y sus seguidores, ellos tienen una idea diferente de la industrialización y tienen un programa socialista de mercado y de red de transportes. El problema hoy no es que el capitalismo sea capaz de absorberlo todo, sino que lo convierte todo en herramientas de lucro y explotación. Por ejemplo, Twitter provino de un prototipo que se utilizaba entre activistas para informarse unos a otros, ahora es un juguete de Elon Musk. Creo que hay otras formas de inventar y utilizar las tecnologías, las cuales no tienen que moverse en la dirección actual modelada en Silicon Valley. La razón por la que propongo el concepto de tecnodiversidad y sugiero explorar cosmotécnicas en diferentes culturas no es un retorno a la tecnología tradicional, por ejemplo, tejer o teñir como alternativas a la tecnología moderna. Eso sería peor que un ludita. La razón es que volviendo a la tecnodiversidad podemos explorar también las condiciones epistemológicas, ontológicas y cosmológicas que nos permitan volver a encuadrar (*to reframe*) la tecnología.

A. R. En estos momentos, existe una doble preocupación respecto a la AI y la tecnología en general. Primero, qué podemos hacer. Segundo, qué debemos hacer. ¿Qué tipo de regulaciones globales prevés como necesarias en tus reflexiones sobre la tecnología?

Y.H. No soy ni un político ni un eticista, por tanto, lo que me preocupa no es la regulación. Lo que me parece más importante es, en primer lugar, cuáles son los modelos alternativos de IA, y con esto ya estamos implicando nuevos diseños sobre el uso de los datos de los usuarios, formas de sistemas de recomendación, formas de interacción, etc.; en segundo lugar, una nueva agenda industrial sobre el desarrollo de la IA. La agenda industrial actual es cómo utilizar las máquinas para reemplazar a los humanos, pero no cómo utilizar las máquinas para mejorar a los humanos, proporcionándoles el tiempo necesario para desarrollar su potencial y la habilidad que necesitan para lograr sus objetivos. Esta agenda industrial también se ha convertido en las reglas del campo de batalla entre las diferentes empresas tecnológicas en el mundo; en otras palabras, están compitiendo por la cantidad de datos, eficiencia y velocidad de cálculo. Estoy convencido de que necesitamos desarrollar una nueva economía política de la automatización, y esa es una investigación que estoy llevando a cabo actualmente en mi universidad. Y para ello necesitaremos releer a Smith, Marx y otros.

A. R. Las corrientes psicológicas más recientes han insistido en reconocer el vínculo entre mente y cuerpo, muy en la línea de Merleau-Ponty. La tecnología actual tiene tres frentes: la economía, la biotecnología y la IA. Es un paso natural dotar de cuerpo a las máquinas mediante la manipulación biológica. Los *biocyborgs* no tomarán nuestros cuerpos humanos, sino algún tejido vivo diseñado, probablemente capaz de sentir. Esto garantizaría la capacidad de leer el entorno natural. Con sensibilidad, comprensión y un entorno, ¿podría llamarse sujeto a esta quimera?

Y. H. Podemos reafirmarnos en el punto que planteábamos antes: la agenda científica y tecnológica es acerca del reemplazamiento de lo humano por máquinas. Quizá recuerdes un ensayo de Jean-François Lyotard titulado “¿Puede existir el pensamiento sin el cuerpo?” en su colección de ensayos titulada *L’inhumain*.³³ Lyotard bromeaba diciendo que la investigación científica actual se basa en la anticipación de la explosión del sol, cuando toda materia orgánica dejará de existir. No tengo motivos para negarme a que en el futuro pueda haber inventos de este tipo, lo que tú llamas *biocyborg*; incluso podemos imaginar la clonación de un humano o el desarrollo de un híbrido entre humano y mono, o humano y cerdo, como parece ser la tendencia en este momento, dependiendo de cuándo los gobiernos vayan a desregular esto. La tecnología ya está ahí, de hecho, mucho antes, si recuerdas el clon de Dolly en el siglo pasado. Pasemos ahora a tu último punto. Me pregunto si es importante preguntarse si ¿son sujetos o no? O, ¿queremos imponer un criterio según el cual, a menos que realicen una reducción fenomenológica, ellos no podrían ser llamados sujetos? O mejor dicho, me pregunto si el concepto de sujeto es todavía apropiado para abordar este desarrollo. Recuerdo lo que dice Hans Blumenberg en *The Genesis of Copernican World* ³⁴sobre el nacimiento de la filosofía de la subjetividad. Él dice que después de Copérnico, la tierra y por lo tanto el ser humano, dejan de ser el centro del universo, pero entonces, nace una filosofía de la subjetividad, que restituye lo humano como el centro de todas las certezas. Esta observación fue muy interesante, ya que la filosofía de la subjetividad o el concepto de sujeto como lo entendemos en este contexto es en realidad una compensación.

A. R. En el siglo XIX, la escuela austriaca de economía dio el paso decisivo para convertir la economía en una ciencia matemática.³⁵ Esto hizo posible

³³ Jean-François Lyotard, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Manantial, 1998).

³⁴ Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World* (Cambridge Massachusetts: MIT Press, 1989).

³⁵ La Escuela Austríaca de economía es una corriente de pensamiento que surgió a finales del siglo XIX en Austria, fundada por Carl Menger (1840-1921), creador de la teoría del valor subjetivo. Se centra en el análisis de los fenómenos económicos desde una perspectiva subjetivista e individualista. Se presenta como una alternativa a las teorías económicas más cuantitativas o intervencionistas.

computar el comportamiento económico y, con el tiempo, gestionar el intercambio global del mercado mediante modelos y algoritmos. ¿Qué consecuencias anticipas al delegar cada vez más decisiones de mercado a las computadoras?

Y. H. He analizado este fenómeno en un artículo que publiqué hace 10 años con el título "Algorithmic Catastrophe".³⁶ Si creemos que hay un principio de diseño detrás de la creación del cosmos, como sugirió Platón en el *Timeo* o como afirma Leibniz en su *Teodicea*, entonces todas las catástrofes, incluidas las naturales, son de naturaleza algorítmica. Creamos algoritmos, delegamos en ellos poderes de decisión y tenemos que cargar con las consecuencias. No sé si recuerdas lo que ocurrió tras la crisis financiera de 2008, cuando se pidió a Alan Greenspan³⁷ que explicara la causa de la crisis. Dijo que en los últimos años la industria financiera había estado utilizando máquinas, pero sólo les alimentan con datos de los últimos 20 años, y debido a la falta de datos, las máquinas produjeron algo irracional. Estoy convencido de que, incluso si las alimentemos con 100 años de datos, al final tendremos que lamentar que, por desgracia, ¡sólo tenemos 100 años de datos incompletos! Esto nos lleva a la discusión previa sobre el uso de las máquinas. La industria está utilizando estos algoritmos para reemplazar a los agentes y, al hacerlo, reduce la razón a la calculabilidad y, en lugar de reducir la entropía, produce aún más entropía. El difunto Stiegler me introdujo en el trabajo de Nicholas Georgescu-Roegen,³⁸ quien fue ayudante de Schumpeter. Georgescu-Roegen desarrolló lo que él llama bioeconomía, la cual entiende a la economía como un proceso de resistencia a la entropía (tal como un proceso vital) y que asegura felicidad. Ahora, la industria está produciendo la tendencia contraria, la homogeneización de los productos, de la tecnología y de las formas de vida.

A. R. Podemos conceder inteligencia de las computadoras si definimos esta última como la capacidad de resolver problemas. Siempre han sido inteligentes en este sentido. Pero ¿todavía ves una diferencia entre el pensamiento humano y la inteligencia?

Y. H. Yo no diría que resuelven problemas, a lo sumo, podemos decir que problemas concretos, especialmente aquellos que podrían reducirse al cálculo. Quiero volver a la "razón" que acabo de invocar. Yo no diría que hay "razón" en la inteligencia artificial, si entendemos la razón en el sentido de Kant. En Kant hay más una epigénesis de la razón que razón *per se*; la razón

³⁶ Yuk Hui, "Algorithmic catastrophe-the revenge of contingency," en *Parrhesia* 23 (2015): pp. 122-43.

³⁷ Alan Greenspan presidente de la Reserva Federal de Estados Unidos entre 1987 y 2006.

³⁸ Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994): economista rumano. Su obra vincula la economía con el concepto físico de entropía. Su obra más famosa al respecto es: *The Entropy Law and the Economic Process* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971).

es algo que no puede reducirse al cálculo o a la demostración geométrica. Por un lado, tenemos la razón teórica, la cual está fundamentada en el fenómeno, ya que todas las actividades científicas deben partir del mundo fenoménico y deben estar reguladas por principios *apriori* que rigen nuestra cognición. Sin embargo, también hay razón práctica, que opera sobre postulados. Estos postulados no pueden demostrarse, por ejemplo, la existencia de Dios, el alma inmortal o la existencia de la libertad. Ya que hablábamos de fenomenología, ocurre lo mismo con la cuestión del Ser. El Ser no es un predicado real, es incalculable, no podemos demostrarlo ni reducirlo a un algoritmo. Esta es la base de la diferencia ontológica de Heidegger. La inteligencia artificial es significativa en la historia de la tecnología, como ya hemos comentado, y tiene repercusiones imprevisibles en el mundo humano —la forma de automatización que posee es un desafío para la economía industrial desarrollada desde el siglo XVIII—; sin embargo, yo no equipararía la inteligencia artificial a la inteligencia humana. En cambio, estoy más convencido de que sólo podemos tratar con la IA desde el punto de vista de la organología. La organología es el estudio de la relación entre el ser humano y sus órganos artificiales. La IA es un órgano artificial, y podemos utilizarlo eficazmente, para mejorar nuestra capacidad. Por ejemplo, puedo utilizar ChatGPT para copiar y editar un párrafo en inglés o en español, pero no puedo pedirle a ChatGPT que escriba un ensayo por mí. Podría contener más datos que mi cerebro, y definitivamente de forma más precisa, ya que no tiene que recordar, sino almacenar. Sin embargo, yo no escribo en función de esos datos de mi cerebro, sino también de mi intuición, mi experiencia, mi estado de ánimo, mi preocupación política, etc. Son dos tipos diferentes de inteligencia, y no están en contra una de la otra. La cuestión es en qué condiciones podemos desarrollar una organología positiva. Yo distingo la organología positiva de la organología negativa. Una organología negativa es la introducción de órganos artificiales para perturbar tanto el cuerpo como el alma, por ejemplo, máquinas que destruyen activamente nuestra atención, o aplicaciones que nos hacen más adictos —desgraciadamente esto es lo que está haciendo la industria, especialmente la de los medios sociales y la de los videojuegos—; una organología positiva es aquella que nos permite elevarnos, o en palabras de Simondon, nos permite individuarnos [*individuate*].³⁹

Traducción: Mayco Burgos Martínez
Revisión técnica: Arturo Romero Contreras

³⁹ Véase Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*.



COMENTARIO BIBLIOGRÁFICO



JOSÉ GAOS, *FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA*, EDICIÓN DE MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ VALERIO Y NICOLE C. KARAFYLLIS, MÉXICO, HERDER, 2022, 261 PP.

Josué Alexis Cisneros Arciga

Universidad Nacional Autónoma de México
ja.cisneros@outlook.com
<https://orcid.org/0009-0001-7606-222>

181

La recepción de la obra de José Gaos ha estado dominada, a mi juicio, por dos vicios principales: el tradicionalismo y el culto a la personalidad. Se vuelve a Gaos como se vuelve a una pieza de museo: una figura clave en el panorama filosófico y cultural del México de la primera mitad del siglo XX que hay que conocer y apreciar, pero que tiene poco o nada que aportar a los debates actuales. Un filósofo del pasado, un pensador con un gran legado, pero con pocas enseñanzas para el presente. Es verdad que el estilo barroco y, a menudo, sobrecargado de nuestro autor es un impedimento importante al momento de acercarnos a su obra; también es verdad que muchas de sus ideas no son originales, ni pretenden serlo: se trata de un autor que se asumió, ante todo, como divulgador de los grandes sistemas filosóficos de Occidente, mediante la traducción, la cátedra, el comentario erudito y como impulsor de la imprescindible labor de profesionalización de la filosofía en nuestro país —que era, a final de cuentas, lo que le demandaba su circunstancia. También cabe reconocer que, en lo que pudiera tener de ideas originales, el pensamiento de Gaos está fuertemente dominado por planteamientos escépticos y relativistas que niegan la posibilidad misma de la filosofía en tanto explicación racional del mundo, con lo cual el posible valor filosófico de sus ideas queda *a priori* en entredicho. Con todo, parece que Gaos es un autor que está todavía por descubrirse, o, al menos, esa es la sensación que queda después de leer el libro *Filosofía de la técnica* editado por María Antonia González Valerio y Nicole C. Karafyllis.

Filosofía de la técnica es, en primera instancia, una compilación de textos de José Gaos en torno al problema de la técnica y su impacto en la vida

humana.¹ Pero el libro es mucho más que eso. Sin ser especialistas en el autor o en la filosofía mexicana, aunque sin duda con un amplio bagaje en la filosofía de la técnica, las editoras se proponen la empresa, a la vez arriesgada y generosa, de comprender a Gaos en sus propios términos, esto es, ubicando las ideas y reflexiones del autor en su propio horizonte de comprensión, para, a partir de ello, ponerlo a dialogar con los principales pensadores y corrientes de la filosofía de la técnica de los últimos años. En el prefacio y el comentario crítico, así como en las abundantes notas a pie que acompañan los escritos de Gaos compilados, se pueden apreciar los frutos de este fecundo diálogo que las editoras entablaron con el filósofo transterrado. En su conjunto, sugieren otro libro dentro del mismo libro.

En lo que sigue, nos proponemos comentar algunos aspectos de la propuesta interpretativa de González Valerio y Karafyllis, cuyo valor reside no sólo en ser un apoyo imprescindible para la comprensión de la filosofía de la técnica de Gaos, sino que, además, constituye por sí misma una aportación única a los estudios gaosianos y es un ejemplo de diálogo filosófico de primer nivel. Pero antes, será necesario reconstruir en líneas generales el planteamiento de Gaos.

I

La filosofía de la técnica de Gaos, sin ser precisamente un motivo central en el pensamiento del filósofo transterrado, abarca un periodo importante de su actividad intelectual. Se remonta a los años cuarenta del siglo pasado, en el marco de sus lecciones sobre la vida contemporánea o “nuestra vida”,² y llega hasta los desarrollos que encontramos en los últimos capítulos del curso *Historia de nuestra idea del mundo* de 1967.³ Esta periodización ya nos da una pista del lugar que ocupa la filosofía de la técnica en el proyecto filosófico global de Gaos. Coincide con la época de maduración de la “filosofía de la filosofía”, que si bien fue gestada y desarrollada en sus líneas generales en los años previos al exilio, es hasta su arribo a México en 1938 que el filósofo hispano-mexicano comienza a elaborar dicha propuesta en toda su plenitud y diversidad. De ahí que tengan mucha razón las editoras al afirmar que “en sus reflexiones [de Gaos] sobre la técnica se dejan ver las líneas fundamentales de su obra”.⁴

En una de sus primeras formulaciones, la filosofía de la filosofía se pre-

¹ Una ausencia importante es la conferencia “Técnica y vida” de 1939, de próxima publicación. Cf. José Gaos, *Obras completas XVIII. Jornadas filosóficas, Metafísica de nuestra vida*, Páginas adicionales (México: UNAM, en prensa), pp. 616-624. [En adelante, OC XVIII].

² Cf. OC XVIII. Véase también José Gaos, *Obras completas III. Ideas de la filosofía (1938-1950)* (México: UNAM: 2003). [En adelante, OC III].

³ Cf. José Gaos, *Obras completas XIV. Historia de nuestra idea del mundo* (México: UNAM: 1994).

⁴ José Gaos, *Filosofía de la técnica*, edición de María Antonia González Valerio y Nicole C. Karafyllis, (México, Herder, 2022), p. 26.

senta como una “fenomenología de la vida contemporánea”,⁵ también denominada “ontología de mí mismo” o “autoontología”,⁶ y más tarde “crítica del tiempo”.⁷ Se trata, a grandes rasgos, de un ejercicio de meditación histórico-antropológica, de carácter autobiográfico y con ciertos tintes sociológicos, cuyo objetivo es dar cuenta del modo en que ciertos fenómenos actuales como la masificación, el totalitarismo o la secularización afectan la cotidianidad del ser humano y, en último término, piensa Gaos, modifican de raíz la esencia de este.⁸ Precisamente en relación con esta línea de pensamiento surge el interés de nuestro filósofo por explicar el fenómeno de la tecnificación creciente de la vida o “tecnocracia”.

Para Gaos, no hay duda de que el avance de la técnica en el mundo actual es un fenómeno del mayor interés filosófico. La tecnificación de la vida conlleva, en su sentido más superficial, que los aparatos técnicos dominan nuestras actividades cotidianas al punto de volverse imprescindibles; el trasfondo de todo ello —y que, según nuestro autor, debería ser motivo de reflexión para los filósofos—, consiste en que, con el arribo de la tecnocracia, la vida humana se ve modificada en varios sentidos: predominio de la fabricación y uso de utensilios, pues es lo que demanda la época, con la consecuente mecanización del ser humano; el uso de los vehículos y el ritmo de producción lleva a una vida acelerada, en movimiento constante y vertiginoso, la cual resulta contraria a los fines de una vida serena y contemplativa; afán de poder y dominación como consecuencia del imperio de la razón instrumental y el pensamiento tecnocientífico; en el dominio del arte, pero que resulta extensible a otros ámbitos de la vida humana, predominio de la reproductibilidad técnica y lo artificial.

Como se puede advertir, la filosofía de la técnica de Gaos es de una complejidad singular. Retoma elementos de la crítica cultural o diagnóstico de época, ciertamente, pero no se restringe a ello. Para el filósofo transterrado, no basta con asumir que la propia experiencia, por más generalizable que sea, puede tomarse como norma. Es necesario que la reflexión adquiera alcance filosófico, lo cual quiere decir que, aunque se parta de la cotidianidad de la vida, se busca un conocimiento universal. En palabras de Gaos: “las características de un tiempo han de ser reconocibles en la vida diaria, en la jornada, de un sujeto cualquiera del grupo definido por ese tiempo —

⁵ José Gaos, *Obras completas XVII. Confesiones profesionales. Aforística* (México: UNAM: 1982), p. 126.

⁶ OC XVIII, p. 333.

⁷ En el libro *Filosofía de la técnica* se publica el texto homónimo como capítulo 4 (pp. 129-168). Cf. José Gaos, *Obras completas XV. De antropología e historiografía. Discurso de filosofía. El siglo de esplendor en México* (México: UNAM: 2009), pp. 315-328.

⁸ Los antecedentes principales de esta propuesta son, por lo que se refiere a Gaos, *Los caracteres de la edad contemporánea* de Fichte y *El tema de nuestro tiempo* de Ortega y Gasset. Cabe señalar, asimismo, la similitud con aquello que Foucault llama “ontología del presente”.

como, según la fenomenología, en un ejemplar cualquiera de una esencia puede intuirse ésta”.⁹ Así como la fenomenología parte de ejemplares o fenómenos individuales para buscar la esencia, el conocimiento de lo universal, la crítica del tiempo, si se quiere filosófica, ha de aspirar a buscar la raíz común de lo humano en cada una de sus manifestaciones particulares. Como señalará en otro lugar: “todo lo humano especializado, especificado, es especialización o especificación de algo humano más general, en el doble sentido de la extensión y la comprensión”.¹⁰ Las consideraciones de Gaos sobre la técnica apuntarían a mostrar, desde lo cotidiano, la vigencia de ciertos rasgos universales de lo humano.¹¹ En este sentido, sus consideraciones se corresponden, no tanto al método de la “intuición y descripción de las esencias”, que Gaos asume como la versión más difundida, aunque parcial, del método fenomenológico,¹² sino sobre todo al método del zig-zag husserliano.¹³

Otro aspecto importante a destacar de la filosofía de la técnica de Gaos es su vertiente existencialista. El diagnóstico de Gaos, más que proponer una valoración positiva o negativa en relación con el fenómeno de la tecnificación de la vida, se organiza en torno a ciertas preguntas fundamentales: ¿cuál es la posición del ser humano en el cosmos, dado el avance incesante de la técnica?, ¿es posible encontrar un sentido de la vida trascendente en un mundo reducido a la materialidad de lo técnico?, ¿cuál es la idea de lo humano que prevalece en el pensamiento tecnocientífico? La respuesta a estas interrogantes se encuentra, para Gaos, ya no en el plano de la historia o la antropología, sino en el cuestionamiento sobre las consecuencias morales que implica la subordinación del ser humano al imperio de la técnica, es decir, cuestiona la elección de un tipo de vida dominado por la aceleración, la productividad y la pérdida de intimidad, y las consecuencias axiológicas y prácticas que ello conlleva; en la misma medida, Gaos busca la solución a sus inquietudes existenciales en el plano de la metafísica, es decir, en atención a cierta estratificación esencial de la existencia humana

⁹ José Gaos, *Filosofía de la técnica*, p.138.

¹⁰ *Ib.*, p. 120

¹¹ En las consideraciones de Gaos sobre la técnica existen al menos dos rasgos humanos universales, los cuales en cierto sentido condensan todo su planteamiento: el *homo faber*, o ser como productor, y el *homo viator*, o ser como viajero.

¹² OC III, pp. 453-455.

¹³ En la introducción a las *Investigaciones lógicas*, Husserl introduce la idea del zig-zag para referirse a la necesidad de clarificar los conceptos remontándonos a las vivencias epistemológicas en que estos se originan, y viceversa, ascender desde el análisis de las vivencias de pensamiento a las formaciones conceptuales. Cf. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas 1* (Madrid, Alianza Editorial: 2015), p. 226. Se trata de un modo de proceder que estará presente todo el tiempo en las consideraciones husserlianas.

en finitud/infinitud.¹⁴ En otras palabras, se trata de la batalla que debe librar el afán metafísico de trascendencia y el hambre de infinitud intrínseco al ser humano, frente a una realidad tecnocrática que tiende a rebajar al ser humano, que lo instrumentaliza y lo reduce a la materialidad anónima de la masa y el artefacto. En esto último se puede advertir, dicho sea de paso, la vinculación de la filosofía de la técnica de Gaos con la crítica a la secularización o “inmanentismo” que desarrolla en el importante curso de metafísica de 1944.¹⁵

En resumen, la filosofía de la técnica de Gaos es básicamente un diagnóstico de época o “crítica del tiempo” que, partiendo de la experiencia personal, busca los rasgos universales de lo humano que se ponen a prueba en un mundo dominado por la técnica. Por otro lado, el sentido práctico de la meditación gaosiana queda sugerido en la pregunta por el sentido y valor de lo humano cabe la técnica, el cual se corresponde con la apuesta por cierta universalidad, filosófica y teológica, de carácter transhistórico. A fin de cuentas, como bien señalan las editoras, Gaos era un filósofo ilustrado. Lo que se busca es “humanizar e historizar la tecnocracia”.¹⁶

II

¿Qué interés pueden tener todavía las ideas sobre la técnica de un filósofo español exiliado en México, el cual reflexiona en el contexto del pesimismo cultural y la tecnofobia propios del periodo de posguerra? Para González Valerio y Karafyllis es claro que, si bien es indudable que Gaos se vio influenciado por el clima intelectual de la época, su propuesta no se agota en la repetición de prejuicios ni en los lugares comunes, propios de la época, como, por ejemplo, la difamación de la técnica debido a su supuesta capacidad alienante y cosificante de la vida humana o la nostalgia de un pasado glorioso anterior al dominio de la técnica. Por el contrario, y esta es la tesis principal de las editoras,¹⁷ lo que Gaos nos ofrece es una compleja meditación de circunstancia, es decir, profundamente arraigada en el contexto mexicano del autor, de orientación fenomenológica, y que tiene como horizontes principales la historia y la antropología, pero también la metafísica y la moral. Una matriz reflexiva que revela su originalidad no tanto en la novedad de las ideas que expone —la cual es muy relativa, hay que decirlo—, sino, sobre todo, en el carácter personal que imprime a sus razonamientos y en la metodología empleada.

¹⁴ “En el fondo de la técnica moderna se libra la lucha entre la finitud temporal y la infinitud “esencial” del hombre, que parece definir a éste como ente entre todos los demás entes, desde el ínfimo de los infrahumanos, de pura finitud temporal y esencial, hasta el sumo de los sobrehumanos, de pura infinitud esencial y temporal, Dios”, p. 126.

¹⁵ Cf. OC XVIII.

¹⁶ José Gaos, *Filosofía de la técnica*, p. 76.

¹⁷ *Ib.*, pp. 12- 13.

Hay que enfatizar el carácter personal de la meditación gaosiana. En efecto, como advierten con acierto las editoras, la experiencia de Gaos como habitante de una Ciudad de México en vías de industrialización, con un ritmo de vida acelerado y en donde los automóviles adquieren un gran protagonismo, es uno de los elementos más característicos de la reflexión que desarrolla el filósofo hispano-mexicano. No obstante, también es verdad que la experiencia de la ciudad de Gaos fue limitada, por no decir burguesa, pues, con todas las limitaciones que se puedan sugerir, fue un profesor universitario con un sueldo considerable que le permitió vivir en una de las zonas más acomodadas de la ciudad. Que este énfasis en la experiencia personal o puesta a prueba de las ideas en “el mundo de la vida cotidiana”¹⁸ sea uno de los aspectos que nos permiten hablar de una aproximación fenomenológica en la meditación gaosiana es algo que, por mi parte, pondría en entredicho. En cambio, me parece que ese talante personal responde más bien al circunstancialismo gaosiano, uno de los pilares de su filosofía de la filosofía, específicamente de su manera de entenderla como crítica del tiempo.

Ahora bien, es verdad que, en cierto sentido, en las descripciones de Gaos se puede advertir la influencia de la fenomenología¹⁹. Al respecto puntualizan las editoras: “La configuración metódica que hace Gaos de la técnica es fenomenológica”.²⁰ Ciertamente la fenomenología fue una tradición importante en la vida intelectual de Gaos, tanto en la versión de Husserl —autor al cual dedicó los primeros años de su formación y varias traducciones—, pero sobre todo en las versiones de Heidegger —otro de sus autores de cabecera— y Scheler. Es comprensible, entonces, encontrar referencias constantes a estos autores en sus escritos, incluso ideas o conceptos de inspiración fenomenológica. Pero, en sentido estricto, hay que decir que Gaos no se ciñe a una escuela o filósofo en particular. Como bien señalan las editoras, “sus influencias filosóficas [de Gaos] son plurales y su fidelidad prácticamente nula, lo que le da un tono singular a sus meditaciones y una gran amplitud histórica”.²¹ Por tanto, cometeríamos un error de sesgo inter-

¹⁸ *Ib.*, p. 13.

¹⁹ Se trata de un tema ampliamente debatido. Para Antonio Ziri6n [*El sentido de la filosofa. Estudios sobre Jos6 Gaos* (M6xico, UNAM: 2021)], es cuestionable inscribir a Gaos dentro de la tradici6n fenomenol6gica, al menos por lo que se refiere a la fenomenologfa husserliana. Otros autores [Pio Colonnello, *Entre fenomenologfa y filosoffa de la existencia. Ensayo sobre Jos6 Gaos* (Morelia, jitanj6fora Morelia Editorial: 2006)]; Carlos Llano Cifuentes, *Ensayos sobre Jos6 Gaos: Metaf6sica y fenomenologfa* (M6xico, UNAM: 2008)), en cambio, son de una opini6n distinta, al considerar a Gaos como un fenomen6logo en toda la extensi6n de la palabra. Al respecto, definiendo una posici6n intermedia en Josu6 A. Cisneros Arciga, “Por un Gaos riguroso. Comentario a *El sentido de la filosofa. Estudios sobre Jos6 Gaos* de Antonio Ziri6n Quijano”, *Di6noia* 67, no. 89, (noviembre de 2022-abril de 2023): pp. 113-122.

²⁰ Jos6 Gaos, *Filosoffa de la t6cnica*, p. 13

²¹ *Ib.*, p. 49.

pretativo si queremos identificar como rasgo distintivo del pensamiento de Gaos, de su filosofía de la técnica, la aproximación fenomenológica.

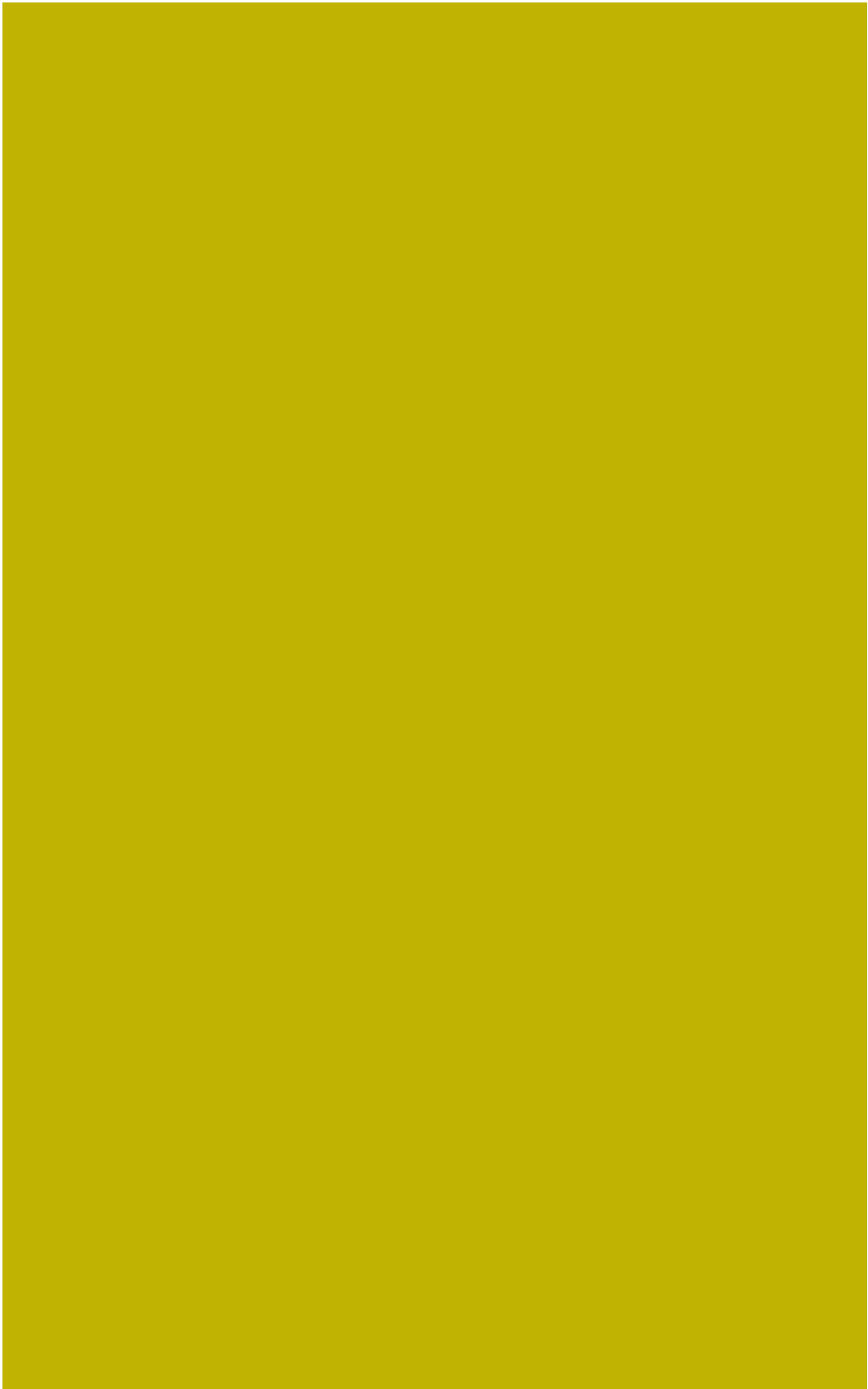
Esta discrepancia se puede extender a otros autores que las editoras señalan como influencias decisivas, directa o indirectamente, de la filosofía de la técnica gaosiana. Nombres como Simmel, o el propio Ortega, pero también Aristóteles o Hegel, se aducen como determinantes en la meditación gaosiana. Considero que deben tomarse con cautela estos señalamientos.²² Ciertamente podemos hablar de un clima intelectual compartido, incluso de motivaciones que Gaos comparte con pensadores de la época, o de ciertas referencias constantes de pensadores clásicos, pero al mismo tiempo hay que decir que si algo caracterizó al filósofo transterrado, para bien o para mal, es el esfuerzo de pensar por cuenta propia los problemas que le interesaban. Más que de filiaciones o influencias, propondría hablar de afinidades o similitudes.

Nos acercamos así a una pregunta crucial, ¿cuál es el alcance y los límites de la propuesta interpretativa de González Valerio y Karafyllis? ¿Hasta qué punto es fiel al pensamiento de Gaos, y en qué momento se despega de este? Responder a estas preguntas requeriría un trabajo de elaboración importante, el cual extendería innecesariamente los alcances de una reseña como la presente. Me limitaré a señalar un par de cuestiones. Como hemos venido indicando, a lo largo del libro las editoras se toman la libertad, y también el atrevimiento, de reconstruir el pensamiento de Gaos a partir de sus posibles influencias y desde su horizonte intelectual. Esto tiene muchos beneficios, y también resulta muy didáctico, pues nos orienta en la difícil tarea de comprender la meditación gaosiana a partir de sus supuestos básicos, además de que nos pone sobre la pista de teorías y autores que de otro modo pasarían desapercibidos. Como introducción a la filosofía de la técnica de Gaos, el comentario y las notas de las editoras cumplen su cometido con creces. Lo cierto es que, si nos ponemos estrictos y nos apegamos al pensamiento de Gaos, la propuesta interpretativa de González Valerio y Karafyllis presenta algunas falencias considerables. Como he sugerido en el apartado anterior, la filosofía de la técnica de Gaos, si ha de ser comprendida en toda su complejidad, debe ubicarse como parte del proyecto de la filosofía de la filosofía, el cual tiene diferentes vertientes y fue evolucionando a lo largo del tiempo, si bien conservó un núcleo de problemas básico. De otro modo resulta una interpretación parcial. Por otro lado, como he sugerido

²² Para ejemplificar esta tendencia a la sobreinterpretación, tomemos una nota al pie de la página 120. El pasaje de Gaos comentado dice lo siguiente: "todo lo humano especializado, especificado, es especialización o especificación de algo humano más general, en el doble sentido de la extensión y la comprensión". A mi juicio, y por el contexto en que se enuncia, se refiere a una especie de generalización eidética como modo de acceder a la noción de *homo viator* partiendo de la experiencia cotidiana, noción que Gaos procede a enunciar enseguida. En cambio, las editoras sugieren que se trata en este caso de "una referencia al problema de los universales y su versión en Juan Duns Escoto", lo cual claramente es erróneo y descontextualizado.

do más arriba, las influencias de Gaos suelen ser muy limitadas, e incluso la interpretación que hace de las ideas de otros autores suele ser muy libre. Con esto quiero señalar que la sobreabundancia de autores, ideas y teorías a las que las editoras recurren para intentar explicar el pensamiento gausiano en muchos casos resulta contraproducente, pues queda la sensación de que Gaos fue un autor mucho más receptivo y comprometido con el pensamiento de su época, o de épocas anteriores, de lo que realmente fue. No hay duda de la erudición del filósofo hispano-mexicano. Conocía la historia de la filosofía como pocos en su contexto. Lo problemático está en llegar a pensar que la filosofía de la técnica de Gaos es el resultado de una meditación paciente y rigurosa en la que se ponen a prueba las tendencias principales de la reflexión filosófica sobre la técnica. En realidad, para bien o para mal, en su búsqueda de originalidad, de convertirse en una personalidad filosófica inconfundible, Gaos fue un filósofo egoísta, en gran medida desentendido de los debates de su época e interesado únicamente en sus propias ideas y prejuicios. La filosofía de la técnica de Gaos es el reflejo de un pensador ensimismado más que el producto de un pensador comprometido con la revitalización del diálogo filosófico o, como le gustaba decir a nuestro autor, del intercambio de ideas.

Con todo, no hay duda de que la obra de Gaos sigue dando mucho que pensar. El libro *Filosofía de la técnica*, ejemplarmente anotado por González Valerio y Karafyllis, es un esfuerzo encomiable por dar a conocer una faceta poco conocida de un autor prolífico y lleno de sugerencias para una realidad cada vez más técnica en la cual, como se lamentaba Gaos, siguen faltando momentos de reflexión y contemplación. El libro *Filosofía de la técnica* es una invitación a comprendernos a nosotros mismos y a comprometernos con nuestro contexto, a seguir siendo humanos, si cabe tal cosa, en un mundo cada vez más artificial y prefabricado.



Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica, No. 7, Marzo de 2025.
Publicación anual editada por la Universidad Autónoma del Estado de México; Instituto Literario 100, Colonia Centro, Toluca, Estado de México. C.P 50000 Tel. 722 26 2300 mvenebram@uaemex.mx
Editor responsable: Marcela Venebra Muñoz.
Última actualización WebMaster: El Reino de este Mundo. Marzo de 2025
ISSN: 2448-8941

Edita: Universidad Autónoma del Estado de México
Instituto Literario No. 100, CP 50000