

REDEFINIR LO HUMANO EN LA ERA TÉCNICA

Perspectivas
filosóficas

Oscar Mauricio Donato Rodríguez
Diana María Muñoz González
Ángel Rivera Nova



**UNIVERSIDAD
LIBRE®**

Facultad de Filosofía
Bogotá D.C.





UNIVERSIDAD LIBRE®
Vigilada Mineducación

Directivas

Presidente Nacional	Jorge Orlando Alarcón Niño
Vicepresidente Nacional	Jorge Gaviria Liévano
Rector Nacional	Fernando Dejanón Rodríguez
Secretario General	Floro Hermes Gómez Pineda
Censor Nacional	Ricardo Zopó Méndez
Presidente Nacional de Planeación (e)	Alejandro Muñoz Ariza
Directora Nacional de Investigaciones	Elizabeth Villarreal Correcha
Presidente Seccional	María Elizabeth García González
Rector Seccional	Fernando Arturo Salinas Suárez
Decano de la Facultad de Filosofía	Rubén Alberto Duarte Cuadros
Director de Investigación	Oscar Mauricio Donato Rodríguez

Redefinir lo humano en la era técnica: perspectivas filosóficas / Oscar Mauricio Donato Rodríguez, Diana María Muñoz González, Ángel Rivera Novoa -- Bogotá: Universidad Libre, 2020.

169 p. ; 24 cm.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN 978-958-5578-22-7

1. Educación moral 2. Conciencia (moral) 3. Ética

I. Donato Rodríguez, Oscar Mauricio II. Muñoz González, Diana María III. Rivera Novoa, Ángel

170

SCDD 23

Catalogación en la Fuente – Universidad Libre. Biblioteca

Comentarios y sugerencias:

Correo de los autores: donatooscar@gmail.com
dmunoz@usbog.edu.co
angelrivera32@gmail.com

© Facultad de Filosofía, 2020

© Universidad Libre Sede Principal, 2020

ISBN IMPRESO: 978-958-5578-22-7

ISBN DIGITAL: 978-958-5578-23-4

Queda hecho el depósito que ordena la ley.

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright.

Editorial: Universidad Libre

Coordinación de Publicaciones y Comunicaciones: Luz Bibiana Piragauta Correa

Correo-e: comunicaciones@unilibre.edu.co

Calle 8 No. 5-80, Tel.: 3821000, Bogotá D.C.

Corrección gramatical y de estilo: Mateo Romo

Diseño y diagramación: AF&M Producción Gráfica S.A.S.

Ilustración portada: www.freepik.com/free-photos-vectors/abstract

Esta obra está cofinanciada por el Fondo de Publicaciones de la Universidad Libre

Impreso en Colombia en los talleres gráficos

de AF&M Producción Gráfica S.A.S.

Carrera 68G No. 64A - 31

Tel.: +57(1) 250 1584

afmproducciongrafica@gmail.com

Bogotá D.C., Colombia, 2020

Printed in Colombia

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	9
LEO STRAUSS Y LA CUESTIÓN DE LA TÉCNICA <i>Oscar Mauricio Donato</i>	13
HEIDEGGER Y LA TÉCNICA: REFLEXIONES SOBRE EL HABITAR EL MUNDO Y LA ÉTICA <i>William Felipe Guerrero Salazar</i>	35
LA HUMANITAS EN PELIGRO: EL TRANSHUMANISMO DE CARA A LA CUESTIÓN DE LA TÉCNICA EN HEIDEGGER <i>Diana M. Muñoz González</i>	65
MENTE EXTENDIDA Y TRANSHUMANISMO: ¿QUÉ TAN HUMANA ES LA MENTE DE UN CYBORG? <i>Ángel Rivera Novoa</i>	77
IMPLANTES TECNOLÓGICOS Y EXPERIENCIA DEL CUERPO PROPIO. UN ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO <i>José Luis Luna Bravo</i>	93
EXISTENCIA BIDIMENSIONAL Y CORPORALIDAD TRASCENDENTE: EL TRATO TÉCNICO A LA LUZ DE LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA <i>José Pedro Cornejo Santibáñez</i>	107
ENFERMEDAD Y DOLOR: CUIDAR DE NOSOTROS MISMOS, DE NUESTRA CORPOREIDAD <i>César Augusto Delgado Lombana</i>	133
ÉTICA EN LA ERA DE LA TÉCNICA: RESPONDER AL SÍ DE LA VIDA -A PROPÓSITO DE LA LECTURA RICCEURIANA DE H. JONAS- <i>Manuel Prada Londoño</i>	159

PRESENTACIÓN

Finalizando la segunda década del siglo XXI no cabe duda alguna de que nos ha correspondido ser testigos de primera mano de una revolución tecnológica sin antecedentes en la historia de la humanidad. Los acelerados desarrollos que tienen lugar cada día en campos como la inteligencia artificial, la robótica, la bioingeniería, entre otros más, así lo demuestran. Sin embargo, junto con el entusiasmo que naturalmente provoca ver aparecer nuevas e insospechadas posibilidades de bienestar —en áreas tan importantes como la salud, la economía y las comunicaciones—, conviven también el desconcierto y el temor ante las transformaciones tan rápidas que dichos adelantos traen consigo, especialmente en las maneras habituales de relacionarnos con los demás y con nosotros mismos. Ciertamente, muchas de las preocupaciones centrales en nuestros días tienen que ver con la incertidumbre que despierta vivir en sociedades en las que, por cuenta de las nuevas tecnologías, nuestra identidad y valor como seres humanos se hacen cada vez menos seguros.

Así, por ejemplo, con frecuencia creciente se habla de la inevitable sustitución de mano de obra por robots híper eficientes e infalibles, lo cual provocará, a la vuelta de unas décadas, una crisis de desempleo sin precedentes. Así mismo hay quienes advierten sobre el posible advenimiento de una inteligencia artificial capaz, en un mañana no muy lejano, de reemplazar y hasta superar la inteligencia humana gracias a sus algoritmos altamente complejos. Algunos incluso proclaman y financian a torrentes la “salvífica” llegada de seres post-humanos dotados de poderes físicos y mentales resultantes de mejoras tecnológicas llevadas a cabo sobre cuerpos humanos que, en contraste, quedarán obsoletos y condenados a desaparecer. De modo que la balanza oscila sin cesar entre las promesas altisonantes y las graves advertencias frente a las soluciones que las nuevas tecnologías ofrecen para la alteración de las condiciones de

habitabilidad del planeta. Con todo, lo cierto es que estos escenarios, más o menos catastrofistas—algunos de los cuales, es verdad, no pasan de ser especulaciones cercanas a la ciencia ficción—, confirman cuán profunda es la incertidumbre que experimentamos acerca del lugar que como seres humanos debemos y, acaso podamos, ocupar todavía en la denominada “era de la técnica”. Nos movemos, pues, sin cesar, entre un narcisismo de especie y un sentimiento de irremediable catástrofe.

Ciertamente, como ocurre en toda revolución, lo que antes resultaba familiar ahora está cambiando de forma muy rápida, y con tanto movimiento alrededor es imposible no experimentar vértigo y desorientación. Es lo que vuelve necesaria más que nunca la filosofía. Su papel ha sido siempre el de orientar en el pensamiento y permitirnos encontrar puntos de referencia a partir de los cuales trazar reflexivamente un camino para movernos a través de la huidiza realidad. Así pues, en medio del vértigo que causa la revolución tecnológica en curso, la filosofía, con su ritmo lento y pausado, permite desacelerar el paso trepidante que acompaña estos cambios, ayudando a avizorar mejor el rumbo que siguen y, todavía más, anticipar el que pueden seguir. En pocas palabras, ofrece un espacio de reflexión para hallar algo de sentido en medio del vórtice. A esta tarea responde, pues, el presente libro. Las contribuciones reunidas aquí responden, en efecto, al deseo de elaborar reflexivamente, al compás de la filosofía, algunas de las inquietudes existenciales, antropológicas, éticas, ambientales, etc., que han surgido en estos tiempos, debido a la conciencia que se ha ganado acerca de que la técnica es el horizonte en el que insoslayablemente se define la condición humana. En otras palabras, se interrogan por ¿qué significa vivir en un mundo técnico como el nuestro y, sobre todo, qué peligros entraña para el ser humano vivir en un mundo así? ¿Puede acaso el mundo técnico ser inhumano? ¿Cómo? ¿Por qué?

Así pues, los trabajos que conforman este volumen se mueven, principalmente, en torno a tres ejes: (i) repensar la naturaleza del fenómeno técnico, (ii) examinar el cuerpo humano expuesto a la mirada técnica y, finalmente, (iii) exhibir problemas éticos propios de la era técnica. Es así como, de la mano del filósofo político Leo Strauss, el capítulo de Oscar M. Donato se esmera en desentrañar cuál es la concepción de la técnica de dicho autor y cómo tal concepción está enmarcada en lo que Strauss denomina “la primera ola de la modernidad”, mostrando así la íntima relación entre el surgimiento de la técnica y el marco cultural y político que le dio lugar. Por su parte, William F. Guerrero Salazar vuelve en

su capítulo sobre el pensamiento de Martin Heidegger para despejar una posible propuesta ética en el filósofo alemán, basada en la comprensión de la ética no como conjunto de preceptos o principios morales, sino como una forma de *habitar* el mundo, de donde se plantea la pregunta de hasta dónde es en verdad habitable, es decir ético, el mundo técnico descrito por Heidegger. El capítulo de Diana M. Muñoz González también quiere poner a prueba la actualidad y el alcance explicativo de la reflexión heideggeriana sobre la técnica, en su caso frente al transhumanismo, y deja ver que pese a su distancia temporal respecto a este proyecto reciente que preconiza una modificación tecnológica radical del ser humano, la filosofía de Heidegger está en condición de ofrecer herramientas analíticas útiles para apuntalar una mirada crítica sobre la ideología transhumanista, la cual, en tanto sintomática de un modo de pensar técnico-metafísico, se revela deshumanizante. De otro lado, e interesado a su vez en indagar acerca de la imagen que el transhumanismo se hace del ser humano, el capítulo de Ángel Rivera Novoa moviliza la teoría de la mente extendida de Clark y Chalmers para contrastarla con la figura del ciborg (un ser que está a medio camino entre lo orgánico y lo cibernético), lo que le permite arrojar una sombra de escepticismo sobre la exaltada pretensión transhumanista de mejorar las capacidades mentales humanas mediante prótesis cibernéticas que producirían mentes super humanas. Del mismo modo, el capítulo de José Luis Luna Bravo apela a la reflexión fenomenológica de estirpe husserliana para preguntarse si, como sostienen los transhumanistas, el cuerpo híbrido de los ciborgs experimenta y tiene un acceso perceptual al mundo completamente diferente respecto al de los cuerpos humanos no modificados. José Pedro Cornejo Santibañez nos ofrece, por su parte, una aproximación adicional al problema de la técnica y su relación con el cuerpo a partir del pensamiento de Martin Heidegger. Dada la relación humano-técnica, Cornejo se enfoca en el polo humano de esta relación para mostrar las condiciones que hacen posible a la técnica misma e identifica a lo que él denomina “apertura bidimensional de la existencia” como la clave que descifra la relación que tenemos con los objetos técnicos. Tal apertura, no obstante, no podría pensarse al margen de la corporalidad, ya que es sólo a través del cuerpo que podemos relacionarnos con los objetos técnicos. Todavía en la misma línea de cuestionar la manera cómo en la era técnica se piensa la condición corpórea del ser humano, el capítulo de César A. Delgado Lombana llama la atención sobre una aproximación médica, hoy en día hegemónica, que bajo el pretexto de tratar la enfermedad, la entiende cada vez más como un problema técnico soluble, y al hacerlo desconoce el sufrimiento y el dolor como siendo experiencias esenciales constitutivas

del ser humano, es decir, experiencias que, como sostiene H.-G. Gadamer, humanizan y permiten dar sentido a la existencia humana. Finalmente, el capítulo de Manuel A. Prada Londoño señala las limitaciones de una ética que todavía no da el paso a admitir una responsabilidad susceptible de ser extendida más allá del círculo humano, es decir, que no transita hacia una ética no antropocéntrica, como la reclama el filósofo judío Hans Jonas, quien –a diferencia de Ricœur, filósofo también de la responsabilidad— vio que el desmedido poder técnico alcanzado por el ser humano impone adoptar un punto de partida radicalmente nuevo para la ética, en el que esta integre la responsabilidad como un principio obligatorio frente al humano y al no humano.

Esperamos, pues, que el lector encuentre en estas reflexiones, adelantadas bajo diversas perspectivas filosóficas, algunos puntos de referencia y de orientación que le sean útiles para responder de forma más reflexiva a los innumerables desafíos que suscita vivir en esta era técnica. Que al igual que los autores, se vea interpelado por el deseo y la necesidad de convocar a la filosofía en estos tiempos frenéticos de una revolución tecnológica, y consiga pensar cada vez con mayor lucidez esa otra revolución que le viene aparejada: la revolución antropológica.

Por último, va nuestro sincero agradecimiento a la Editorial de la Universidad Libre por haber apoyado la publicación de este libro, el cual contó también con el respaldo de la Universidad de San Buenaventura, institución donde se llevó a cabo la primera de las varias jornadas que condujeron a la concepción y puesta en marcha de este proyecto. Ciertamente, el simposio “Ser humano en la era técnica” organizado por el grupo de investigación *Devenir* de la Universidad de San Buenaventura dio inicio a una serie de encuentros que continuaron en la Universidad Libre y que reunieron a los autores de este libro en un diálogo amistoso que continúa en estas páginas.

Los editores

Bogotá, D. C. Noviembre de 2019

LEO STRAUSS Y LA CUESTIÓN DE LA TÉCNICA

Por
Oscar Mauricio Donato¹

Detrás de la caverna, una caverna más profunda todavía
F.W. Nietzsche

El objetivo del presente texto es hacer un análisis de la pregunta por la técnica. Para ello, partiré del texto *Las tres olas de la modernidad*, de Leo Strauss. La hipótesis que me propongo sustentar es que Strauss piensa la cuestión de la técnica², y lo hace como un problema derivado de la política y de la cultura de la primera ola de la modernidad. Cosa que iré desglosando conforme comente dicho ensayo.

Para enfrentar el reto propuesto, se realizará primero una breve nota biográfica de Strauss que permitirá ubicar el texto y el contexto que voy a comentar. Luego se resumirá, muy brevemente, *Las tres olas de la modernidad*, esto, con el propósito de entablar una discusión mucho

-
- 1 PhD Ciencias Humanas y Sociales (Filosofía Política), UBA. Magister en Ciencias Políticas & Sociología (FLACSO). Filósofo, Universidad Libre. Miembro de la *International Plato Society* y de la Sociedad Colombiana de Filosofía. Ha dedicado varios libros y ensayos al pensamiento antiguo y a sus interpretaciones políticas contemporáneas, entre otros: *Platón desplatonizado*. Argentina: Prometeo (2018); *Nietzsche en Strauss y otros compañeros de Platón* (Apeiron. *Revista internacional de filosofía* 4, España); *Sócrates, el enigma de Atenas* (et al.) (2015); *En torno a Platón*. Bogotá: Universidad Libre (2014); *Strauss de Nietzsche a Platón*. Argentina: CLACSO (2014). Profesor invitado de la Universidad de Bolonia, Sevilla, Buenos Aires y Nacional de Colombia. Actualmente, es profesor asociado de Filosofía en la Universidad Libre, institución en la que participa de la línea de Filosofía Política. Investigador adjunto de Colciencias. (donatooscar@gmail.com)
 - 2 Hacemos énfasis en que Strauss *sí* piensa la cuestión de la técnica en la medida en que Rosen, uno de sus mejores estudiantes y quizás uno de sus mejores intérpretes enfatiza que Strauss es un gran pensador con el defecto de no haber pensado suficientemente la técnica (Rosen 2014, 8)

más detallada sobre la primera ola de la modernidad (aquella en la que se configura el problema a tratar). Finalmente, se analizarán las consecuencias de dicha ola y en qué sentido Strauss nos enseña sobre el problema de la técnica. Lo anterior, a partir de la pregunta por la responsabilidad de la filosofía y las ciencias humanas.

Planteamiento del problema

Ojalá nunca hubiese sido necesario hacernos la pregunta por la técnica, pregunta a la que convoca este libro. Ojalá no hubiese sido nunca necesario hacernos la pregunta por el papel de la técnica en la vida del hombre después de un régimen como el totalitario, que se apoyó enormemente en la técnica. Ojalá, el armazón de la ciencia, de los científicos y de la técnica hubiese jugado otro papel en el siglo XX. Quizás el régimen nacionalsocialista no hubiese llegado hasta el punto al cual llegó.

Sin embargo, es necesario insistir en que todo esto no fue solamente una cuestión de perversos y brillantes científicos o de hombres geniales que llenaron la cúpula del régimen nacional socialista, y cuya gran figura filosófica, Martin Heidegger, va a comentar que todo fue un problema metafísico: el “olvidó del ser”³. De hecho, una de las cosas que más preocupa cuando se estudia el régimen totalitario, bien sea el nazi, o el ruso, es que en este movimiento participaron tanto hombres del común –como bien nos enseña Hannah Arendt en su precioso *La banalidad del mal*– como hombres de ciencia y destacados pensadores, y si esto fue tal, es decir, si esto no fue solo la acción de genios del mal, sino que vinculó a hombres del común, es porque tiene algo de problema cultural, y esta es una de las cosas que quiero rastrear en el análisis que hace Leo Strauss.

Y es que Strauss, justamente, insistió en que Heidegger no era influyente tanto en las comunidades científicas como la comunidad más general, lo cual me lleva a preguntar ¿qué nos enseña Leo Strauss sobre el problema de la técnica, y cuál es la responsabilidad política que tienen los filósofos?

3 No es propósito del presente ensayo analizar el *Origen del totalitarismo* y su periodo ruso, ni el profundo análisis arendtiano respecto del nacionalsocialismo. Tampoco su estudio sobre *La banalidad del mal*, solamente quiero señalar que en el régimen participaron tanto hombres banales como eruditos, científicos y filósofos, cuya figura paradigmática y polémica es, como se sabe, Martin Heidegger. Para este no hace falta ver la abrumadora bibliografía al respecto, todo quedará muy claro en el famoso discurso del rectorado y en su corrección posterior en la que no se distancia del partido. En este mismo sentido, y en último caso, véanse sus *Cuadernos negros* tomo II- VI.

¿Cómo se dio el marco cultural que permitió tal cosa y cuál fue el papel de la técnica en ello?

Estructura del presente texto

Dado el problema planteado y las preguntas realizadas en este texto, me propongo, en primer lugar, hacer un breve recuento de la biografía intelectual de Strauss en aras de saber quién fue el pensador con el que queremos aprender el problema de la técnica. En segundo lugar, realizaré un recuento panorámico del texto *Las tres olas de la modernidad*, con el ánimo de contextualizar la reflexión que rastrearé. En tercer lugar, haré un *zoom* a la primera de estas tres olas de la modernidad para analizar con más detalle la conformación del marco cultural en el que aparece la cuestión de la técnica, esto es, el papel de Maquiavelo, Hobbes y Locke en la configuración del mundo moderno. En cuarto y último lugar, revisaré algunas de las consecuencias que esta conformación cultural trae aparejadas.

1. Una nota biográfica

Leo Strauss fue un pensador de origen judío que nació en 1889 y murió en 1973. Es decir, Strauss alcanzó a conocer no solamente el judaísmo dentro del círculo del cual fue educado, sino que además conoció el caso de Dreyfus. En 1932, Strauss viajó a Francia huyendo del nazismo, curiosamente con una beca cuya carta estaría firmada por el mismísimo Karl Schmitt. En París trabajaría –nada más y nada menos– que con Étienne Gilson, y allí descubriría el famoso bucle teórico de su vida: el arte de escribir exotérico y esotérico⁴.

En su viaje a Francia, Strauss, que estaba estudiando los filósofos medievales, encuentra que la filosofía antigua, tanto la griega como la medieval, había podido resolver una tensión entre dos tipos de vida opuestas, a saber: el tipo de vida filosófico, o vida teórica, una vida que cuestiona las verdades establecidas y busca (sin éxito) las propias, y el tipo de vida de

4 Para ver biografías intelectuales de Strauss invitamos a consultar (Tanguay 2010), así como la introducción de la nota introductoria de Cropsey a *Estudios de filosofía platónica del propio Strauss* (Strauss 2008). Y el ensayo de introducción de Juan García Moran a *Qué es filosofía política* (Strauss 2014). De igual modo, los capítulos uno y dos de la compilación de Cambridge (Smith 2009) y muy especialmente la introducción de Pangle en (Strauss, *Renacimiento de racionalismo político Clásico*, 2002)

las comunidades, esto es, una vida que tiene por centro la estabilidad que le dan las leyes de la comunidad, y las entiende, de algún modo, como sus verdades.

Strauss entiende que el cohabitar de estos dos tipos de vida que colisionan había sido ya sorteado por algunos pensadores de la antigüedad por medio de un cierto arte de escribir. Tal arte de escribir consiste en que los pensadores antiguos usaron un modo de comunicación de doble registro, un registro esotérico que cuestiona con sutileza las verdades estables de la polis y que sería entendido solo por lectores muy atentos y sutiles, quienes encontrarían allí críticas certeras a las verdades establecidas por la comunidad. Mientras tanto, y al mismo tiempo, estos textos escritos con tal arte de escribir presentan de manera evidente, pero también superficial, una serie de enseñanzas morales acordes a la moral establecida, y sirven para que los lectores de menor capacidad o juicio filosófico encuentren tales textos como verdades edificantes según la moral y la ley de la ciudad y época que habitan⁵.

Tiempo después (1937), Strauss viaja a Oxford, lugar en el que va a desempeñar el cargo de profesor del seminario de Thomas Hobbes y a escribir su primer gran libro, un enorme ensayo sobre los fundamentos modernos del pensamiento político en Hobbes. En 1939, viaja a Nueva York y formará parte de los pensadores que van a fundar la *Journal Philosophy* de la *New School for social research*. Posteriormente, en 1949, llega a Chicago, donde ocupará muchísimos años la plaza de profesor de Teoría Política y Filosofía Política. Este será su mayor espacio académico dentro de los Estados Unidos, aunque después –por razones de salud– se va a trabajar a otros lugares, como Stanford y el Trinity Collage.

Pero un asunto no menor omití algo en esta resumida biografía: Strauss había sido deslumbrado por Martin Heidegger, claro, ciertamente como todos aquellos que asistieron a sus clases. Strauss entiende que Heidegger fue un lector profundo y admiró siempre la concentración con la que leía: “[...] nunca había visto tal seriedad, profundidad, y concentración en la interpretación de los textos filosóficos”. Incluso, agrega que, “en forma gradual, mi generación y yo tomamos conciencia de la amplitud y la

5 Al respecto puede verse tanto las complejas reglas del arte de escribir en tiempos de persecución, ya citadas, como la polémica desatada en vida de Strauss en los artículos “Enseñanza exotérica” y Sobre un modo olvidado de escribir” en la compilación de Lastra (Strauss, Sin ciudades no hay filósofos 2014)

revolución del pensamiento que Heidegger estaba preparando. Vimos con nuestros propios ojos que, desde Hegel, no había en el mundo un fenómeno semejante” Sin embargo, Strauss criticó al hombre que admiraba por una razón fundamental, pues Heidegger “declaró que la ética es imposible, y toda su persona estaba imbuida del convencimiento que este hecho ponía al descubierto”. Todo lo cual favoreció una cosa: que “Heidegger le dio perversamente la bienvenida en 1933 al nazismo, quedó desilusionado y se apartó” (Strauss 2002, 82).

¿Qué le enseñó el fracaso nazi? ¿Qué le enseñó a Strauss esto que Heidegger, parafraseando a Hölderlin, llamaría “La noche del mundo”? Strauss aprendió de Heidegger que la modernidad es una nivelación y una uniformidad total, producidas por compulsión férrea, una suntuosa publicidad de productos de fabricación masiva, que incluía la unidad de la raza humana en su más bajo nivel. “Una total vacuidad de la vida, una doctrina auto perpetuada sin ton ni son, ni ocio, ni concentración, ni elevación, ni reserva, nada, sino trabajo y recreación, ni individuos, ni personas, sino en cambio, multitudes solitarias” (Strauss 2002, 98). Pero así mismo le enseñó que había que plantearse la relación de la técnica también respecto de la responsabilidad política de la filosofía en la época de la técnica.

Todo esto nos sumerge en una cuestión y es la pista para seguir la crítica de Strauss al mundo moderno y a la cuestión de la técnica: sí, Martin Heidegger, aquel hombre que Strauss al mismo tiempo admiraba por su capacidad filosófica, mientras le criticaba por su irresponsabilidad política, es el hombre que, por un lado, plantea como pocos el problema de la técnica, pero también es, por otro lado, la persona que supone la mayor desilusión respecto a la postura crítica y ética de la filosofía. Así, valga preguntarse ¿cómo Strauss analiza todo este extraño círculo de genios del mal, la técnica y la responsabilidad del filósofo en la época de multitudes solitarias?

2. Resumen de Las tres olas de la modernidad

Como se advirtió desde el inicio, me valdré del texto *Las tres olas de la modernidad*, de Strauss, para plantear una postura ante las preguntas trazadas. Por ello, realizaré primero una mirada panorámica del texto, para luego hacer *zoom* y adentrarme en la primera ola de la modernidad y sus consecuencias.

Las tres olas de la modernidad es un texto escrito por Leo Strauss en 1945, es decir, ya había llegado a la Universidad de Chicago y gozaba de algún prestigio. En este texto, plantea que la modernidad es un producto de tres movimientos sucesivos o tres olas, y cada una de estas olas tiene un régimen político particular. Cada una de estas tres olas tiene una serie de pensadores destacados que articulan el pensamiento al interior de esta ola y, a su vez, cada una de estas olas recibe y rechaza una serie de pensamientos de la ola anterior. Con el análisis de estas olas, Strauss quiere hacer un estudio de diagnóstico de la modernidad, cuya crisis es evidente, sin que lo sea así su salida⁶.

La primera ola de la modernidad, de la cual Strauss quiere explicar la gran crisis de Occidente, es un período teórico que va de Maquiavelo y Hobbes a John Locke. El régimen o el sistema político que va acompañar esta primera ola es, por supuesto, el liberalismo.

Una de las cosas que Strauss va a entender de esta primera ola es que, por un lado, procede del rechazo secular a la tradición clásica. Por otro lado, la secularización, además, está acompañada del rechazo del azar. Finalmente, sostiene que esta ola se caracteriza por el posicionamiento del hombre como amo del cosmos a partir de la técnica y de la estatalidad.

La segunda ola de la modernidad estaría vinculada con una serie de pensadores que, de algún modo, utilizan la historia como fundamento de su pensamiento. Los autores que integran la segunda ola son Rousseau, Kant y Hegel. La característica política de este periodo, de esta segunda ola de la modernidad, es el historicismo, esto es, el uso del yo racional ubicado ante la historia como planteamiento filosófico. Con Rousseau, la segunda ola de la modernidad intenta retornar a los valores del estado de naturaleza que habían sido, de alguna manera, rechazados por la primera ola de la modernidad. Sin embargo, con el planteamiento de la explicación racional e histórica que supone el progreso, la filosofía queda atada a dicha idea que se mide, justamente, en una línea de tiempo. Así, la idea de progreso se acompaña precisamente con la idea de historia. Y si el Estado es la idea que aparece en la primera ola, es el recién nacido capitalismo el que ocupará el centro en la segunda.

6 Para este asunto de la propuesta de Strauss a la salida de la crisis de la modernidad, véanse, entre otros, textos como *¿Qué es la educación? Y Educación liberal y responsabilidad, el prólogo de La ciudad y el Hombre*.

La tercera ola de la modernidad tiene como forma política al fascismo y como núcleo teórico el nihilismo. Los pensadores fundamentales de este periodo son Federico Nietzsche y Martin Heidegger. Estos tienen como elemento fundamental la experiencia del terror y de la angustia, lo cual es un problema no solamente individual, sino también político. Y es que estos herederos de la idea de la historia (proveniente de la segunda ola) dan un uso distinto a la idea de progreso histórico que se había desarrollado antes. Se entiende que es un acontecimiento histórico, pero no se entiende o no se justifica que esta sea ni progreso ni necesariamente racional.

Ahora bien, Strauss sabe que “todo uso político de Nietzsche es una perversión de su enseñanza. Sin embargo, lo que él dijo fue leído por hombres políticos que encontraron inspiración en ello” (Strauss 2011, 65). Por su parte, Martín Heidegger se afilió al Partido Nacionalsocialista, y aun con su pronto desencanto, hay que ver que se motivó con el proyecto, y que además después fue pasivo con este, recluyéndose en los bosques y en las cabañas de aquellos que piensan el ser. La crítica de Strauss en este sentido es que una filosofía que no atiende la política, es irresponsable con el mismo eros filosófico, pues lo expone a tiempos oscuros. Dicho de otro modo, que la filosofía debe permanecer en la ciudad y justificarse, porque bien puede haber ciudades sin filósofos, pero sin ciudades, no hay filosofía.

3. Un zoom a la primera ola de la modernidad: Leo Strauss y el problema de la técnica

Tras esta breve reseña de *Las tres olas de la modernidad*, mi propósito es hacer un análisis del problema de la técnica en Leo Strauss, y analizar cuál es el vínculo entre la técnica y la política. El horizonte de referencia que tengo es la cuestión de la responsabilidad política de los filósofos en la época de la técnica. Si bien Stanley Rosen, ese gran lector de Strauss, insiste en que uno de los mayores defectos de Strauss como pensador –si es que no el mayor– es que olvidó hablar de la cuestión de la técnica, en las siguientes páginas intentaré sostener que Rosen se equivoca y, por ende, que su crítica es errada⁷. De hecho, creo posible sostener que Strauss, en efecto, *sí* piensa la cuestión de la técnica, sobre todo, como una consecuencia derivada de la política y de la cultura de la primera ola de la modernidad.

7 Véase supra Nota 2, (Rosen 2014).

3.1 Primera ola de la modernidad

El mundo moderno es un gigante con pies de barro. Sus fundamentos (de barro) están aplastados por el peso de esta enorme civilización. Esta idea condensa el panorama general de las tres olas de modernidad, según el propio Strauss. En esta sección, analizaré más detenidamente el inicio de esta enorme y también criticada primera ola de la modernidad.

Siguiendo a Strauss, los padres del pensamiento liberal que dieron origen a la época de la técnica son Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes, y John Locke. Antes de entender el rechazo a la tradición que dan estos tres hombres y su apertura a esta nueva época, es necesario hacer un breve comentario a propósito de los ideales de la tradición que son rechazados por la primera ola de la modernidad.

Los griegos sabían, o eso entiende Strauss, que la polis no era perfecta. Los griegos sabían que no existía ningún fundamento epistemológico, trascendente o moral para sostener las verdades en las que cada comunidad creía. Sin embargo, insiste Strauss, los griegos sabían que de no darle algún sentido o fundamento al estatuto moral y político bajo el cual vivía la comunidad, todo acabaría en un gran caos⁸ (Strauss, *Liberalismo antiguo y moderno*). De allí que Strauss sostenga que los filósofos políticos clásicos elaboraron una idea de aristocracia, o lo que denominamos como el régimen de los mejores, no como un programa de acción, sino como un criterio vigente en la imaginación mediante el cual se pudiera comparar y criticar a los regímenes existentes. De igual modo, la postulación de dichos ideales y ciudades fundadas en el discurso sirven para tomar conciencia de las limitaciones de la ciudad real. Esto lo hacían no solo a causa de su apoyo a la virtud moral y cívica, sino también porque sus intereses como filósofos los llevaban a preferir la vida en democracia como el menos peor de todos los regímenes políticos⁹ (Strauss, *Renacimiento de racionalismo político Clásico*, 26)

Así pues, los griegos no se hacían ilusiones a propósito de la posibilidad de la existencia de un régimen perfecto o en una vida perfecta al interior de una comunidad humana; sabían perfectamente que el fundamento último de

8 Véase también el capítulo sobre Platón en *La ciudad y el Hombre* (Strauss 2006, 136 y ss.)

9 De hecho, en el tercer capítulo de *Derecho natural e historia*, Strauss insiste en que el problema de la *politeia* griega menta tanto su deseabilidad como su imposibilidad, véase (Strauss, *Derecho natural e historia* 2010).

sus criterios morales, estéticos y políticos era una invención o una creación. Entendieron que “el mejor régimen es aquel orden que más conduce a la práctica de la virtud, y la actualización del mejor régimen depende del azar” (Strauss 2011, 54). Empero, los antiguos griegos postularon estos ideales como una verdad posible o como un espejo por el cual orientarse en sus acciones. Así, establecieron un criterio por el cual situarse y con el propósito de darle un sentido a la vida en comunidad.

Esta idea de que los fundamentos eran una cosa artificial y producto del ser humano fue algo que, según Strauss, permaneció siempre oculto bajo el ideal de la “mentira noble” y registrado bajo el arte de escribir esotérico¹⁰. Sin embargo, los modernos entendieron que esta mentira noble, es decir, esta postulación falsa de los ideales como una verdad orientadora de las comunidades griegas clásicas fue parte de las creencias verdaderas de los filósofos clásicos, es esta postura lo que va a ser parte central del rechazo de los modernos, que consideraron tales ideales (propuestos exotéricamente por los filósofos clásicos) como ingenuidades o metas inalcanzables.

3.2 La parte maquiaveliana de la primera ola de la modernidad

Sostiene Strauss que Maquiavelo va a rechazar tales ideales. Entiende Strauss que “lo que para Aristóteles es una imposibilidad, para Maquiavelo es solo una gran dificultad” (Strauss 2011, 54), lo cual implica que la idea de Strauss es que Maquiavelo rechaza las ideas trascendentes en las comunidades clásicas sin entender que estas ideas trascendentes o ideales son meras postulaciones de una vida que los griegos sabían que no se podía encontrar.

Así pues, lo que hace Maquiavelo como padre del pensamiento político moderno es postular un nuevo horizonte cultural apoyado en estándares más alcanzables. Así, en el *Príncipe* (capítulo XV), Maquiavelo se va a ubicar como fundador de una nueva ciencia o saberes de la política, escuchemos:

Nos queda ahora por ver cuál deben ser el comportamiento y gobierno de un príncipe con sus súbditos y amigos. Y cómo se ha

10 Véase que en *República* (414 c), Platón va a sustentar el uso de los discursos edificantes y nobles, pese a su no veracidad. Es menester aclarar acá que no se trata de “las mentiras que dice un gobierno”, por ejemplo, las *Fake news* o los falsos positivos, sino más bien de los discursos de una cultura que no existen en un sentido ontológico, sino más bien como relato orientador de una cultura, por ejemplo, la construcción de los derechos humanos.

escrito mucho sobre esto, al escribir yo sobre ello temo ser tenido por presuntuoso, máxime al alejarme, hablando de esta materia, de los métodos seguidos por los demás.

Como se ve, Maquiavelo sabe de su distancia procedimental y sustancial respecto de la tradición, pero aún más, al decir explícitamente que su intención es *“escribir algo útil para quien me lea, me ha parecido más conveniente buscar la verdadera realidad de las cosas que la simple imaginación misma”*, Maquiavelo se opone con esto a una larga tradición, y sostiene que hablará de *“la verdadera realidad” (verita effectuale)*, con lo que se opone a lo que debería ser (*dovrebbe essere*). Con esto, de paso, ocurre no solo una rebaja en las aspiraciones, sino también un cambio en el foco moral, de allí que el pasaje cierre diciendo que *“Hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo se debería vivir que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más pronto su ruina que su salvación”* (Maquiavelo 2002).

De esta manera, Maquiavelo separa el plano ideal del plano real, el ser del deber ser. Esto implica, además, que la realidad fenoménica, es decir, la realidad que percibimos deviene en el estándar o criterio de la política. No como ocurría en la comunidad griega en la que los estándares están provistos por la naturaleza. En últimas, Maquiavelo hace una diferencia entre la política como el problema de todos los seres humanos en tanto que animales políticos y la política como problema para los hombres de Estado. Otra consecuencia que trae lo que dice Maquiavelo respecto al cambio de foco moral, es que aparece –aunque de manera sutil– la pregunta por la técnica. Fijémonos que no es lo mismo preguntarse en términos de la filosofía socrática *qué es x* (por ejemplo, *qué es lo justo, qué es lo bueno, qué es lo deseable, qué es la vida buena*) a preguntarse en términos de la filosofía política moderna por el *cómo* (*cómo lograr lo justo, cómo lograr lo bueno, cómo lograr lo deseable, cómo lograr la vida buena*).

A partir de Maquiavelo, se hará una pregunta técnica, la pregunta por el *cómo de las cosas*. No es lo mismo que yo me pregunte *¿qué es la limonada?*, puesto que con esto estoy refiriendo a la bebida y sabor de la limonada, a que me pregunte *¿cómo se hace la limonada?* Esta última es una pregunta técnica de la preparación de la limonada.

Pero aún hay más. Mientras que para el mundo clásico y el medieval el hombre es apenas un “juguete del destino” y “la diosa fortuna es ciega y

rige a los hombres”, por lo que la realización del mejor régimen depende del azar¹¹; para Maquiavelo –y con él para los modernos–, el destino es como una mujer que obedece a quien sabe mandar.

Así pues, es porque se apunta más bajo que los ideales son alcanzables, así, el establecimiento de la mejor sociedad no depende del azar, “dado que el azar puede ser conquistado” (Strauss 2011).

En efecto, aunque en su análisis sobre los cambios entre la filosofía de los antiguos y de los modernos las alusiones a la cuestión de la técnica son escasas e implícitas, en todo caso, Strauss nos deja entrever el problema: con el propósito moderno por controlar el azar, y en su interés por lograr metas factibles, va a parecer con Maquiavelo un nuevo tipo de ciencia política, un nuevo tipo de saber político, que consiste en saber administrar, por vía de la técnica, los asuntos del hombre.

Maquiavelo “apuntó más bajo”, ha hecho una reducción de los estándares; ya no se pregunta ¿cómo debería vivir el hombre?, ¿cuál es la buena vida?, sino que se hace una pregunta a propósito de “*la veritat efectúale che la cosa*”, esto es, a propósito de las verdades efectivas o de los fenómenos reales de la cotidianidad del hombre: ¿cómo vive el hombre? Este nuevo saber de la ciencia política va a conducir a la pregunta por la técnica, y esta, a su vez, a la formulación de un nuevo interrogante: ¿cómo aseguro yo los bienes básicos de la vida del hombre? Con este problema de la seguridad, se dará paso a otra figura significativa de la primera ola de la modernidad y, por supuesto, de la filosofía política y de la historia de las ideas políticas, un hombre que se decía gemelo del miedo: Thomas Hobbes.

3.3 La parte hobbesiana y lockeana de la primera ola de la modernidad

Thomas Hobbes es el autor del último gran libro escrito en latín, *Leviatán*. Y en la lectura straussiana del *Leviatán*, este se pregunta por cómo asegurar los bienes básicos de la vida del hombre. Así, Strauss encuentra que la respuesta hobbesiana a la pregunta de Maquiavelo por la seguridad

11 Y es que, brevemente, la concepción del azar es muy diferente entre los antiguos y los modernos, mientras que para los primeros la Fortuna no sólo rige nuestras vidas, sino que es representada como una mujer indomeñable, o un timón de barco que gira solo, para los modernos, y desde Maquiavelo, el azar y la fortuna pueden ser controlados por vía de la fuerza y la astucia, los planes y la preconcepción humana. Véase capítulo XXV DE El príncipe (Maquiavelo 2002)

es sencilla: se requieren instituciones con dientes. Esto quiere decir que el temor natural que tiene el hombre a la muerte violenta y el problema de su finitud o su mortalidad, invita a la creación de artefactos –y acá está nuevamente la cuestión de la técnica presente–, en este caso, el artefacto es, por supuesto, el aparato del Estado.

El Estado, entonces, está hecho o fabricado para aliviar las penas del hombre. Con el famosísimo contrato de protección a cambio de obediencia (Hobbes 2004, 163 y Ss). El hombre prefiere pactar su obediencia en una representación que más se parece a una máquina o a un artefacto que a un ser orgánico, de hecho, hablamos del aparato Estatal.

Así, para salir de las penas y dificultades con las que la naturaleza tiene a los hombres y como escape a las pasiones en pro de la paz (Cap. XIII), se logra el contrato.¹²

El pacto, que busca cuidar de la muerte violenta, transforma de manera significativa la naturaleza. ¿En qué consiste la transformación de la naturaleza en la visión teórica de Hobbes?: en que la naturaleza ya no es, como en Grecia, un estándar de perfección o un modelo a seguir; más bien, el conocimiento es algo activo y es en tal búsqueda del conocimiento que “el hombre convoca a la naturaleza ante el tribunal de la razón”, como marca Strauss (Strauss 2011, 57). Esto cambia significativamente el vínculo entre el hombre y la naturaleza, pues el propósito de aliviar la condición natural del hombre supone la interferencia en la naturaleza, así “la conquista de la naturaleza implica que la naturaleza es el enemigo, un caos que debe ser reducido al orden” (Strauss 2011, 57).

Luego, si la naturaleza es un enemigo que nos pone en peligro de muerte no solo por nuestros naturales apetitos e inclinaciones, sino también por fenómenos naturales como terremotos, avalanchas, enfermedades, etc., este enemigo debe y puede ser conquistado, como ya nos había señalado Maquiavelo; pero para Hobbes, dicha conquista está en la razón, en especial, en la razón técnica. Así las cosas, puesto que las avalanchas podrán ser prevenidas por la construcción arquitectónica de casas, y puesto que las epidemias pueden ser controladas por medio de medicamentos, en el corazón del hombre aliviado y con sentimiento de seguridad, la técnica

12 Sobre el papel de la imaginación y la representación véase el interesante artículo de Jorge Dotti (Dotti 2011)

empieza a jugar un rol central en este mundo moderno que surge. Ya dijimos que el enemigo de la modernidad –la naturaleza– es conquistado por vía de la técnica, pero ¿qué o quién ocupa el lugar sagrado que deja la naturaleza? Strauss dice poco sobre esto, pero lo dice de modo suficientemente enfático: “la naturaleza es remplazada por el hombre, la ley es remplazada por los derechos” (Strauss 2011, 57).

El lugar sagrado que deja la naturaleza es ocupado por la razón, y con esto la filosofía moderna ha hecho un enroque entre la naturaleza por la razón. Ya no es la naturaleza la que provee de derechos y la dignidad de la efímera vida del hombre, sino que la encargada de tal cosa será la razón. Ella deberá ser la comisionada de encontrar los fundamentos del derecho que justifican la vida. Esta razón y estos derechos serán protegidos por una representación artificial: el Estado soberano.

Así, el derecho de protección a la vida de cada uno de los individuos –y ya no de las comunidades– obedece al artificio técnico-jurídico que implementa la razón, es decir, el Estado. Para esto se necesitará tomar algunas medidas, también medidas muy técnicas. Y es que se asegurará que las vidas que se protegen estén enmarcadas dentro de un determinado territorio, lo cual supone que dichas vidas deben ser contadas. Para el Estado moderno es necesario saber no solo cuáles son los límites –artificiales– que debe proteger de su territorio, sino además entender cuántos son los cuerpos que debe proteger y a los que les pedirá obediencia.

En la consumación pronta del Estado moderno se logró atenuar el temor a la muerte violenta. El enemigo de la naturaleza está diezmado por los productos de la técnica, ahora es probable un tiempo de paz, y la paz produce abundancia. Esta abundancia va a generar mayor *confort* en el hombre. La pregunta que sigue es ¿cómo proteger la propiedad privada de la que se goza? Este punto nos lleva al tercer y último pensador que hace parte de la primera ola de la modernidad: John Locke.

A decir verdad, Strauss dice poco sobre este pensador en el texto analizado¹³, sin embargo, de lo dicho hasta acá debemos tener presentes dos cosas, por

13 Strauss comenta poco sobre Locke (si se lo compara con sus comentarios sobre Hobbes) Ocupa un lugar en los ensayos en *Qué es filosofía política, las soluciones modernas* (Strauss, *Qué es filosofía política* 2014). Otro texto es el de la Reseña a Mac Petherson la teoría política y el individualismo en Hobbes y Locke, en (Strauss, *Estudios de filosofía política platónica* 2008)

un lado, que ya desde el *Leviatán* (Capítulo XXI) Hobbes entiende que la libertad incluye la libertad corporal, la de palabra, la del cuerpo, la de no entrar en guerra, la de todo aquello que no prohíba la ley (Hobbes 2004, 199). Por otro lado, que Strauss en su texto *Estudios sobre filosofía política platónica* advierte bien que Locke es más amplio respecto a la idea de autoconservación que Hobbes, pues Locke entiende que existe un vínculo inmediato entre la autoconservación, el derecho y la propiedad, por lo que es dentro de la sociedad y con las reglas del trabajo que se legitima completamente la autoconservación, y esto incluye la propiedad privada. Una vez claro esto, tiene sentido pensar por qué, en palabras de Strauss, “la doctrina de la ley natural de Locke es la forma originaria del capitalismo” (2008, 206).

Ahora bien, será trabajo del continuador de Hobbes, John Locke, sostener que la libertad empieza por el cuerpo y que se extiende a todas aquellas facultades que el hombre con su cuerpo pueda proteger. Al parecer, de esto se trata la vida del hombre en el mundo moderno que con ellos inicia.

4. A modo de conclusiones: nota sobre cuatro consecuencias de la primera ola de la modernidad

4.1 La modernidad nació como un gigante con pies de barro

Todo lo anterior nos lleva a pensar que el problema de la conservación de la vida y de la propiedad privada es un problema que deriva también en la técnica. En otras palabras, la primera ola de la modernidad entiende que el rechazo a los modelos imaginarios de la perfección y de la vida perfectamente justa acorde a la naturaleza que planteaba la filosofía antigua se hace en nombre de una vida acorde a los estándares racionales, y que esos estándares son medibles a partir de la técnica. Luego, la diferencia fundamental entre el saber de la política antigua y la nueva ciencia política es que la ciencia política moderna tiene como modelo y fundamento la matemática.

Con las herramientas propias de la matemática –y de la ciencia newtoniana– se va a poder entender cuáles son los estándares que se han desplazado, se puede formular entonces un modelo de estándar que, gracias a la técnica y a la medición matemática, va poder medir no solo el espacio territorial donde el soberano ejerce su poder, no solo indicadores respecto a las muertes violentas, aún más, va a poder entablar indicadores de abundancia y confort para la vida de los seres humanos.

¿Qué supone esto? Supone una serie de cosas importantes. Valga insistir en este punto: el cambio que implica el enfoque de las preguntas *qué es y por qué* de los antiguos por los *cómo* de los modernos, conlleva también el desplazamiento de las preguntas fundamentales de la vida del hombre. De tal modo, Occidente crece como un gigante, aunque se le dificulta sostenerse en pie, como a un gigante con pies de barro.

4.2 Consecuencias sobre la filosofía

Esto, a su vez, además de lo ya dicho sobre los estándares y la vida del confort, tiene una consecuencia sobre la filosofía política que se pregunta por los modos de vida. El cambio de pensar de los modernos conduce al desplazamiento de lo que Strauss llama las preguntas perennes. Estas son preguntas como *qué es lo justo, qué es lo bueno, cuál es la mejor forma de vida*. Y en su rechazo a los ideales, los modernos también abrazan sin cuestionar las respuestas de la moralidad bíblica, esto es, Strauss sostiene que los modernos han rechazado a Dios, al Dios del judeocristianismo, pero, sin embargo, en el rechazo a la autoridad trascendental bíblica han aceptado la moralidad bíblica. Dicho de otro modo, Strauss entiende que el mundo moderno es un gigante con pies de barro (Strauss, *Renacimiento de racionalismo político Clásico* 2002, 45) que no sabe qué es lo bueno ni qué es lo malo, pero tampoco sabe qué puede desear porque en la pregunta – poco práctica– por lo bueno y por lo malo o por lo deseable se entabla una discusión moral que para el mundo moderno ya carece de sentido. De tal modo, sin la pregunta *qué es X*, la filosofía perdió su lugar en la comunidad moderna.

4.3 Reducción del filósofo a profesor de historia de la filosofía

La idea de la técnica y del progreso ha hecho una variación significativa también en la filosofía. Para Strauss, desde la primera ola de la modernidad se inició una reducción profundísima –y dolorosísima– de la idea de filósofo. Estos ya no tienden a hablar de “Repúblicas que no existen”, ni de cosas que no sean útiles y medibles. De igual modo, esta ola de la modernidad inició una idea del saber de la política para los hombres de Estado. Con esto, la figura del filósofo, que antes postulaba los imaginarios sociales, aconsejaba y participaba de las decisiones públicas, quedó reducida a la figura del profesor. ¿Cómo fue posible esto? y ¿cuál es la relación que tiene la técnica con la reducción del papel del filósofo en la comunidad?

Mientras que el filósofo antiguo se preguntaba ¿qué es lo justo? ¿qué es lo bueno? y ¿cuál es el vínculo entre lo justo y lo bueno en la comunidad política en la que vivió?, el filósofo moderno, recluido en las universidades, tiene un papel significativamente más modesto; además, también ha variado la formulación técnica de sus preguntas. Strauss es enfático en distintos textos en mostrar cómo la división técnica de los saberes ha generado en el filósofo un lenguaje mucho más técnico, mucho más entreverado, que supone un distanciamiento no solamente de las preguntas, sino también un distanciamiento muy notable a propósito de la comunidad en la cual este filósofo está desarrollando su trabajo. En definitiva, todo se reduce a un problema metodológico, escuchemos:

[...] puede decirse que la especialización se origina en última instancia en esta premisa, para entender un todo es preciso descomponerlo o convertirlo en sus elementos, estudiar los elementos en sí mismos y luego reconstruir o recomponer el todo a partir de ellos. (Strauss, *Renacimiento de racionalismo político Clásico*, 52)

Más adelante, Strauss dice:

[...] el científico de la Ciencia Social moderna se ocupa de las regularidades de conducta, mientras que el ciudadano se ocupa del buen gobierno, pero el científico de las ciencias sociales traza un límite tajante entre valores y hechos y se considera incapaz de formular juicios de valor. (Strauss 2002, 53)

Reformulemos esto que no es otra cosa que una crítica a la sociología contemporánea y, fundamentalmente, una crítica a la sociología de *Max Weber*¹⁴. Lo que Strauss parece indicar es que la idea de progreso, apoyada en los modelos matemáticos del saber, ha supuesto una idea en la que el filósofo, o en este caso el científico social, toma su idea de conocimiento de los modelos matemáticos, y estos parecen o deberían ser neutros. Así las cosas, para ser propiamente un científico no se debe tomar partido en las discusiones, sino analizar los datos. Esto quiere decir que el científico social –o el profesor universitario– para poder ser objetivo lo que hace

14 Las críticas de Strauss a Weber están sobre todo en los capítulos primero y segundo de *Derecho Natural e Historia* (Strauss, *Derecho natural e historia* 2010), en el capítulo titulado *La filosofía como ciencia estricta y la filosofía política* (Strauss, *Estudios de filosofía política platónica* 2008) y fundamentalmente en *Ciencia social y humanismo* (Strauss, *Renacimiento de racionalismo político Clásico* 2002)

es componer su conocimiento apoyándose en modelos matemáticos y expresando el conocimiento de esas verdades efectivas o realidades fácticas sin hacer juicios de valor, o juicios morales. No obstante, no tomar partido en las discusiones ya es sospechoso¹⁵. De entrada, se establece tácitamente que el científico social o bien es neutro en términos morales y políticos, por lo que puede devenir en portavoz del mejor postor, o bien es neutro en términos morales y políticos y, con ello, indiferente a la realidad que investiga.

Adicionalmente, la reducción del filósofo y científico social a los modelos matemáticos y técnicos supone el desarrollo de sus quehaceres por medio de un lenguaje técnico, con lo cual corre el riesgo de distanciarse de las comunidades de las que habla y estudia. Los lenguajes técnicos y entreverados de las revistas especializadas en donde publica sus saberes son leídos principalmente por otros científicos sociales, y no por los ciudadanos. Así, esta idea de conocimiento tan cercana a la técnica y los métodos supone no solo el olvido de las preguntas fundamentales, conlleva también el olvido de sus receptores principales.

Strauss dice en su conferencia sobre el nihilismo que esto es un problema, puesto que los pilares de la civilización son la moral y la ciencia unidas entre sí, en efecto, “la ciencia sin moral degeneran cinismo y la moral sin ciencia degeneran superstición” (Strauss 2010, 138). Esto ayudaría a explicar por qué los científicos del siglo XX, y varios de sus grandes pensadores, pasaron por el riesgo de transmutarse en pensadores de la crueldad fanática o en la indiferencia pasmosa. Así las cosas, los científicos sociales, al no hacer juicios de valor y al tratar de buscar una verdad efectiva u objetiva de las cosas, han divorciado la moral del conocimiento, y no solamente han distanciado a las comunidades de las cuales hablan por medio de un lenguaje técnico, sino que también han distanciado la posibilidad de justificar su quehacer en las comunidades que adoran la técnica.

4.4 Del hombre fáustico al hombre bonachón

El hombre moderno es el hombre de fáustico. El hombre moderno entiende que la idea de razón ha podido sustentar las nociones de derecho con las cuales se justifican sus modos de vida en el Estado, su sistema jurídico

15 Esta idea de la imposibilidad de la objetividad, y la sospecha sobre esto, es una idea que Strauss sostiene de sus lecturas de Nietzsche provenientes de la segunda intempestiva tanto como de Más allá del bien y del mal (aforismo 7)

y moral, también su propiedad privada. Es esta misma idea moderna de razón la que va entablar la idea de progreso. En otros términos: mientras que para los antiguos *progreso* era la comprensión de la finitud humana; para los modernos la idea de progreso es una idea que supone el avance en términos históricos de una cantidad de cualidades técnicas que permiten el desarrollo moral del hombre. Sin embargo, la historia misma mostró que el desarrollo moral no va de la mano del desarrollo técnico. Se mueven una a la otra como una ópera en la que ritmo y texto no concuerdan.

El desarrollo técnico va muchísimo más adelantado que algo que no es claro qué es y llamamos “progreso moral”. Así, la razón técnica no supone progreso moral.

¿Qué pasa mientras tanto con los ciudadanos? Lo que ocurre con los otros ciudadanos, con los demás ciudadanos no científicos, es que en su aceptación mayoritaria del intenso progreso técnico –que no supone progreso moral– también aceptaron la reducción de los estándares de la vida. Esto es, el sentido y el valor de la vida misma está dado por sentado, ya no se discute esto, y ahora el tema de interés es la protección de la vida y la acumulación de bienes básicos. Es decir, el ciudadano es hijo de la vida de protección de Hobbes y del confort de Locke y habita en una caverna debajo de la caverna. Eso sí, hay que decir que algunos habitan una caverna confortable y llena de aparatos.

Con tal horizonte cultural, un ciudadano prefiere no intervenir en política (vemos que el abstencionismo es un fenómeno cultural) y dejar esos asuntos a los *profesionales* de la política, a los hombres de Estado, pues esos son asuntos públicos que le desgastan, que le sacan tiempo, y le imposibilitan acumular bienes privados y disfrutar del *confort* que le brinda la técnica en su amada caverna. Así, la sociedad moderna es no solo una muchedumbre solitaria, sino que es productiva y cómodamente acrítica. No está interesada en la política debido a que esto es solamente un espacio de los hombres científicos, de los hombres que usan la técnica para analizar lo que es público. Por eso se resignan a habitar su casa con el poco o mucho *confort* que la misma pueda ofrecerles. Esta idea de Strauss de los hombres modernos como mediocres, sin aspiración distinta a alcanzar lo que la técnica y el confort están dispuestos a venderles según su rango social, es la que según su entender requiere de un tipo de educación antídoto contra el conformismo, representada por el hombre apolítico, y acrítico, un gordo bonachón o un esbelto hombre ocupado en sí mismo y en sus negocios que

en su trivialidad se muestran incapaces de una revisión de las raíces de su cultura.

4.5 El antídoto straussiano

Ahora bien, después de este diagnóstico, triste tanto para la filosofía y las ciencias humanas como para las comunidades contemporáneas, surge la pregunta, ¿qué propone Strauss? ¿Cómo hacer para ver en esta crisis una oportunidad?

Strauss entiende, justamente, que la caída de la cultura occidental contemporánea es al mismo tiempo una oportunidad para repensar sus fundamentos. Ahora bien, ya se había descartado la posibilidad de repensar estos fundamentos a partir del genio solitario (cuya figura magna es Martin Heidegger) porque este solipsismo, que además es amoral, supone un montón de problemas respecto a la responsabilidad política de la filosofía. Otra opción –una que incluso no le interesa a Strauss– es el llamado transhumanismo. Bien sea en el modelo de *Ciborg* o bien en el modelo de la vida en otro planeta –yo no quiero comentar demasiado a propósito de los *Ciborg*–, lo que entiendo es que un *Ciborg* no sería propiamente un ser humano, y esto obligaría a pensar la relación con la técnica de otro modo, es decir, a pensar la relación entre la vida moral de los seres humanos y la vida no necesariamente moral de los *Ciborg*.

Ahora, existe otra postura, la postura transhumanista, aquella que entiende las posibilidades de la vida en otro planeta. Sin embargo, esta no podrá evitar la pregunta por el bien y el mal, por lo justo, lo injusto, lo deseable y lo no deseable; en su nuevo planeta también habitan estas preguntas. Esto es, podemos escapar de este planeta, pero no podemos escapar de la necesidad mundo-vital de preguntarnos ¿qué es bueno? ¿Qué es malo? ¿Qué es justo? ¿Qué es deseable?

Descartados el genio solipsista y el transhumanista (en su versión *Ciborg* o en su versión escapista galáctico), quedaría otra alternativa: la idea de un retorno a la sociedad clásica. Sin embargo, Strauss es enfático en rechazar esta posibilidad, puesto que dice –en su prólogo a *La ciudad y el hombre*–

[...] que esto no es posible ni tampoco deseable, la crisis de nuestra era puede ofrecernos la ventaja accidental de permitirnos comprender de un modo nuevo o no tradicional lo que hasta ahora fue entendido

sólo en modo tradicional o derivado, esto puede aplicarse en especial a la filosofía política clásica, que durante un largo periodo fue vista sólo a través del lente de la filosofía política moderna y de sus diversos sucesores. (Strauss 2006, 21)

¿Qué quiere decir esta cita? Me parece que quiere decir que no se trata de un retorno a la sociedad clásica. Mucha agua corrió ya bajo el puente. Tampoco sería deseable. Es decir, ya corrió el agua de dos mil años de cristianismo, de derechos humanos, de Revolución francesa, Revolución Industrial, de Revolución inglesa, de bomba atómica y mucho desarrollo tecnológico.

El retorno no es posible ni deseable. Pero no es esto lo que pareciera decir Strauss. Más bien parece deseable un retorno a la *actitud* de la filosofía política. Valga recordar que empecé diciendo que los filósofos clásicos partían de una cierta actitud, la de cuestionar y no dar por sentadas las verdades de la época, la de confrontarlas desde la postulación de unos ideales inalcanzables que, justamente, no son posibles, pero que sirven como un espejo para criticar las sociedades en las que se vive, aun a riesgo de persecución.

De igual modo, el retorno a la filosofía política clásica no supone solamente el retorno a una cierta actitud o a un modo de pensar, además, dice Strauss, “el retorno a la filosofía política clásica es tan necesario como tentativo o experimental” (Strauss, La ciudad y el hombre 2006). No es a pesar de, sino a causa de su carácter tentativo que se lo debe emprender con seriedad. Es decir, “no es razonable esperar que una comprensión nueva de la filosofía política nos ofrezca recetas para el uso del presente” (Strauss, La ciudad y el hombre 2006).

¿Por qué insisto con este párrafo? Porque tiene tres ideas que me parecen fundamentales. En primer lugar, el retorno no supone un deseo de la sociedad clásica. La segunda, no es razonable esperar respuesta de los problemas actuales por parte de la filosofía política clásica; la filosofía clásica no puede darnos respuesta porque la filosofía no es una receta. La receta sería un problema justamente técnico. La tercera, la crítica de Rosen antes señalada curiosamente no advierte lo más relevante: que Strauss en su diagnóstico sí piensa el problema de la técnica, y esto es, entre otras varias razones, el motivo por el cual Strauss plantea la posibilidad del retorno a la actitud y preguntas de la filosofía clásica. En torno a este punto, valga

insistir en que el retorno que propone Strauss a la filosofía política es tentativo, es de carácter experimental.

¿Qué quiere decir esto? Entiendo yo que el interés de Strauss por salirse o por desembarcarse del problema de la época de la técnica tiene que ver con un cierto modo de filosofar, con una cierta actitud que existía en la filosofía clásica, no tanto en sus respuestas como sí en sus preguntas, las cuales contienen un carácter tentativo, o más bien tentador. Esto supone que el retorno es un retorno a hacer deseable la vida filosófica y cuestionadora, mientras que se justifica la vida filosófica al interior de la comunidad política.

Permítame hacer una confesión: una mañana en la que estaba leyendo un pasaje en griego, descubrí que la palabra pregunta (ἑρώτημα) en griego utiliza la raíz *eros en έρωμαι*, lo que me hace advertir que la sutil sugerencia de Strauss es que es posible erotizar el mundo si lo interrogamos, si lo volvemos a preguntar bajo el cierto estilo griego.

Ahora bien, alguien se puede preguntar cuándo erotizamos el mundo, es decir, cuando cuestionamos el mundo, ¿de qué mundo estamos hablando? Yo tendría que decir que es, por supuesto, el mundo en el sentido del *Welt* alemán. Esto es, que volveremos a erotizar el mundo que habitamos interrogándolo. No hay, pues, necesidad de volver al pasado ni de anhelar otro mundo en el futuro, ¡suficiente con este! Bastará interrogar este mundo para volver a amarlo, para hacerlo deseable.

Referencias

Arendt. *La banalidad del mal*. Buenos Aires: Lumen, 2001.

Dotti. «Algunas consideraciones sobre la representación en T. Hobbes.» En *Carl Schmitt, análisis crítico a su obra*, de Donato, 2017. Bogotá: Universidad Libre, 2011.

Hobbes. *Leviathan*. Buenos Aires: Losada, 2004.

Maquiavelo. *El príncipe*. Madrid: Cátedra, 2002.

Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Barcelona: Alianza, 2007.

Platón. *Republica*. Madrid: Gredos, 1986.

Rosen. «Los días de Chicago, representaciones de un intelectual.» *La torre del virrey*, 2014: 1-10.

Smith. *Cambridge companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge Press, 2009.

Strauss. *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.

_____. *Estudios de filosofía política platónica*. Buenos Aires: Buenos Aires, 2008.

_____. *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz, 2006.

_____. *Las tres olas de la modernidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.

_____. *Liberalismo antiguo y moderno*. Buenos Aires: Katz, 2006.

_____. *Persecution and art of writing*. Chicago: Chicago Press, 1998.

_____. *Qué es filosofía política*. Barcelona: Alianza, 2014.

_____. *Renacimiento de racionalismo político Clásico*. Buenos Aires: Tecnos, 2002.

_____. *Sin ciudades no hay filósofos*. Madrid: Tecnos, 2014.

_____. *Sobre el nihilismo*. Buenos Aires: X, 2010.

Tanguay. *Leo Strauss a bigrafical*. New York: Harvard, 2010.

HEIDEGGER Y LA TÉCNICA: REFLEXIONES SOBRE EL HABITAR EL MUNDO Y LA ÉTICA

Por
William Felipe Guerrero Salazar¹

Êthos antrópoi daímon estí
(*El Êthos es para el hombre un daímon*)

Heráclito

Cada uno de nosotros puede, a su modo y dentro de sus límites, seguir los caminos de la reflexión. ¿Por qué? Porque el hombre es el ser pensante, esto es, meditante

Martin Heidegger

Estaría tentado a abordar, de manera exhaustiva, el problema de la técnica, del mundo, de la naturaleza y del trato con los otros desde una perspectiva ética. Es bien sabido, por numerosas lecturas, que sería imposible en este espacio reconstruirlas todas, que en la filosofía de Heidegger existe una omisión en torno a la ética y los otros. Esta discusión, si se es completamente honesto, nunca llegará a su fin, pues siempre habrá argumentos para sostener una u otra postura sobre el lugar de la ética en Heidegger. No obstante, este debate no está desprovisto de una importancia fundamental,

1 Profesor-investigador media jornada Universidad Libre, Bogotá. Estudiante doctoral de la Universidad de los Andes, Colombia. Filósofo y Magíster en Filosofía Universidad de los Andes.

en la medida en que se dice que existe una emergencia en pensar sobre la ética, el lugar que ella puede o no tener, en un autor tan relevante como polémico. Quienes defienden este asunto, hacen especial énfasis en lo que se conoce como la *etapa del rectorado*, en la medida en que permite acercarse a este problema desde una perspectiva biográfica-filosófica que ha originado ríos de tinta hasta nuestros días.

Aunque quisiera sumergirme profundamente en este debate, que no deja para mí de tener un interés particular, trataré de trasplantar a otro terreno esta discusión. Cada vez que vuelvo a Heidegger me asalta una sensación, una hipótesis, una intuición que quisiera a continuación tan solo expresarla y darle algunos contornos: las reflexiones heideggerianas sobre la técnica encierran una dimensión ética, en la medida en que implican una relación de cuidado con el mundo, los otros y la naturaleza. En este sentido, lo que me propongo hacer en lo que sigue es pensar el problema de la técnica a partir del concepto heideggeriano de *mundaneidad* (*die Weltlichkeit*) y el trato con el mundo (*der Umgang*). Con lo anterior, tengo la esperanza de plantear la cuestión de la ética desde una perspectiva que permitirá seguir desarrollando la discusión sobre este asunto².

1. La ética como habitar

Para un correcto abordaje de este problema se debe, en primer lugar, abordar el contenido mismo de la palabra ética. Uno de los equívocos en torno a la ética en Heidegger radica en el significado mismo de la palabra «ético». La honestidad intelectual y el reconocimiento de la tradición filosófica occidental llevan a expresar explícitamente este factor, en la medida en que se cree entender qué está refiriendo esta palabra. Si se quiere discutir si en la filosofía de Heidegger hay cabida o no para la ética, la primera

2 Para la realización de la charla *El ser humano en la era de la técnica*, mi colega y amigo Oscar Mauricio Donato, con la generosidad que lo caracteriza, me extendió la invitación para participar en este encuentro. No obstante, por las ajetreadas tareas académicas en las que me encontraba debí, a mi pesar, rechazar la invitación. No obstante, después de realizado el evento Oscar, con la insistencia que también lo caracteriza, me extendió de nuevo la invitación para la publicación de las memorias. El presente texto, en este sentido, es la respuesta atenta a la solicitud (*Fürsorgen*) amistosa hecha. De igual manera, este texto fue pensado en la estela del diálogo permanente con Oscar sobre Heidegger. Sin ánimos de cerrar la polémica en la que nos encontramos, esta reflexión solo espera ahondar y enriquecer el debate, introduciendo varios de los comentarios y preguntas que me ha extendido. Por esta razón, el presente escrito no es más que la prueba de que la amistad está atravesada por cierta complicidad, por la escucha atenta a quienes, riesgosamente, han aceptado pensar con nosotros.

pregunta que se debe responder es: ¿qué es lo que se entiende por «ética»? Dependiendo de la respuesta, es posible argumentar de manera tanto positiva como negativa. Dado esto, quisiera proponer una delimitación, un tanto restrictiva si se quiere, de aquello que entiendo por ética a partir de un rodeo filológico-etimológico.

En las reflexiones sobre Heráclito, Heidegger vuelve sobre el fragmento que citamos como epígrafe en este trabajo (Diels-Kranz 22B119), para resaltar el significado primordial de la palabra *êthos*. Esta palabra apunta a dos direcciones, una espacial y la otra temporal, pues designa, en primer lugar, a la morada, el lugar de residencia, pero al mismo tiempo refiere a un retardamiento, una demora. Es así como en Homero designa el lugar propio de la reunión, del encuentro con otros. Lo expresa, de esta manera, Holloran en su estudio sobre la retórica aristotélica:

El significado más concreto dado al término en el léxico griego es “un lugar de reunión habitual” y sospecho que es sobre esta imagen de personas reunidas en un lugar público, compartiendo experiencias e ideas, que su significado como carácter descansa. (Holloran, 1982, p.60)³

Êthos, entonces, mienta una experiencia compartida, un encuentro con los otros en un espacio que es común y público. Este significado primordial ayuda a ampliar el contenido mismo de la ética, pues no se refiere a postulados o máximas que deben seguirse, sino a una experiencia de sujetos en un mundo común. Ahora bien, Heidegger, al hablar de la *espistéme ethiké*, dice que *êthos* no solo significa una morada-retraso (*Aufenthalt*) del hombre, sino que también es “el habitar del hombre en medio de lo ente en su conjunto [*So bedeutet es den Aufenthalt des Menschen, das Sich Aufhalten, nämlich “das Wohnen des Menschen inmitten des Seienden im Ganzen”*]” (GA, 55, 206). A partir de este sentido amplio y original de la palabra *êthos*, Heidegger se apresura a concluir que “el significado habitual [de esta palabra griega] como doctrina moral, como doctrina de la virtud e incluso como enseñanza de valor es solo consecuencia, la variante y la aberración de este significado” (GA, 55, 206).

Teniendo en cuenta esto, Heidegger sostiene que la ética es una actitud del ser humano en su habitar en medio del ser en su totalidad (“τὸ ἦθος

3 La traducción de los textos que no se encuentran en castellano son de mi autoría.

ist die Haltung des Aufenthalts des Menschen inmitten des Seienden im Ganzen”). Es decir, la forma en la que el ser humano puede estar en relación con el ser en su conjunto es la ética, entendida como un habitar el mundo, como se verá más adelante, relacionándose con los entes intramundanos, los otros y, al mismo tiempo, con la naturaleza. Así, Heidegger vuelve a insistir que el ser humano no es un ser aislado, una monada independiente que no tiene relación más que consigo mismo (“*Allein der Mensch wird hier nicht als ein aus dem übrigen Seienden nur herausgeschnittenes Stück des Seienden im Ganzen abgeondert betrachte*”). Por el contrario, como lo pensaremos en un minuto, la condición de posibilidad de cualquier ética, cualquier relación con los otros y los demás entes, es la aperturidad propia al mundo.

Antes de inmiscuirme en este asunto, quisiera volver por un momento sobre la palabra habitar que configura esta noción radical de ética. Como es bastante conocido, los términos «morar» y «habitar» son utilizados por Heidegger recurrentemente después de los años 30. No obstante, en el párrafo duodécimo de *Sein und Zeit* (SuZ), en medio del bosquejo del ser-en-el-mundo como existenciario, Heidegger introduce el verbo latino *habitare* para expresar la relación del Dasein con el mundo:

En cambio, el ser-en mienta una constitución de ser del Dasein y es un *existencial* [*Existenzial*]. Pero entonces no puede pensarse con esta expresión de estar-ahí de una cosa corpórea (el cuerpo humano) «en» un ente que está ahí. El ser-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el «en» originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; «In» [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; «an» significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene el significado de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*. Este ente al que le es inherente el ser-en así entendido, lo hemos caracterizado ya como el ente que soy en cada caso mío. El vocablo alemán «*bin*» [«soy»] se relaciona con la preposición «*bei*» [«en», «en medio de», «junto a»]; «*ich bin*» [yo soy] quiere decir, a su vez, yo habito, me quedo en...el mundo como de tal o cual manera familiar. «Ser», como infinitivo de «yo soy», es decir, como existencial, significa habitar en...estar familiarizado con...*Ser-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal de ser del Dasein, el cual tiene constitución esencial del ser-en-el-mundo* [*In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des*

Seins des Daseins das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-Seins hat]. (SuZ 73/75) ⁴

Estas palabras de Heidegger, en toda su extensión, son fundamentales para matizar mejor el aspecto de la ética en cuanto una cierta manera de habitar. Comprender adecuadamente lo que se está señalando en este punto, permitirá abordar con precisión el problema de la técnica, en cuanto esta apunta a una cierta manera de habitar el mundo. Es así que habría que matizar mejor esta aparición del *habitare* en SuZ.

El primer aspecto que quisiera agudizar en este punto son los dos verbos latinos a los que Heidegger echa mano para caracterizar el ser-en-el-mundo. El verbo *habitare*, de manera bastante puntual, es un frecuentivo del verbo *habēre*, tener. Esto quiere decir que *habito* significa, en su estricto sentido, aquello que se posee con frecuencia, de ahí que el hábito tiene su origen en este tener frecuentemente algo. Ahora bien, este tener, como lo dice Heidegger, se relaciona con el verbo *colo*, es decir, morar, cultivar, alojar. La morada, y esto es fundamental para lo que aquí se quiere pensar, es el lugar en el cual se habita. Al mismo tiempo, morada, en su estricta etimología, se forma con la raíz indoeuropea *merə*, como lo afirma Calvert Watkins (2011), que significa retardar, lapso, demora. De esta manera, la morada apunta tanto a un sentido espacial como temporal, la misma característica de la palabra *êthos*.

No obstante, la pregunta, en este punto, es: ¿de qué forma se habita? Es aquí, como quiero sugerirlo, donde entra el verbo *dilīgo* que significa escoger con cuidado, estimar, amar, con el cual se forma el participio presente *dilīgens*, cuidadoso, escrupuloso. Amar, como lo dijo Cicerón en su *Laelius Amicitia*, tiene que ver con el cuidado, con la diligencia⁵ sobre el objeto amado. Todo lo amable, en términos de Cicerón, es digno de cuidado, en el sentido en que si se ama se cuida aquello que se ama. De esta manera, el *In-sein* que trata de pensar Heidegger en relación con el mundo, tiene que entenderse a la luz de este *dilīgo*. La razón de ello radica, como es sabido, en la distancia que el filósofo alemán quiere establecer

4 Citamos, como es la costumbre, en primer lugar la paginación del segundo tomo de la *Gesamtausgabe* seguido por la paginación de la traducción de Jorge Eduardo Rivera. Cuando consideramos necesario, hemos modificado la traducción.

5 Valga la pena señalar que la Real Academia de la Lengua española reconoce, en la séptima acepción, su relación con el amor. Esta acepción, que está en desuso, ayuda a comprender mejor lo que aquí se quiere remarcar.

entre la concepción metafísica y la existencial de mundo. Esto es lo que se encuentra en el párrafo catorce de SuZ, en donde mundo designa el concepto ontológico-existencial de la mundanidad (*Weltlichkeit*). En este sentido, el Dasein no tiene una relación con el mundo como lo propuso la metafísica y la ciencia en términos de sujeto-objeto, sino que el *In-Sein* es un habitar el mundo en medio del ser en su totalidad.

El segundo aspecto donde se debe hacer hincapié es el significado de la preposición alemana «*bei*». Como lo expresa muy bien Rivera, *bei* significa «en», «en medio de» o «junto a». No obstante, en alemán esta preposición mienta también un cierto *estar en el dominio de* algo, como cuando se dice *bei der Sache Sein*, estar absorto en un asunto o, como diríamos coloquialmente, *estar en su cuento*. Por eso Heidegger, y esto es importante para lo que aquí se está pensando, caracteriza el ser en medio del mundo (*Sein bei der Welt*) como absorción: “El «ser en medio» del mundo, en el sentido de absorberse en el mundo [...] es un existencial fundado en el ser-en” [*Das Sein bei der Welt, in dem noch näher anzulegenden Sinne des Aufgehens in der Welt*] (SuZ 73/76). El Dasein está absorto existiendo, por ello el mundo le es familiar, pues es donde la existencia humana transcurre. Heidegger habla, por esta razón, de la habitación para caracterizar este *In-Sein*, pues no hay nada más familiar que la propia habitación. Esto lleva consigo, recalquemos, pensar la relación con el mundo de manera distinta, es decir, en los términos de Heidegger, a partir del trato (*der Umgang*) que se tiene con los entes y los otros.

En este punto recae la importancia de lo que Heidegger llama *die Jemeinigkeit*, ser-en-cada-caso-mío. Este concepto es fundamental en la analítica existencial de SuZ, en la medida en que apunta a la característica ontológica fundamental del Dasein: la existencia es de cada Dasein, tiene que vérselas con su propia existencia, le incumbe. El Dasein no tiene otra opción más que asumir su propia existencia, está condenado, llevando las cosas lo más lejos posible, a responder por su propio existir. Esto lleva a una consecuencia fundamental que abordaré un poco más adelante: pensar de una forma distinta la libertad, por un lado, y la responsabilidad en el sentido más originario del supino latino *responsum*, es decir, responder por la propia existencia que transcurre en este *In-Sein Welt* a partir del trato con los entes, con los otros y la naturaleza, por otro lado.

2. Ser en el mundo, ser con los otros, ser con la naturaleza

Lo anterior ha llevado a decir que la filosofía de Heidegger cae en un solipsismo profundo, un solipsismo que nunca pudo superar. Ciertamente, si esto es así, sería demasiado complicado hablar de una ética en Heidegger, pues ¿cómo postular una relación-apertura a lo otro si se es solipsista? Abordar este problema es fundamental para pensar la ética en las reflexiones heideggerianas de la técnica. Por esta razón quisiera, de manera bastante puntual, dar un paso adelante y uno atrás de SuZ. El paso hacia adelante está en el texto titulado “La esencia del fundamento” de 1929, el cual se encuentra en el tomo 9 de las *Gesamtausgabe* bajo el rótulo de *Hitos*. En este texto, Heidegger da respuesta explícita, o al menos trata de hacerlo, a varias críticas que se le hicieron, entre ellas el problema del solipsismo. La contradicción de postular que el Dasein cae en un solipsismo inquebrantable se podría resumir de manera puntual de la siguiente manera: al afirmar que el Dasein tiene una relación originaria y fundamental con el mundo, en la medida en que no puede ser sin mundo, entonces, ¿cómo es posible entender una clausura del Dasein a ese mundo que está constituido por entes intramundanos y otros Dasein? Efectivamente, aquí no podría hablarse de un solipsismo cartesiano puesto que no se postula una negación-clausura del mundo y del otro. Los defensores de esta tesis tendrían, por ende, que repensar la categoría de «solipsismo», algo que ya el propio Heidegger hace.

En *La esencia del fundamento*, el filósofo alemán describe de manera precisa la necesidad de una aperturidad a un tú que posibilita cualquier yo:

La frase que dice que el Dasein existe en consideración a sí mismo [en consideración a su existencia, el hacerse cargo de su existir] no supone que se esté fijando ninguna finalidad egoísta óptica para un hombre cegado por el amor propio. Por eso mismo, no se le puede «rebatir» apuntando a modo de ejemplo que muchos hombres se sacrifican *por los demás* y que, en general, los hombres existen sólo para ellos mismos, sino que existen en comunidad. En dicha frase no se encierra ni un aislamiento solipsista ni un enaltecimiento egoísta del Dasein. Al contrario, dicha frase aporta la condición de posibilidad de que el hombre «se» pueda conducir *ya sea* de un modo «egoísta», *ya sea* de modo «altruista». Es precisamente porque el Dasein como tal está determinado por la mismidad por lo que un Yo-mismo pueda actuar ateniéndose a un Tú-mismo. La mismidad es el presupuesto

para la posibilidad del Yo, que se abre siempre y únicamente en el Tú.
(GA 9, p.157/135)

Lo que Heidegger quiere apuntar, con estas palabras, es que la condición de posibilidad para hablar de un yo, y de cualquier mismidad, es la apertura a un tú. En términos contemporáneos, como lo han tratado de pensar numerosos estudios de los últimos años, debe existir una aperturidad (*Erschlossenheit*) del Dasein mediado por la alteridad originaria del mundo⁶. En este sentido, las palabras de Heidegger dan una dirección que muchos han pasado por alto, a saber, que la mismidad del Dasein solo es posible en la relación con otro que no es él, sea este un tú u otros entes intramundanos como la naturaleza.

Justamente, en el párrafo 40 de SuZ, al momento de introducir la angustia como disposición afectiva eminente del Dasein, Heidegger afirma que aunque la existencia es solo del Dasein (mismidad: mi existencia es cada vez la mía), esto no lleva a que este se encierre en una burbuja y se cierre al mundo (algo que es imposible, hay que decirlo, para Heidegger, pues siempre existe la aperturidad al mundo), sino, por el contrario, lo abre plenamente a ese mundo en el que se relaciona con entes y con los otros:

Pero este «solipsismo» existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí [mera presencia] carente de mundo [como las cosas intramundanas], lleva precisamente al Dasein, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como un ser-en-el-mundo. (SuZ, 250/206)

El ser-en-el-mundo lleva a entender al Dasein que debe encargarse de su existencia, responder por ella en cuanto está en el mundo que también es

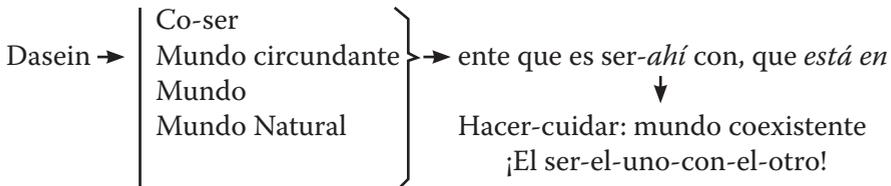
6 Repensar la mismidad en los escritos heideggerianos es una tarea iniciada por el filósofo francés Paul Ricoeur, quien defiende una “hermenéutica del yo soy” que parte de una refutación de la concepción metafísica del *cogito*. De esta manera, varios estudiosos de la obra de Heidegger vuelven sobre esta lectura renovadora de la mismidad para agudizar la consecuencia fundamental de Ricoeur: el Dasein no es ningún sujeto solipsista. Al respecto puede consultarse lo que dice Ricoeur de Heidegger en *Sí mismo como otro y Heidegger y la cuestión del sujeto*. Para un estudio sobre la alteridad en Heidegger, puede verse el texto de Jean Greisch “The “Play of Transcendence” and the Question of the Ethics” y Françoise Dastur “The Call of Consistence the Most Intimate Alterity” En: *Heidegger and Practical Philosophy* (F. Raffoul & D. Pettigrew, Eds.): Albany, N.Y: University of New York Press.

compartido. En otras palabras, el Dasein está obligado a responder ante los otros, que comparecen en el mundo, por la existencia que le es propia.

Este aspecto nos permite dar el paso atrás de SuZ. En la conferencia de 1924, *El concepto de tiempo*, la cual ya perfila varios de los problemas fundamentales SuZ, Heidegger caracteriza de modo esquemático qué es eso que compone el ser-en-el-mundo del Dasein:

Dasein significa: *ser en el mundo*. Este fenómeno pone de relieve tres elementos: 1) el «en el mundo», 2) el ente que está en el mundo, 3) el ser-en como tal [...] Esta primera presentación de los caracteres ontológicos que conforman el fenómeno [ser-en-el-mundo] proporciona el terreno adecuado para una interpretación del Dasein en términos de cuidado y de ser en la posibilidad. (Heidegger, 2008, p.29)

Para entender el carácter de cuidado que implica el Dasein en su trato con el mundo, y es esto lo que se debe subrayar, es necesario comprender de manera adecuada este ser-en-el-mundo. Justamente, después de estas palabras, Heidegger introduce, como nota al margen, un esquema clarificador que me permito reorganizar, representar y reinterpretar a continuación:



El Dasein, y por ende su existencia y mismidad, está siempre en relación con la co-existencia en el mundo compartido (*Mitwelt*), su mundo circundante (*Umwelt*) como el mundo más inmediato del Dasein, y el mundo de la naturaleza. Ahora bien, se debe realizar dos precisiones importantes para evitar cualquier equívoco: 1. Estos tres ingredientes del ser-en-el-mundo no operan de manera aislada, sino que se articulan uno con el otro; 2. Dado que el Dasein habita en el mundo y no se contrapone a él como mero sujeto, es necesario entender el trato con el mundo como experiencia originaria del habitar el mundo. Este trato, poniéndolo en los términos de SuZ, apunta a la ocupación con los entes (*Besorge*), la solicitud (*Fürsorge*) como

preocupación del Dasein que le vienen de los otros en el coestar (*Mit-sein*) y el cuidado (*Sorge*) que reúne la *Besorge* y la *Fürsorge*. Al hablar de trato, cabe decirlo, lo que Heidegger quiere remarcar es la dimensión práctica y dinámica de este habitar el mundo.

Dicho esto, quisiera detenerme por un momento en la articulación del mundo circundante con el mundo compartido y el mundo de la naturaleza, pues esto me permitiría formular la pregunta que considero fundamental para entender la técnica. En la cotidianidad, el mundo circundante, en cuanto mundo más inmediato y propio del Dasein, se entrecruza y relaciona con el mundo de los otros, lo que permite al Dasein encontrarse a sí mismo en relación con los otros. Es así como en el *Concepto de tiempo* se dice:

Uno sólo se encuentra con los otros; *uno* también se encuentra a *sí mismo* en aquello que uno hace, en aquello que uno espera, en aquello que uno evita, en aquello en lo que uno permanece mientras está ocupado en algo. Y este encontrarse a sí mismo a partir del mundo circundante se produce sin necesidad de recurrir a una introspección dirigida al yo o una percepción reflexiva de vivencias y actos «internos». En el marco en que inmediata y regularmente comparece el mundo, los otros están ahí como *mundo compartido*, mientras que uno mismo está ahí como mundo *propio*. En la existencia más inmediata uno es el mundo de los otros y en éste uno es su propio mundo. (Heidegger, 2009, p.36)

Existe una articulación entre el mundo circundante y el mundo compartido. Esto se da, en primera instancia, en el horizonte de significatividad que se despliega en el mundo circundante. Un automóvil estacionado en la avenida, una bicicleta anclada en un faro de luz o una bufanda olvidada en una silla remiten a otro: a quien ha dejado mal estacionado su vehículo, el dueño de la bicicleta o la bufanda. De esta manera, el existir del Dasein transcurre siempre en el horizonte de la significatividad que proviene de los otros. Por esto, hay que vérselas no solo con las cosas intramundanas, sino también con los otros que comparecen en el mundo compartido que no es más, para utilizar los términos aquí trabajados, que el lugar público en el que se encuentra el Dasein con los otros. El lugar donde se da una experiencia compartida. Es así como se puede entender cierta dimensión ética del trato con los entes intramundanos y los otros. En esta forma de entender la ética y el ser-en-el-mundo se incrusta, aspecto fundamental, el pensamiento de la ética.

Si esto es así, la pregunta fundamental que nos compete es ¿de qué forma se habita el mundo compartido? ¿Sigue estando vigente la *dilígo* que caracteriza el ser-en-el-mundo del Dasein? ¿Cómo se da, en otras palabras, la convivencia con los otros en este *Mitwelt*? La respuesta es clara: se da por medio del trato con el otro. “Es el tener=que=tratar=el=uno=con=el=otro (*Miteinandersein*), el estar=referido=el=uno=con=el=otro, el contar con los otros y contar para los otros” (Heidegger, 2009, p.37). En SuZ, Heidegger llama a este trato *Fürsorge* para distinguirlo del trato de los entes-utensilios. Esta diferencia descansa en un cierto dejar en libertad al otro:

El mundo del Dasein deja, pues, en libertad un tipo de ente que no solo es enteramente diferente del utensilio y de las cosas, sino que por medio del *ser* del Dasein y de la forma de ser-en-el-mundo está, él mismo, «en» el mundo en el que al mismo tiempo comparece intramundaneamente. (SuZ, 158/138)

Esta puesta en libertad, de la que nos ocuparemos un poco más adelante, se traduce en un dejar ser al ente lo que él es, en este caso, a los otros que comparecen en el mundo circundante. Esto le permite a Heidegger perfilar la *Fürsorgen* como un modo de ver (*Seinsweise*) en donde el Dasein centra su vista en las circunstancias de los otros. Esta solicitud puede darse en distintas modalidades, como el pasar por el lado del otro, prescindir de los otros, ser uno para el otro, etc. De allí que Heidegger proponga los dos puntos extremos en los que puede darse el convivir con los otros: el sustitutivo-dominante y el anticipativo-liberador. El primero trata de arrebatarse al otro su cuidado y, con ello, el responder de su propia existencia. Este es el caso de la madre con el hijo quien le prescribe un modo de comportamiento para tener un dominio sobre la existencia de su hijo. No obstante, la madre llegará a darse cuenta de que es imposible arrebatarse el cuidado de la propia existencia y, por ende, tomará el segundo modo, el cual le devuelve al otro su cuidado, lo deja responder plenamente por su existir. En otras palabras, deja que el otro sea como él es. Esto es lo que fundamenta, para Heidegger, el respeto (*Rücksicht*) y la indulgencia (*Nachsicht*) por el otro.

El responder por la propia existencia, la responsabilidad que se tiene como ser-en-el-mundo, tiene que ver con el carácter de propio (*Eigentlichkeit*), mientras que el huir de la existencia permitiendo que otros decidan por uno, es lo impropio (*Uneigentlichkeit*). Estos dos términos, fundamentales en SuZ, se delimitan en el parágrafo noveno, resaltando que estos no

tienen un significado moralizante, donde uno es lo «bueno», «adecuado», y, lo otro, lo «malo», «inadecuado». Por el contrario, para Heidegger son dos formas específicas que puede tomar la existencia del Dasein. De esta manera, el Dasein existe en alguna de estas dos maneras de ser. Cuando el Dasein se expropia (*Ent-eignung*) de sí mismo, es cuando no asume plenamente su responsabilidad, tratando de esconderse bajo las normas públicas, el mundo circundante común de la publicidad y lo uno (*das Man*). Por el contrario, la reapropiación (*Er-eignung*) sucede cuando el Dasein asume su existencia en cuanto proyecto. Esto es importante, pues si la existencia tiene que vérselas con los entes intramundanos, los otros y la naturaleza, entonces, su trato con estos puede tomar la forma tanto propia como impropia. Como se verá más adelante, este detalle es fundamental para entender las relaciones de impropiedad y propiedad que atraviesa el ser-en-el-mundo de la técnica.

Antes de llegar a ello, se debe precisar mejor este ser-en-el-mundo que estamos pensando, pues no solo está relacionado con el mundo compartido, sino también con el mundo de la naturaleza. Para Heidegger, algo que debería subrayarse, la naturaleza tiene cierto carácter especial de ente intramundano, pues no solo se reduce a un utensilio (*das Zeug*), a un simple ser a la mano (*Zuhandenheit*). En la conferencia sobre el concepto de tiempo, Heidegger afirma que el ser-en-el-mundo no solo implica familiaridad, como se subrayó más arriba, sino también los caracteres ontológicos de la *premostración* y del *estar ahí delante*, caracteres fundamentales de la significatividad. Un utensilio, digamos un martillo para utilizar el ejemplo tradicional, remite a los clavos que ha de clavar, al objeto que se quiere colgar y la razón para hacer eso. Es decir, que el martillo está incrustado en un todo referencial, como lo analiza Heidegger en los párrafos 17 y 18 de SuZ.

La consecuencia fundamental de esta totalidad referencial, que se constituye en la ocupación de las cosas intramundanas, es que en el mundo circundante el Dasein coloca, le da su sitio (*Platz*), al ente intramundano, lo pone de una manera específica de comparecencia. De esta manera, el utensilio se presenta de un modo determinado, a partir de un para-qué y para-aquello. Los utensilios se presentan, así, como un ser útil, lo que constituye el carácter de la premostración. Esta es matizada y relacionada por Heidegger con la idea del *estar ahí delante* de los objetos, lo que constituye el mundo natural:

Aquello que comparece de forma más inmediata está al alcance de la mano en y a partir del para-esto y el para-aquello que nos salen simultáneamente al encuentro. El para-qué y el para-aquello encierran en sí otros nexos referenciales en los que se mueve la ocupación. El “de-a” de los lugares y de los caminos por los que se orienta el trato que constituye el carácter circundante del mundo. Lo circundante que ya siempre está ahí delante -por ejemplo, en la forma de la casa y del patio- comprende en sí el hacia donde y el dónde de la «presencia»: la tierra, el campo, el bosque, la montaña, el río y todo aquello que está bajo el cielo. El mundo circundante de aquello que cotidianamente está ahí delante [...] tiene el mismo carácter de comparecencia del mundo de la ocupación. Este mundo circundante está ahí como aquello con-lo-que cuenta la ocupación (presencia, curso y puesta de sol, cambio de luna, meteorología), como aquello ante-lo-que se protege (construcción de la casa), como aquello de lo que sirve y a-partir-de-lo-que fabrica algo (madera, metal), como vía y medio de comercio y transporte (agua, viento). En el uso y el servicio de la ocupación comparece la naturaleza. (Heidegger, 2009, p.32)

La naturaleza es lo que siempre está ahí delante en el mundo circundante. El estar ahí delante hace parte del mundo circundante del Dasein, como un horizonte en el cual transcurre la existencia. Ahora bien, lo interesante del asunto está en que la naturaleza puede comparecer en la ocupación de varias maneras: (1) como un hacia dónde o a dónde, es decir hacia donde se dirige el Dasein (al bosque para buscar madera, al río para bañarse, a la montaña a tomar aire puro); (2) como algo de lo que hay que protegerse (la tormenta eléctrica, las inundaciones, el fuerte viento); y (3) como materia prima (madera, metal, la energía del río en la planta hidroeléctrica). Es así, y es esto lo que se habría que retener en este punto, como el trato con el mundo de la naturaleza es variado, pues se presenta dependiendo de la forma de comparecencia en el mundo circundante.

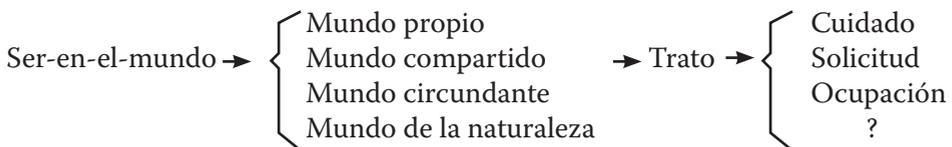
En el párrafo 15 de SuZ, Heidegger introduce un matiz relevante sobre las diferentes formas en las que puede comparecer el mundo natural. Para el pensador alemán, la naturaleza no puede reducirse a un mero ser-a-la-mano, ni a la categoría simple de *fuerza de la naturaleza*, sino que va más allá de esto:

[...] con el descubrimiento del «mundo circundante» comparece la «naturaleza» así descubierta [como materia prima o fuerza de la

naturaleza]. De su modo de ser a la mano se puede prescindir, ella misma *puede ser descubierta y determinada* [mí énfasis] solamente en su puro estar ahí. Pero a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que «se agita y afana», nos asalta, nos cautiva como paisaje. (SuZ, 95/92)

En este sentido, reducir a la naturaleza como un simple estar ahí, en las tres posibilidades resaltadas, tiene como consecuencia que se oculte la comparecencia de esta como un paisaje, como algo que nos cautiva y sorprende. Este será, para adelantar el asunto, uno de los grandes riesgos que encierra la técnica.

Teniendo en cuenta lo anterior, se podría establecer el siguiente esquema que muestra el lugar en el cual se debe trasplantar la pregunta ética sobre la técnica:



Si el mundo circundante tiene el trato de la ocupación; el mundo propio, el cuidado; y el compartido, la solicitud, la pregunta es ¿cuál es el trato con el mundo de la naturaleza? O en términos más precisos: ¿cómo habitamos el mundo de la naturaleza? Si el trato es la dimensión dinámica y práctica del habitar el mundo, y el habitar tiene una relación con la ética, entonces ¿se puede pensar una dimensión ética que involucre también el mundo de la naturaleza? Estas son, justamente, las preguntas fundamentales que se deberían formular. De esta manera, la interpretación que quiero introducir, como último estadio de esta meditación, es que el trato con la naturaleza tiene que ver con la técnica y, por esta razón, debe entenderse desde el ser-en-el-mundo como un trato ético para no caer en los peligros que ella encierra.

3. *La visión ética del mundo de la técnica: habitar, Gelassenheit y Geviert*

En 1957, el propio Heidegger introdujo las reflexiones sobre la técnica en el terreno ético. Este movimiento heideggeriano no debe pasarse por alto, pues encierra, en medio de sus recovecos, el núcleo al que hemos tratado

de llegar con lo que hemos dicho hasta el momento. El problema ético se yergue sobre la mutua relación entre el hombre y el ser, relación que lleva a reflexionar sobre la dominación del primero sobre el segundo. Ahora bien, la ética opera en esta reflexión, en la medida en que implica pensar el habitar del hombre en medio del ser en su totalidad, como se señaló al comienzo. Esta mutua pertenencia, que pensaremos desde el concepto de habitar, entre el ser y el hombre, sucede porque “solo en nosotros puede presentarse como ser, esto es, llegar a la presencia” [*Das Sein selbst aber gehört zu uns; denn nur bei uns kann es als Sein wesen, d.h. anwesen*] (Heidegger, 2008, p.79). Es en esta pertenencia, valga la pena subrayarlo, donde la ética es posible. Por lo tanto, si el ser humano es ser-en-el-mundo, entonces, la relación entre el ser y el ser humano tiene como arista fundamental este existencial en el que se despliega el existir humano.

¿Por qué es necesario hablar del ser-en-el-mundo para pensar la mutua pertenencia entre ser y hombre? Además de las razones ya argüidas, tenemos una más: que todo pensar el ser se da desde un horizonte, una constelación determinada. Por eso la pregunta relevante, que el mismo Heidegger se hace, es ¿dónde estamos?, ¿en qué constelación, qué horizonte, nos encontramos para pensar esta pertenencia? Respuesta de Heidegger:

[...] según parece, hoy ya no necesitamos como hace años de indicaciones detalladas para llegar a contemplar la constelación desde la que el hombre y el ser se dirigen el uno al otro. Se podría pensar que es suficiente con nombrar el término «era atómica» para que lleguemos a entender la experiencia de cómo llega hoy a nuestra presencia el ser en el mundo técnico [*Es genügt, so möchte man meine, das Wort Atomzeitalter zu nennen, um erfahren zu lassen, wie das Sein heute in der technischen Welt uns an-west*]. (Heidegger, 2008, p. 79)

La constelación en la que se nos presenta el ser a la presencia, a diferencia de épocas pasadas, es la era de la técnica, el mundo técnico. Nuestra existencia transcurre, tiene que ver, se relaciona con, el mundo técnico en el que estamos absortos. No estamos en el mundo griego, ni el medieval, ni siquiera propiamente en el moderno. Hoy solo tenemos experiencia, y esto es fundamental subrayarlo, de la técnica del mundo y su tecnificación, lo que lleva a que las relaciones que tenemos con el ser se den de manera distinta a como acontecía en otras épocas. Por esto, Heidegger dice, en más de una oportunidad, que no hay que simplemente afirmar que el mundo técnico y la tecnificación a la que se ha llegado es “obra del diablo”,

ni tampoco “podemos destruirlo, caso de que no se cuide él mismo de hacerlo” (Heidegger, 2008, p. 95). Más bien, existe la urgencia de pensar, por un lado, la mutua dependencia entre ser y ser humano, y por otro, pensar nuestro ser-en-el-mundo desde la constelación en la que nos encontramos. Esto necesita, por consiguiente, un pensamiento profundo sobre la ética en cuanto habitar.

Entender la emergencia de la que estamos hablando requiere realizar ciertas precisiones para agudizar las reflexiones heideggerianas. En un primer momento, se podría relacionar, sin problemas aparentes, que nuestro ser-en-el-mundo-técnico (permítaseme este recurso para repensar los conceptos heideggerianos) se rige por la tecnificación y la tecnología. Efectivamente, la palabra tecnología, como es definida por la Real Academia de la Lengua Española, mienta el conjunto de saberes o técnicas para el aprovechamiento práctico. De allí que se podría decir que nuestro habitar el mundo está en virtud del internet, los teléfonos inteligentes, los medios masivos de transporte que permiten viajar grandes distancias, las redes sociales y un largo etcétera. Aunque esto no deja de ser cierto, y en ningún momento se pone en duda, quedarse en esta mera percepción inmediata de lo que acontece no piensa, en toda su profundidad, el mundo técnico⁷. Quedarse en esta capa superficial del problema hace que no escuchemos, como lo dice Heidegger expresamente, el llamado del ser en esta nueva constelación.

7 Hay que reconocer los caminos que se han abierto (inclusive los que se han cerrado) desde finales del siglo pasado y las primeras décadas de este. Si bien, Heidegger está pensando, como paradigma fundamental de su época, el mundo de la era atómica, de la energía nuclear y de las bombas de Hiroshima-Nagasaki y de hidrógeno, mucho antes Chernóbil y Fukushima, antes de los tratados internacionales sobre el uso de la tecnología atómica, se debería preguntar ¿sigue siendo el día de hoy la energía atómica el paradigma fundamental? Hoy el pensamiento pos-humanista y pos-metafísico, si algo como eso existe, ha centrado su atención en la forma como el cuerpo humano, el género, las relaciones con la naturaleza y con los otros está medida por la tecnología. La ética medioambiental, los cuerpos cibernéticos, las relaciones con los otros mediadas por avatares-máquinas, la inteligencia artificial, por nombrar solo algunos de los temas hoy recurrentes en la reflexión sobre la tecnología, sugieren que el problema nuclear ha sido superado, en medio de la urgencia de los acontecimientos actuales, por otros. Hoy como especie vemos más cercano el desastre medioambiental que ya se está viviendo a lo largo del globo, que el fin de la historia por el uso irresponsable de la energía nuclear. No obstante, se debería escuchar la invitación que Heidegger, que de una u otra forma nos legó, de pensar radicalmente la relación del ser con el ser humano desde la técnica, algo que trasciende a los usos o abusos de esta gracias a la tecnología.

El mundo técnico, para acelerar un poco el paso, no se reduce únicamente, para Heidegger, a la energía atómica, el plan calculador del hombre para dominar el mundo y la automatización, en suma, la técnica no se reduce a la tecnificación. Para Heidegger, esta constelación es mucho más amplia, lo que evita que se caiga en fatalismos y reducciones negativas y peyorativas:

[...] se considera lo técnico en el sentido más amplio y en toda la diversidad de sus manifestaciones, como el plan que el hombre proyecta y que finalmente le obliga a decidir si quiere convertirse en esclavo de su plan o quedar como su señor. (Heidegger, 2008, p.81)

El mundo técnico le plantea un interrogante al ser humano que quisiera trasladar a los terrenos que he reconstruido a lo largo de esta reflexión: el ser humano, en cuanto que especie, se encuentra en la constelación del mundo técnico, lo que le obliga a preguntarse ¿acaso quiere que la técnica domine completamente su forma de habitar el mundo, su trato con los entes intramundanos, los otros y la naturaleza o, por el contrario, quiere que la técnica le permita tener un trato adecuado y responsable y no domine su forma de habitar y pensar? Este es, de manera puntual y específico, el aprieto que plantea la técnica.

Por eso para Heidegger lo que se desprende de aquí es la necesidad de pensar una dimensión ética del mundo técnico, de habitarlo. Esta necesidad es reconocida por Heidegger, aunque no la aborda en profundidad, en toda la dificultad que trae consigo, en sus recovecos, pues es pensada en principio en el franco de la crítica:

Mediante esta representación de la totalidad del mundo técnico, todo se reduce al hombre, y, como sumo, se exige una ética del mundo técnico. Atrapados en esta representación, nos reafirmamos en la opinión de que la técnica es sólo una cosa del hombre. Se hace oído sordo a la llamada del ser que habla en la esencia de la técnica [*In dieser Vorstellung befangen, bestärkt man sich selber in der Meinung, die Technik sei nur eine Sache des Menschen. Man überhört den Anspruch des Seins, der im Wesen der Technik spricht*]. (Heidegger, 2008, p.81)

Se debe ampliar la concepción de la técnica y de la ética, para escuchar, de forma adecuada, al ser que habla desde la esencia de la técnica. Es así como no se debe hablar de una ética resultado de la metafísica, aquella basada

en valores y esquemas normativos⁸. Por eso, en primer lugar, la exigencia de una ética del mundo técnico solo se quedaría, si no se piensa el asunto con toda radicalidad, en ciertos parámetros “adecuados y correctos” para relacionarse con la automatización, el cálculo humano sobre el mundo y la naturaleza. De lo que se trata, más bien, es de pensar la técnica desde un horizonte amplio de la ética, desde el habitar el mundo y el trato con los entes intramundanos, los otros y la naturaleza⁹. Es importante tener este matiz en cuenta, dado que la ética implica un pensar-habitar el mundo, y no el establecimiento de valores que rigen la relación del Dasein con el mundo. Es esta justamente la conclusión fundamental de la presente reflexión.

La locución pronunciada por Heidegger el 30 de octubre de 1955, que lleva como título *Gelassenheit* (Serenidad), tiene como objeto de meditación la relación del hombre, el ser y la técnica. Este texto reviste una importancia fundamental para atisbar lo que se ha dicho hasta acá. La técnica debe ser pensada, pues nos concierne a nosotros en un aquí y ahora determinados, aquí en el lugar que habitamos y ahora en los acontecimientos presentes. Este aquí-ahora, que es pensado, saca a la luz el peligro que encierra la época de la técnica: el desarraigo del hombre con el mundo. Los diferentes medios técnicos (la técnica de la industria, de la guerra, de información, etc.) y tecnológicos crean una ilusión del mundo, en cuanto que hace que el ser humano se desconecte de lo que él es, a saber, un ser-en-el-mundo:

Cada día, a todas horas están hechizados por la radio y la televisión [agregaríamos: por el internet]. Semana tras semana las películas los arrebatan a ámbitos insólitos para *el común sentir*, pero que con frecuencia son bien ordinarios y simulan *un mundo que no es mundo*

-
- 8 La crítica de Heidegger al Humanismo pasa por la idea de que el actuar humano se ha concebido como un actuar conforme a valores (lo que implica una visión externa la acción humana), y no en relación con el ser en su totalidad. No podemos ahondar en este terreno, pues escapa totalmente al objetivo acá propuesto. Para un estudio en torno a este problema, puede consultarse el texto del profesor Carlos B. Gutiérrez (2002), “La interpretación heideggeriana del actuar humano, crítica radical a los valores y patrones normativos” En: *Temas de la filosofía hermenéutica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes.
- 9 Hoy contamos con varios estudios, bastante importantes y rigurosos, sobre el lugar de la ética en Heidegger. La presente reflexión, aunque no está al nivel de dichos estudios, ha buscado enriquecer la discusión aportando un punto de análisis alternativo. No obstante, debo reconocer los trabajos que han influenciado mi percepción de Heidegger y la ética, aunque apunten a direcciones muy distinta de la acá meditada: el trabajo de Joanna Hodge, *Heidegger and Ethics*; William McNeil, *The Time of Life: Heidegger and Ethos*; Pierre Jacerme “Is There an Ethics for the ‘Atomic Ages’?; y François Raffaul, “Origins of responsibility”.

alguno. En todas partes están a la mano las revistas ilustradas. Todo esto con que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre -todo eso le resulta más próximo que el campo en torno al caserío; más próximo que el cielo sobre la tierra; más próximo que el paso, hora tras hora, del día a la noche. (Heidegger, 2002, 21. Nuestro énfasis)

El peligro de la técnica es que simula un mundo que no es mundo, lo que lleva a que se simule un pensamiento y un habitar que no lo son. De esta manera, la técnica puede llevar a una forma impropia de relacionarse con el mundo, impropiedad que encierra el peligro del desarraigo. Este simulacro del mundo, valga decirlo, no son solo imágenes (*Bilde*) del mundo, sino formas estructuradas, organizadas, delimitadas (*Gestalten*). Es decir que la técnica informativa, los *medios masificados de información*, crea una forma superficial del mundo sin pensarla en la radicalidad que exige pensar nuestro aquí-ahora ser-en-el-mundo¹⁰.

Siendo esto así, la pérdida de arraigo, valga subrayado en este punto, no es causada simplemente por las emergencias actuales en las que se desenvuelve y desarrolla la existencia humana. Su causa tampoco reside “sólo en la negligencia y la superficialidad del modo de vida de los hombres. La pérdida de arraigo procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer” (Heidegger, 2002, p. 22). El espíritu de la época ya no piensa de manera esencial su habitar la tierra, por un lado, pues no entiende, por el otro, de manera originaria y radical el significado de este habitar que tiene relación con su esencia. Esto quiere decir, entonces, que el ser humano ya no se preocupa plenamente por su ser-en-el-mundo de la técnica, sino que se deja llevar por la habladuría (*das Gerede*) y la «escribiduría» (*das Geschreibe*), para utilizar los términos del modo impropio del existir utilizados en el parágrafo 35 de SuZ. En palabras de Heidegger:

- 10 Aquí surge un problema que no me detengo a pensar a profundidad: la tensión-paso entre imagen del mundo (*Weltbildes*) y las formas estructuradas (*Gestalten*) del mundo. Lo primero tiene que ver más con que el ser humano, en las diferentes épocas, ha creado una imagen del mundo en donde se representa la totalidad de lo que es. Es así como en la época moderna lo que acontece, según Heidegger, es la objetivación de la realidad por medio de la ciencia (aspecto en el que descansa la instrumentalización de lo científico). No obstante, a la hora de hablar de la técnica, de la esencia de la técnica como se verá en un momento, la palabra más adecuada es *Gestalten* que se relaciona expresamente con la palabra *Gestell* (lo dis-puesto) cuya raíz es el verbo *stellen* (poner). Estos son los términos que Heidegger utiliza para pensar la esencia de la técnica y los peligros que ella encierra. La tarea que quedaría pendiente por hacer es volver sobre este paso, sobre las tensiones-relaciones que aquí están en juego en el lenguaje heideggeriano.

[...] hoy todo el mundo puede leer lo que se dice sobre el mundo técnico en cualquier revista llevada con competencia [revistas científicas especializadas], o puede oírlo [en voz de los “expertos”] por la radio. Pero... una cosa es haber oído o leído algo y otra cosa es reconocer lo oído o lo leído, es decir pararse a pensarlo. (Heidegger, 2002, p. 25)

Estas palabras remiten inmediatamente a SuZ. El convivir, decía Heidegger en 1927, transcurre de antemano en el lenguaje y la comunicación que se da en relación con el comprender y el interpretar mediado por el discurso (*Rede*). No obstante, muchas veces la comunicación no se da de forma originaria y propia, “sino por la vía de una difusión y repetición de lo dicho”, por lo tanto, “lo hablado alcanza círculos cada vez más amplios y cobra un carácter autoritativo. La cosa es así porque se le dice” (SuZ, 224/187). De esta manera, la habladuría carece de arraigo (*Fehlen der Bodenständigkeit*), pues ya no se fundamenta en las cosas, en el asunto que se dice, sino en lo que se ha dicho de ello. La habladuría, por lo tanto, se justifica en el oír y el leer a medias (“lo he leído en internet”, “lo he oído de un experto en el asunto”...). Es así como “la habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa” (SuZ, 224/187). La forma aparente del mundo, por consiguiente, se constituye en este hablar sin apropiarse y sin pensar la cosa de manera propia y originaria¹¹. Se deja a los demás la responsabilidad de entender lo que acontece, en este caso, nuestro habitar en el mundo técnico, pues ellos son los «capacitados» para hacerlo. En esto consiste el desarraigo del que habla Heidegger, del que hay que cuidarse, pues evita que el ser humano asuma su pensar-habitar el mundo actual de manera propia.

11 Hoy más que nunca esta experiencia que describe Heidegger nos es totalmente comprensible. En la actualidad solo se habla por hablar, la palabrería se repite incesantemente por los medios masificados de información disfrazados de expertos e intelectuales. Los expertos y tecnócratas abundan (en políticas públicas, en alimentación adecuada, en entrenamiento *mindfulness*, en consumo inteligente, en relaciones entre países, en Chespirito...). La hiperespecialización del mundo nos ha llevado a esto (una arista que debería ser pensada en paralelo a lo que acá se dice). De esta manera, el consumo masivo de información ha llevado a que los individuos comprendan su ser-en-el-mundo a partir de la opinión de los expertos y los resultados de la proliferación de investigaciones de toda índole (no se debe perder de vista que hoy se pueden consultar investigaciones de lo humano y lo divino). La consecuencia es clara: el individuo no se apropia de las cosas de las que habla, inclusive no se apropia de su existencia, aunque tenga la apariencia de que así lo hace. Hoy se busca que estos expertos, tecnócratas e intelectuales orienten el propio existir, sin detenerse, por un momento, a pensar en aquello que están repitiendo tan insistentemente. De esta manera, el riesgo descansa en que el ser humano ya no piensa lo que le es más propio, sino que se deja llevar por las palabrerías. Este es el desarraigo total, el desgaste de la propia esencia humana.

Dicho esto, lo inquietante de la técnica, del mundo tecnificado, llega a comparecer de manera plena:

Lo verdaderamente inquietante, con todo, no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época. (Heidegger, 2002, p.26)

Existe cierta imposibilidad de pensar esencialmente (meditar) las implicaciones de la técnica porque nos hemos quedado en el pensar calculador que fundamenta una forma estructurada del mundo. Es decir, no se comprende adecuadamente lo que acontece, sino que se da una falsa imagen de la totalidad del mundo técnico, postulando la tesis de que la técnica es producto del obrar humano y, por ende, puede ser dominado y controlado por él. Pero ¿en qué consiste esta meditación del mundo técnico? Esta tiene que ver con cierta libertad, con un cierto dejar ser al ente para que se muestre como en realidad es. Esto es lo que Heidegger llama *Gelassenheit*¹².

Heidegger abre el camino de la meditación del mundo de la técnica a partir de la relación con los objetos técnicos:

[...] podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada [en el sentido de lo propio para enfatizar el asunto en los términos acá utilizados], pero manteniéndonos a la vez libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos [*loslassen*] de ellos [...] Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia [...] Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente «sí» y «no» al mundo técnico con

12 Como lo expresa el traductor al castellano del texto de Heidegger, la traducción de esta palabra en lenguas romances (pues también es el caso en francés) implica enormes dificultades. El traductor vierte, al igual que en la lengua gala, el término por serenidad. No obstante, esta palabra pierde el matiz de soltar, del dejar ser, que contiene la palabra alemana. Una traducción más cercana del término, como lo reconoce el traductor al castellano, sería la palabra inglesa *releasement*. Por estos motivos, he optado por dejar el término en su idioma original, pues quiero enfatizar este dejar ser, del que he hablado más arriba, a la hora de entender el trato propio que debe acontecer en el mundo de la técnica.

una antigua palabra: la *Gelassenheit* para con las cosas. (Heidegger, 2002, p.28)

Esta es la respuesta a la pregunta que formulé al comienzo de este apartado en torno a la relación del ser humano con la técnica. De esta manera, el ser humano debe utilizar la técnica de un modo propio, lo cual implica dos cosas específicas: (1) el desembarazarse de los medios tecnológicos que hoy utilizamos y que, no hay que negarlo, nos son útiles; y (2) se debe pensar la esencia de la técnica en su relación del ser humano con la totalidad de lo que es. De lo contrario, el riesgo está en que se desgaste la esencia del hombre.

¿Qué está entendiendo Heidegger por «esencia» del hombre?, y ¿cuál es la relación que se puede establecer entre esta y la esencia de la técnica? La primera pregunta ya la hemos contestado de una manera tangencial: la esencia del hombre es un ser meditante, como lo expresa el epígrafe que abre esta reflexión, que habita el mundo. Y en la medida en que es ser meditante que habita el mundo le incumbe pensar la esencia de la técnica para poderle decir sí y no simultáneamente. Es aquí donde se articula la esencia de la técnica como com-posición (*Gestalten*) y el habitar del hombre en la tierra bajo la figura de la cuaternidad (*Geviert*), última puntada de esta reflexión que ayudará a entender el carácter ético que se ha venido pensando.

La *Gelassenheit* trae consigo una relación, un trato, con el mundo técnico que no podemos pasar por alto:

Con esta actitud [la *Gelassenheit*] dejamos de ver las cosas tan sólo desde la perspectiva técnica. Ahora empezamos a ver claro y notar que la fabricación y utilización de máquinas requiere de nosotros otra relación [trato] con las cosas que, de todos modos, no está desprovista de sentido. (Heidegger, 2002, p. 29)

Esta exigencia de un nuevo trato con el mundo técnico posee dos aristas: (1) el trato con la naturaleza y (2) el trato con los otros, que a la larga serán unificados en la noción heideggeriana de habitar. Detengámonos un momento en el primer aspecto. En el texto *La pregunta por la técnica*, Heidegger piensa la técnica matizando el mundo natural al que nos hemos referido en el apartado anterior. Para ello, el pensador de la Selva Negra remarca la relación entre la técnica, la *tékne* y la *poíesis*, pues al hablar de

la relación entre la técnica y la naturaleza se debe pensar el hacer-salir-delante (*Her-vor-bringen*: traer ahí delante), el estar-ahí-delante del que hablábamos anteriormente. Es por esto que el asunto está

[...] en que pensemos el traer-ahí-delante en toda su amplitud y al mismo tiempo en el sentido de los griegos. Un traer-ahí-adelante, *ποίησις*, no es solo fábrica artesanal, no solo es el traer-a-aparecer, el traer-a-la-imagen artístico-poético. También la *φύσις* es incluso *ποίησις* en el más alto sentido, porque la *φύσει* tiene en sí mismo la eclosión del traer-ahí-delante. (Heidegger, 2001, p.13)

La naturaleza, en este sentido, hace aparecer las cosas de cierta manera, las pone ahí delante en el mundo circundante de una manera determinada. Trae a-ahí-adelante a las cosas naturales desde lo que ellas mismas son, sin que intervenga un tercero, como es el caso del artesano-artista quien, en términos específicos, hace aparecer la copa de plata desde su trabajo.

Por esta razón la técnica tiene que ver, para Heidegger, con la *alétheia*, en el sentido de un cierto des-ocultar que estaba ya anunciado en SuZ. La esencia de la verdad¹³ tiene que ver con ese des-ocultar, ese mostrar que oculta, el ser que se muestra y oculta al mismo tiempo en el ente. De esta manera, el traer-ahí-delante tiene que ver con el des-ocultar, pues se muestra de una manera ocultando otras: la flor se muestra de diferentes maneras, como un capullo, como una rosa hermosa, como una rosa seca. El capullo oculta, a su manera, la rosa y viceversa. El artesano, por su lado, trae-ahí-delante a la plata como copa, copa para el ritual o el goce, pero al mismo tiempo oculta la plata como un elemento de la tierra. Esto lleva a Heidegger a asegurar que “la técnica no es, pues, un medio, la técnica es un modo de salir de lo oculto” (Heidegger, 2001, p. 14). En esto consiste, en pocas palabras, la esencia misma de la técnica.

Pero lo anterior solo aplica a la técnica en el sentido más originario, en el sentido griego de la palabra *poíesis*. En lo que refiere a la técnica moderna el asunto es un poco distinto.

13 No me detengo sobre la esencia de la verdad, pues alargaría, de manera abrumadora, el asunto acá tratado. Me conformo con remitir al lector al texto *La superación de la metafísica*, que se encuentra en *Conferencias y artículos*.

¿Qué es la técnica moderna? También es ella un hacer salir lo oculto [...] Con todo, el hacer salir lo oculto que domina por completo la técnica moderna, no se despliega ahora un traer-ahí-delante en el sentido de la *ποίησις*. El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal puede ser extraída y almacenada. (Heidegger, 2001, p.15)

La técnica moderna, en términos precisos, no deja que lo oculto se ponga ahí-delante tal cual es, sino que exige que comparezca de cierta manera específica. Esto explica mejor las palabras de parágrafo 15 de SuZ: se provoca que la naturaleza comparezca como *fuerza natural*, como *materia prima*, como energía para que pueda ser utilizada. Esta actitud hace que la naturaleza no aparezca como lo inquietante, lo que nos afana como paisaje. En este sentido, la técnica moderna tiene un trato con la naturaleza basado en la producción y almacenamiento de energía. En esto consiste la provocación de la moderna técnica:

A una región de la tierra, en cambio, se la provoca para que produzca carbón y mineral. El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral. De otro modo aparece el campo que cultivaba antes el labrador, cuando cultivar significaba aún abrigar y cuidar. El hacer del campesino no provoca al campo de labor [...] Ahora hasta el cultivo del campo ha sido arrastrado por la corriente de un cultivar de otro género, un cultivar que emplaza [*stellt*] a la Naturaleza. La emplaza en el sentido de la provocación. (Heidegger, 2001, p.16)

La técnica moderna pone a la naturaleza en un determinado lugar, la ata a ese lugar, para que comparezca a la manera que permita acumular energía. De allí que, y esto es lo que nos interesa resaltar, en la técnica moderna no habitamos el mundo de la naturaleza desde el *colo* en términos del *habito* y el *diligio* como lo pensábamos al comienzo, a partir del parágrafo 12 de SuZ.

Heidegger nombra a esta provocación, esencia de la técnica moderna, como *Gestell*, traducido como *estructura de emplazamiento*. Esta palabra mienta el poner algo en un lugar (*stell*), pero no cualquier lugar, sino en la estructura que se ha dispuesto para ello. La palabra alemana *Gestell* refiere, en primer lugar, a un armazón, un estante, un lugar genérico donde se

ponen ciertas cosas. Así, el estante de libros o el tendedero de ropa es una Gestell, un almacén en donde van cosas. No obstante, Heidegger le da un significado más amplio a esta palabra¹⁴: “Gestell significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo del solicitar en cuanto solicitud de existencias” (Heidegger, 2001, p.20). El hombre provoca a la naturaleza a que comparezca como una existencia almacenada y lista para su disfrute, pero, al mismo tiempo, la técnica dispone al hombre a tomar la naturaleza, lo real y efectivo, como constante [*Bestand*], es decir, como reserva, existencia, fondo, *stock*. Es este el trato con la naturaleza que descansa en la técnica moderna, lo que lleva a un resultado particular: dentro de la estructura de emplazamiento, al emplazar la naturaleza para que sea mera reserva, el hombre no puede pensar realmente el mundo natural, el estar-ahí-delante de la naturaleza en el mundo circundante; y, además, no puede pensarse a sí mismo, en su habitar el mundo de la naturaleza, de manera originaria más allá de ser el artífice y dominador de la técnica que permite este comparecer.

En su texto *¿Y para qué poetas?*, Heidegger, en pocas palabras, expresa la profundidad de la esencia de la técnica como estructura de emplazamiento. Muestra, de manera puntual, el extremo mismo que debería ser pensado a la hora de meditar sobre nuestra relación con la técnica, en general, y con la técnica moderna, en particular. El querer humano apunta al dominio de la naturaleza por medio de la explotación de la tierra, lo que trae consigo una consecuencia fundamental:

Para este querer todo se convierte de antemano, y por lo tanto de manera irrefrenable, en material de la producción que se autoimpone. La tierra y su atmosfera se convierten en materias primas. El hombre

14 Se ha criticado a Heidegger que estira demasiado no solo las palabras griegas, sino también las alemanas, para que estas puedan empatar con sus fines. Efectivamente, esto es totalmente válido observar, inclusive si se reconoce que existe cierta perversidad, frialdad, en esta proeza. No obstante, tomando un poco el rol de abogado del diablo, me pregunto: ¿qué filósofo, a lo largo y ancho de la historia del pensamiento occidental, no ha caído de alguna manera en esta perversidad? ¿Acaso Platón, para tomar un ejemplo entre muchísimos otros, no empapa de nuevos significados la palabra *eidós*? ¿Acaso no le da una nueva anchura y profundidad a la palabra para llevarla a un terreno que se aleja del habitual? ¿Acaso que filósofo no ha sentido, al menos una vez, que el lenguaje, al ser la materialidad del pensamiento, no basta y por ende debe crear rodeos etimológicos, históricos y semánticos para darle vitalidad al lenguaje y al pensamiento? ¿Acaso eso no lo hicieron Kant, Hegel, Husserl, Gadamer, Derrida? ¿Acaso esta no es la experiencia fundamental de la filosofía? Dejo abiertas las preguntas para la discusión.

se convierte en material humano uncido a las metas propuestas. La instauración incondicionada de la autoimposición por la que el mundo es producido intencional o deliberadamente en virtud de un mandato humano, es un proceso que nace de la esencia oculta de la técnica. (Heidegger, 2010, p.215)

El trato entonces con el mundo, con la naturaleza, consigo mismo y con los otros se entenderá como mera imposición, emplazamiento, de producción de materias primas. Al hombre que habita así la tierra, solo le interesa la explotación (y diríamos con más fuerza: la hipereplotación) de materias primas, viéndose a sí mismo y a los otros como recurso humano que también puede sobreexplotarse.

En este punto surge entonces la otra cara del asunto, el otro trato posible con la naturaleza que implica una relación distinta con las cosas y con los otros. Este trato, que descansa en el carácter de dejar ser que mienta la *Gelassenheit*, articula el pensamiento, el habitar y la ética. Pero meditar sobre esta tríada requiere volver sobre la conferencia *Construir, Habitar, Pensar*, que hace parte del libro *Vorträge und Aufsätze – Conferencias y Artículos*–, pues su tema es el habitar el hombre en la tierra y su relación con el ser. Esta conferencia, como lo abordaré enseguida, se mantiene en los mismos términos de SuZ que hemos venido desarrollando, no obstante, abandona la palabra *Welt*, mundo, para adoptar la palabra Tierra dándole, así, más fuerza al mundo de la naturaleza. A partir de un rodeo etimológico, como es la costumbre heideggeriana, se relaciona el construir con el habitar:

La palabra del alto alemán antiguo correspondiente a construir, *buon*, significa habitar. Esto quiere decir: permanecer, residir [...] Allí donde la palabra construir habla todavía de un modo originario dice al mismo tiempo *hasta dónde* llega la esencia del habitar. *Bauen*, *buon*, *bhu*, *beo* es nuestra palabra *bin* (soy) en las formas *ich bin*, *du bin* (yo soy, tú eres) [...] *ich bin*, *du bin* quiere decir: yo habito, tú habitas. (Heidegger, 2007, p.108)

El *bin* del «yo soy», mienta, como ya lo había dicho en SuZ, habitar con el otro, un yo que está al lado de un tú, de la misma manera como lo mencionábamos con respecto a *La esencia del fundamento*. Tú, yo, habitamos en esta tierra, lo que conforma la comunidad de los mortales que Heidegger quiere pensar a la hora de establecer la *Cuaternidad* (unión

de cielo, tierra, dioses y mortales). Este es justamente el punto de inflexión de la mismidad abierta al otro.

Yo y tú son en la medida en que habitan. ¿Qué habitan?: la tierra. Por eso la esencia del hombre está en este habitar: “Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar” (Heidegger, 2001, p. 109). El que habita la tierra es el hombre, y en esto se cifra su esencia. Por esta razón, para Heidegger no se construye para habitar sino, de manera inversa, en la medida en que se habita se construye. Ahora bien, «construir» lleva a establecer una distinción fundamental que ya hemos tocado, y que tiene que ver con dos verbos latinos para significar esta acción: construir puede estar relacionado con el verbo *aedifico*, es decir, el levantar edificios, pero también tiene que ver con el verbo *colo*, cuidar, cultivar. Como es claro en este punto, el modo originario de habitar y construir el mundo tiene que ver con *colo* más que con *aedifico*. De esta manera, el habitar el mundo tiene que pensarse en relación con el cultivar, un cultivar con cuidado, con amor, como cuando se dice, volviendo de nuevo a Cicerón, que el amor debe ser cultivado: se le cuida, se le deja ser lo que este es, no se le emplaza de ninguna manera.

Así, Heidegger establece tres conclusiones fundamentales de su medicación sobre el construir y el habitar: (1) Construir es habitar, (2) el construir como habitar se despliega como el construir que cuida, es decir, que cultiva (cuida el crecimiento) y (3) el habitar es la manera como los mortales son en la tierra. Es notorio, en lo referente a esta última conclusión, que se hable de tierra, y no de mundo, pues este tiene una connotación un tanto distinta en el último Heidegger, en la medida en que quiere remarcar la dimensión ética que encierra el habitar. ¿Por qué la palabra «tierra» es más adecuada para agudizar el ámbito de la ética? Esta es la última pregunta fundamental que hay que, al menos, tratar de entender. Por ello lo primero es delimitar muy bien qué es lo que se está entendiendo por «tierra»: “La tierra es la que sirviendo sostiene; la que floreciendo da frutos, extendida en roquedo y aguas, abriéndose en forma de plantas y animales” (Heidegger, 2001, p.110). La tierra, en términos precisos, es el mundo de la naturaleza, ese mundo que le es fundamento, que sostiene, al mundo circundante en donde se desarrolla la existencia humana. El árbol no solo da frutos, sino que también florece, por ende, es también paisaje. La tierra, en cuanto mundo natural, sirve para que la vida pueda darse al tiempo que sostiene el mundo circundante.

Ahora bien, aquí se introduce un matiz bastante relevante: “Pero «en la tierra» significa «bajo el cielo». Ambas cosas co-significan «permanecer ante los divinos» e incluyen un «perteneciendo a la comunidad de mortales»” (Heidegger, 2001, p.110). Habitar la tierra no solo mienta nuestro trato con los entes intramundanos que llamamos cosas, sino que al mismo tiempo habitamos siempre con un tú. Esta es la comunidad de mortales en la que también habitamos, forma que toma también nuestra existencia. El mundo compartido de 1927 es aquí reinterpretado como comunidad humana. Por eso para Heidegger existe una unidad originaria de cuatro puntos cardinales, para decirlo lo más claro posible, en los que se desarrolla el habitar del hombre en el mundo: la tierra, el cielo, los divinos y los mortales. Esto es justamente lo que denomina *Geviert*, cuaternidad, que no es más que la totalidad de todo lo que es. El cielo es camino del sol, el paso del día a la noche, las estaciones del año... Los divinos son “los mensajeros de la divinidad que nos hacen señas” (Heidegger, 2010, p.110). Es lo sagrado, la espiritualidad que se despierta en el ser humano en su habitar la tierra. Los mortales son los hombres que tienen la facultad de morir, seres que son conscientes de su propia finitud.

Siendo esto así, el habitar el mundo tiene la forma del cuidado, de la libertad. Es, justamente, la vértebra fundamental de la ética en cuanto habitar:

Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer circundando la *Frey* [preservar, conservar, cuidar de amenazas], esto es, en lo libre que cuida a toda cosa llevándola a su esencia. *El rasgo fundamental del habitar es este cuidar* [proteger, conservar]. Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión. Ésta se nos muestra así que pensamos en que en, el habitar descansa el ser del hombre, y descansa en el sentido del habitar de los mortales en la tierra. (Heidegger, 2010, 110)

En el habitar del hombre, en el trato ético propio con el mundo, es atravesado por dejar en libertad aquello que se relaciona con nosotros: la naturaleza, las cosas, los otros. Se debe dejar ser, como ya lo decía Heidegger en *SuZ*, al ente lo que es, al ser lo que es, para que se relacione con el ser del hombre de manera originaria y propia. Para que el ser humano habite propiamente la totalidad de lo que es (la *Geviert*) debe procurar la libertad, el dejar ser lo que él es por medio, valga decirlo como conclusión, de la actitud de la *Gelassenheit*.

Referencias

Gutiérrez, C. (2002). *Temas de la filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes.

Halloran, M. (1982). "Aristotle's Concept of *Ethos*, or if not His Somebody Else's." *Rhetoric Review* 1, 58–63.

Heidegger, M. (1994). *Gesamtausgabe 55. Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

_____. (2001). *Conferencias y artículos* (E. Barjau, trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.

_____. (2002). *Serenidad* (I. Zimmermann, trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.

_____. (2008). *Identidad y diferencia-Identität und differenz* (A. Leyte, trad.). Barcelona: Anthropos Editorial.

_____. (2009). *Ser y tiempo* (L. Rivera, trad.). Madrid: Trotta.

_____. (2009). *El concepto de tiempo* (J.A. Escudero, trad.). España: Herder.

_____. (2010). *Caminos del bosque* (H. Cortés & A. Leyte, trad.) España: Alianza Editorial.

_____. (2015). *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, trad.) Madrid: Alianza Editorial.

Hodge, J. (1995). *Heidegger and Ethics*. London: Routledge.

Jacarme, P. (2002). Is There an Ethics for the "Atomic Age"? En: *Heidegger and Practical Philosophy*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.

McNeill, W. (2006). *The Time of Life: Heidegger and *Êthos**. Albany: State University of New York Press.

Raffoul, F. (2002). Heidegger and the Origins of Responsibility. En: *Heidegger and Practical Philosophy*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.

Ricoeur, P. (2008). Heidegger y la cuestión del sujeto. En: *El conflicto de las facultades. Ensayos de Hermenéutica* (A. Falcón, trad.) México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2013). *Sí mismo como otro* (A. Neira, trad.). México: Siglo XXI Editores.

Watkins, C. (2011). *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. United States of America: Houghton Mifflin Harcourt.

LA HUMANITAS EN PELIGRO: EL TRANSHUMANISMO DE CARA A LA CUESTIÓN DE LA TÉCNICA EN HEIDEGGER¹

Por
Diana M. Muñoz González²

1. El proyecto transhumanista de mejoramiento humano

Una nota de prensa publicada en la página web del prestigioso *Instituto Smithsonian* reportaba en enero de 2017 la siguiente información:

El nuevo sentido, el sentido-del-Norte (*North Sense*), es una pieza diminuta y autónoma de tecnología que vibra cuando detecta el norte magnético. Está permanentemente conectada al cuerpo a través de cables y perforaciones, lo que significa que la vibración es sentida internamente. El Sentido-del-Norte da a los humanos un sentido interno de orientación, pero el equipo cree que también tendrá impacto en nuestras experiencias cognitivas, incluyendo la memoria.

-
- 1 Este capítulo es resultado del proyecto de investigación “Ser humano en la era técnica: El desafío filosófico del transhumanismo” (FHCE_014_001), desarrollado en la Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá, gracias al auspicio de la Dirección de Investigaciones.
 - 2 Profesora titular de la Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá, donde dirige la línea de énfasis en filosofía “Humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea” del *Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona* (DHUPE). Sus principales áreas de investigación son: filosofía francesa contemporánea, hermenéutica filosófica, posthumanismo, ética animal y estética. Investigadora Asociada ante Colciencias y líder del grupo de investigación *Devenir*; reconocido y clasificado en Colciencias (COL0047323).

Liviu Babitz y Scott Cohen [de la compañía *Cyborg Nest*] tienen su sentido-del-Norte desde el mes pasado. Al hacerlo se convirtieron en los primeros seres humanos en poseer este sentido artificial.³

Este ejemplo ilustra el espíritu, prometeico y a la vez algo quimérico, que caracteriza el llamado transhumanismo. Como sabemos, se trata de un proyecto en el que actualmente se encuentra comprometido un buen número de centros de investigación, laboratorios, grupos de científicos e ingenieros altamente calificados, que tienen su sede especialmente en Estados Unidos y en China (Ferry, 2017). Respaldados por flujos de dinero cuantiosos, provenientes de poderosas empresas del Silicon Valley, su propósito declarado es emplear las nuevas tecnologías para, según proponen, mejorar al ser humano. ¿Cómo? Gracias al uso de prótesis, implantes cibernéticos, modificaciones genéticas y, en general, de cuanto dispositivo tecnológico esté al alcance, que permita aumentar las capacidades cognitivas, físicas y emocionales del ser humano. De este modo, los beneficiarios podrían realizar cosas curiosas como, según veíamos, orientarse igual que una brújula, o cosas muchísimo más asombrosas aún como aprender a tocar el piano en cinco minutos, dominar instantáneamente un idioma extranjero, hacer fotosíntesis como las plantas, entre otras muchas proezas verdaderamente inimaginables (Diéguez, 2017).

La perspectiva del transhumanismo es que la acción combinada de nanotecnología, biotecnología, ciencias de la informática y la cibernética –NBIC– permitirá a los seres humanos llevar a cabo acciones que son simplemente imposibles con el equipamiento anatómico y genético del que actualmente disponen (Lecourt, 2011). Más aún, el objetivo previsto por los transhumanistas más ambiciosos es tomar en nuestras propias manos el curso de la evolución, de manera que como especie no estemos más expuestos a los procesos aleatorios de la naturaleza⁴, sino que demos

3 <https://www.smithsonianmag.com/innovation/artificial-sixth-sense-helps-humans-orient-themselves-world-180961822/#fUVBSTbcork6ZKtK.99> (Consultado el 5 de junio de 2019).

4 En el sitio web de la compañía transhumanista que produjo el North Sense se lee precisamente esta declaración: “We exist to contribute to human evolution. By experiencing the hidden parts of nature through new senses, we will evolve towards a richer life experience. We have continuously enhanced ourselves through time for aesthetic or functional reasons. The next stage will be human cognitive enhancement and will be concentrated on the evolution of the human mind. By merging biological intelligence & digital intelligence, we will sense new information from the external environment and integrate it into our perception of reality”. En <https://www.cyborgnest.net> (consultado el 5 de junio de 2019).

un salto significativo hacia una condición evolutiva prediseñada y más avanzada que nos permita, incluso, abolir la enfermedad y la muerte. El transhumanismo rezuma una confianza desmedida en que la tecnología sabrá darle solución a todos los problemas humanos (Morozov, 2015)⁵.

El pensamiento de Martin Heidegger nos brinda, sin embargo, herramientas analíticas para cuestionar una visión tan eufórica de la técnica. En particular, cuando atendemos a su convincente intuición de que el fenómeno técnico solo se deja comprender realmente si se sobrepasa la determinación antropológica que se limita a entender la técnica como un *medio* producido y empleado por el ser humano para servir a la consecución de sus fines. En efecto, el pensador alemán llama a adoptar un enfoque más profundo en el que la técnica habrá de descubrirse ante todo como un dispositivo ontológico de carácter metafísico que, en cuanto tal, excede el pretendido control que el ser humano cree ejercer sobre el uso de sus instrumentos técnicos, lo que entraña –como veremos– una cara sombría y a la vez reveladora.

Así pues, examinado en clave heideggeriana, el transhumanismo requiere ser abordado más allá de la visión instrumental de la técnica (de acuerdo con la cual las tecnologías a las que este proyecto apela serían solo herramientas refinadas fruto del progreso inusitado del último siglo, neutras en sí mismas dado que su valor o utilidad depende de los fines perseguidos con ellas), e invita a dirigir sobre él una mirada ontológica capaz de ofrecernos una comprensión más lúcida de lo que está en juego en su exaltado plan de mejoramiento. Ciertamente, al hilo de la reflexión de Heidegger en la que se subraya el peligro que conlleva la técnica actual para el ser humano, debemos interrogarnos acerca del riesgo que para la humanidad entraña el ideal transhumanista, más allá de la posibilidad –señalada por algunos– de que nuestra especie sea llevada eventualmente a la extinción por cuenta de tan osados experimentos. En efecto, visto como manifestación de un dispositivo ontológico subyacente, el sueño de mejoramiento tras el cual avanza el transhumanismo se nos muestra él mismo, aun si no pasara de ser más que un sueño, como síntoma de la deshumanización que, no en un futuro más o menos remoto, sino aquí y ahora, está teniendo lugar en la era de la técnica.

5 «Solucionismo» es la palabra acuñada por Eugeny Morozov para describir la actitud tan difundida hoy en día según la cual la tecnología es vista como la panacea a todos los males que aquejan a la humanidad (Morozov, 2015).

2. Heidegger como crítico del transhumanismo. Revisitando la cuestión de la técnica

La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo de salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la ciencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad. (...) La técnica es un modo de hacer salir de lo oculto. La técnica esencia en la región en la que acontece el hacer salir lo oculto y el estado de desocultamiento, donde acontece la *aletheia*, la verdad. (Heidegger, 1994, pp. 15–16)

Aunque bien puede ser comprendida como instrumento o medio, bajo el examen llevado a cabo por Heidegger, la técnica se revela en un nivel más radical como siendo primordialmente “des-ocultamiento de lo ente”, es decir, una forma de verdad (*a-letheia*). Según el pensador de la Selva Negra, la técnica es una forma de develar-se lo que es. Así las cosas, lo que separa a la técnica antigua de la técnica moderna es una transformación de envergadura en ese modo de desvelamiento. Si bien vale para ambas el que son formas de des-ocultamiento de lo que hay, mientras que la técnica antigua desoculta el ente como objeto (*Gegenstand*), la moderna, en cambio, lo hace como existencia o recurso (*Bestand*).

El conocido ejemplo de Heidegger de la presa sobre el Rin busca ilustrar el punto. Mientras un puente de madera levantado sobre el río, escribe el filósofo en su cabaña de Todnauberg, lo deja aparecer *en cuanto que* flujo de agua a cuya vera sinuosa se acomoda la estructura construida para cruzarlo, el embalse, por su parte, al ser empotrado en el cauce lo hace emerger como caudal que contiene una reserva de energía susceptible de ser almacenada, acumulada, calculada y explotada para la producción continuada de más energía. Contrario a lo que nos sugiere la simple vista, la diferencia que importa destacar no está en el mayor grado de sofisticación científica y de precisión ingenieril que, desde luego, tiene la técnica empleada para la construcción de la represa respecto a la más artesanal que involucra el bucólico puente de madera, sino que la diferencia de fondo a la que apunta Heidegger reside en que cada una deja salir de lo oculto de manera muy distinta: el puente muestra un río con sus orillas y recodos, en tanto el embalse muestra una reserva de energía contenida y disponible (energía hídrica trabajando para el sistema de generación eléctrica), siendo así que la técnica moderna es una forma de desocultamiento en la que el ente *se revela* solamente *como* existencia. En efecto, lo que arroja su examen de la

técnica moderna es que esta constituye un gran dispositivo en el que lo ente es des-ocultado como siendo existencia integrada en una red englobante de existencias, esto es, cada una es emplazada en una estructura totalizante o, como la denomina Heidegger, *Gestell*, en la que lo ente en su totalidad se revela como depósito de recursos disponibles para ser provocados o exigidos (*herausgefordert*) por el ser humano (Heidegger, 1994).

Ciertamente, desde la perspectiva heideggeriana, vivir en un mundo técnico no tiene que ver, al menos no en el sentido más relevante de la expresión, con ser testigos de la omnipresencia de dispositivos y de potentes máquinas en nuestra vida laboral, social, económica y cultural. A mi entender, un aporte valioso de los filósofos que, como Heidegger, se han ocupado del fenómeno técnico en la modernidad ha sido mostrar que el acceso a este reclama hurtar nuestra mirada al hechizo que los artefactos y las máquinas que tenemos delante ejercen sobre nosotros en ámbitos diversos y separados de nuestra existencia, para pasar a enfocarnos más bien en el carácter sistémico y entrelazado de la realidad de la que cada uno de ellos participa y de la cual son, sí, el reflejo visible, pero a la larga solo reflejo o manifestación inmediata de algo menos aparente que articula la realidad en su conjunto (Ellul, 1980). Así pues, la *Gestell* o estructura de emplazamiento enmarca el conjunto de lo ente, y es ella la que subyace a la manera calculadora como hoy en día experimentamos y nos relacionamos con todo lo que es, incluyendo al ser humano, en cuanto que meros recursos a disposición.

Ahora bien, la lucidez que, sin duda, podemos reconocer en Heidegger – pese a cierto aire ludita que por momentos se le puede reprochar– estuvo en advertir el peligro al que el ser humano se vería conducido: el de llegar a pensarse él mismo como un ente más en medio de ese dispositivo, él también reducido a no ser sino una existencia o recurso del cual exigir sin pausa el potencial o reserva de energía que pueda albergar. En otras palabras, la amenaza de la moderna era técnica estaría en que el ser humano obture de manera definitiva su relación con el Ser en cuanto tal, consumando con ello el olvido de la metafísica, hasta no guardar ya ninguna memoria de lo que constituye su ser más propio, a saber: no ser un ente, sino un ex -istente o *Dasein*, llamado a pensar lo que significa Ser y, todavía más, a pensar ese mismo llamado. Así pues, lo que caracteriza el mundo técnico no reside tanto en el carácter circundante de los dispositivos de los que hacemos un uso obsesivo en cada espacio de nuestras vidas en la actualidad, sino que yace en el tipo de ser humano que lo produce y que es producido por él: uno que exige y se exige para el rendimiento sin límites (Han, 2017).

Ese peligro es precisamente el que parece confirmar el proyecto transhumanista. Su afán de expandir los límites de lo que es capaz de hacer el ser humano, merced al uso intensivo de nuevas tecnologías que permitan modificar su cuerpo de manera profunda mediante implantes, modificaciones genéticas y demás adaptaciones, de modo que su percepción sensorial sea ampliada en cantidad y calidad; su velocidad de cálculo, multiplicada a gran escala; su fortaleza física, incrementada, etc. Tal afán parece descansar en una visión del ser humano que lo concibe de entrada como el contenedor de recursos susceptibles de ser emplazados en el dispositivo técnico. Y esta manera de pensarse a sí mismo el ser humano conlleva, como advertía Heidegger, el ocaso de su *Humanitas*. Concebido como un ente más entre entes, como una existencia más exhibida en el atractivo escaparate de la *Gestell*, el ser humano se pierde a sí mismo y renuncia a su dignidad (Heidegger, 1994).

3. El peligro para la *Humanitas* y el eclipse del cuerpo humano viviente

Muy citada es la afirmación en la *Carta sobre el Humanismo* (1946) en la que Heidegger declara hasta qué punto el humanismo tradicional, en virtud de su carácter metafísico por el cual da por supuesta una interpretación del ser humano como un ente entre entes, no hace justicia a la verdadera dignidad del ser humano, que se encuentra así rebajado a un nivel que no le reconoce su rango:

[...] se puede afirmar que el único pensamiento es el de que las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica dignidad del hombre. [...]. Pero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente piensa contra el humanismo porque éste no pone la *Humanitas* del hombre a suficiente altura (Heidegger, 2009, p. 38).

El error del humanismo, insiste en el mismo texto, está en que piensa al ser humano a partir de su *animalitas*, y no de su *humanitas*. En efecto, Heidegger advierte sobre la ceguera metafísica del humanismo tradicional de pensar al ser humano como ente o sustancia (*ousia*), no importa que luego parezca enmendar parcialmente ese error dotándolo de atributos que lo elevan a una posición excepcional en medio de todo lo viviente:

la razón, el lenguaje, el espíritu, la cultura, etc. Por muy alto que el humanismo pretenda ubicarlo al investirlo de tales capacidades, y por muy marcada que parezca la cesura óptica que con ello busca establecer entre él y los demás entes, en realidad su gesto de demarcación solo prolonga un rebajamiento al que indebidamente lo ha relegado desde el comienzo. Un verdadero humanismo que reconozca la auténtica dignidad del ser humano no puede, entonces, ser el humanismo metafísico. Tendría que ser uno en el que, de manera paradójica, el ser humano no sea el centro, sino el Ser. Ese humanismo de cuño nuevo –al que el término no termina de calzarse– debe pensar al ser humano en su vocación de abierto hacia al Ser, a la escucha de su llamado, atento a corresponderle. En otras palabras, el fallo del humanismo ha estado, según Heidegger, en concebir estrechamente al ser humano como un viviente más, pues al hacerlo ha quedado encubierto su modo de ser auténtico.

No extraña entonces que en la *Carta* como en otros textos Heidegger vuelva sobre la diferencia, a su juicio abismal, que separa al ser humano del animal. En *Conceptos Fundamentales de la Metafísica* (Curso del semestre de invierno 1929-1930), a propósito del concepto de “mundo”, el filósofo desarrolla su conocida tesis triple: el hombre es *weltbilden* (“configurador de mundo”), el animal es *weltarm* (“pobre de mundo”) y la piedra es *weltlos* (“sin mundo”) (Heidegger, 2007). No hay duda de que Heidegger se cuida mucho de que sus análisis acerca del animal, al que califica como “pobre de mundo”, no sean leídos de inmediato como una simple comparación en la que lo priva de lo que antes ha conferido como modo de ser exclusivo del ser humano. Sin embargo, como lo reconoce Derrida (1990 y 2008)⁶, es difícil no percibir el carácter antropocéntrico de ese gesto comparativo en el que después de todo Heidegger termina incurriendo, y que le lleva a negar al animal la posibilidad que, en cambio, sí le otorga al ser humano, de relacionarse con el ente *como (als)* ente, esto es, de comprenderlo en cuanto tal. Esta es la diferencia insuperable que una y otra vez el filósofo alemán subraya entre el ser humano y el animal, y por la que explica que el primero esté en capacidad de configurar mundo, mientras al segundo, que no es *Dasein*, se le escapa por completo dicha posibilidad. Así pues, para Heidegger, cualquier intento de pensar al ser humano a partir de

6 En varias de sus obras, Derrida revisa «la cuestión animal» en Heidegger, y aunque le reconoce un intento por abstenerse de asumir posturas antropocéntricas tradicionales, encuentra que el filósofo alemán no consigue romper con la tendencia dominante en la tradición de pensamiento de despreciar la infinita variedad de formas de vida heterogéneas bajo el concepto de “animalidad” o “el animal”, por oposición al “Hombre”.

su condición de viviente es un inicio encubridor y, a la postre, un punto de partida peligroso para el mismo ser humano que, conducido por esta auto-imagen en la que cree reconocer su dignidad, puede verse tentado a olvidar lo que en verdad se la da, y que es su aperturidad al Ser. Heidegger parece empeñado en conjurar tal peligro insistiendo sin cesar en situar al ser humano en un plano ontológico inconmensurable con el de lo vivo.

De ahí el esfuerzo que el filósofo insiste en hacer de poner de relieve la distancia entre el cuerpo humano y el cuerpo del animal. Así, por ejemplo, en el *Parménides* (Curso de Invierno 1942-1943) cuestiona que sea posible equiparar la mano humana con las garras de cualquier animal:

Ningún animal tiene mano, y nunca de una pata, una pezuña o una garra surge una mano. Nunca tampoco una mano fallida se vuelve, ni por poco, una garra con la que el hombre “a-garre”. La mano solo brota de la palabra y con la palabra [“Kein Tier hat eine Hand, und niemals entsteht aus einer Pfote oder einer Klaue oder einer Krallen eine Hand. Auch die verzweifelte Hand ist niemals und sie am wenigsten eine «Krallen» mit der sich der Mensch «verkrallt». Nur aus dem Wort und mit dem Wort ist die Hand entsprungen”] (Heidegger, 1992, pp. 118-119)

Sin embargo, el lugar dominante que hoy en día tiene entre nosotros la teoría evolucionista nos obliga a preguntarnos si es verdad que entre nuestras manos y, por ejemplo, las garras de un simio superior como el chimpancé, la diferencia es tan abismal, como pretende Heidegger. Si acaso no se trata solamente de una diferencia de grado, en virtud del lugar y el tamaño de nuestro pulgar –según dicen los paleontólogos–, que permite a las nuestras realizar tareas de manipulación más versátiles en comparación con las que ellos ejecutan. Es decir, ¿no es acaso una diferencia cuantitativa y no cualitativa? Al fin y al cabo, como las nuestras, las suyas son también capaces de asir cosas, construir instrumentos, acicalar a otros, empuñar armas, etc., si bien su repertorio pueda antojársenos de una complejidad significativamente menor al nuestro (con todo y que podría afirmarse también lo contrario, vista la destreza que pueden tener entre los árboles y que entre nosotros solo alguien como Tarzán parece poder emular). Para Heidegger, sin embargo, no es así. La *mano* humana en cuanto que *humana* es de naturaleza absolutamente distinta. La del animal es, dice, apenas un utensilio prensil, en tanto la nuestra configura mundo. Más aún, parece que afirma esto porque al ser una mano humana, es decir, al no ser

la mano de un simple viviente, sino la de un existente que entiende lo que Ser significa, en fin, por ser la mano de un ser que piensa el Ser (y que posee lenguaje), se trata verdaderamente de una mano. Dicho de otro modo, por ser *humana* (y no animal) es precisamente una mano en estricto rigor. Cierta circularidad del planteamiento salta a la vista. De manera general, parece dar por sentado que lo que convierte a un cuerpo en humano y, por ende, en algo totalmente distinto –e incluso superior– al cuerpo animal es precisamente lo que aquel hace en cuanto que no es solo cuerpo (de un viviente, sino en cuanto cuerpo (de un) existente que, en virtud de ello, no solamente *es* sino que *comprende* que es. Resulta muy difícil, en verdad, no sospechar del gesto antropocéntrico que aquí opera.

Así pues, el peligro de deshumanización que Heidegger nos deja ver con mucha claridad en relación con el proyecto transhumanista, y que, como ya fue señalado, consiste en que se opera allí una reducción del ser humano a la condición de material humano, recurso o existencia optimizable dentro del dispositivo técnico, es una advertencia que no aparece desvinculada de lo que, por otro lado, es la amenaza que él cree reconocer y busca conjurar, de pensarnos a nosotros mismos como seres vivientes, más aún, de concebirnos como cuerpos vivientes. La incomodidad, por decir lo menos, que su pensamiento experimenta respecto a pensar el carácter viviente del ser humano (seguramente por el reduccionismo biologicista que en ello teme) está en que concebirlo de este modo sería, en efecto, concebirlo como un cuerpo que, en cuanto que *solo viviente*, no es propiamente humano. Todo ocurre como si el cuerpo fuera (el gran) rechazado en la filosofía heideggeriana (Aho, 2010), como si nuestra corporeidad desnuda no mereciera un lugar de relevancia en la comprensión que hacemos de lo que nos hace humanos.

Visto así, es de lamentar que Heidegger no se presente entonces como el interlocutor más apto para dar plena cuenta de los riesgos que trae consigo el transhumanismo, ya que acudir a él supone tener que asumir al mismo tiempo posturas que actualmente nos resulta difícil aceptar. En particular, la insistencia en trazar una línea fronteriza insuperable, una discontinuidad irreparable, que nos separe a los humanos del mundo de lo vivo (la tesis de la excepcionalidad humana). Antes bien, si una idea ha ganado fuerza hoy en día, es que muchos de los problemas que nos agobian en este momento de nuestra historia parecen, precisamente, nacer de esta tendencia –humanista después de todo– a pensarnos por fuera del mundo de lo vivo, arrancados de la naturaleza, para ubicarnos como centro

y punto de referencia trascendente de la realidad. De modo que Heidegger, por mucho que el suyo no sea un humanismo como los demás, no parece ayudar en mucho a romper con este esquema de pensamiento que muestra más que nunca sus límites.

Conclusión

Nos ha sido útil apoyarnos en la reflexión de Heidegger acerca de la técnica para darnos cuenta del peligro deshumanizante que entraña un proyecto como el transhumanista, cuyo deseo de convertir al cuerpo humano en objeto de su obsesión de perfeccionamiento tecnológico esconde una visión unilateral del ente como recurso. Sin embargo, los remanentes humanistas que persisten en la filosofía del pensador alemán nos llevan a concluir que una crítica en sus términos a dicho proyecto adolece de una dificultad para pensar nuestra condición de seres vivientes, de organismos imbricados en la red de lo viviente. Y esta concepción lo aleja –no sin razón– de la sensibilidad que, en tiempos como estos de crisis y devastación ecológica, hemos desarrollado acerca de nuestra pertenencia esencial e insoslayable a ese entramado vital.

De hecho, contrario a lo que podría parecer a primera vista, esa incomodidad que Heidegger manifiesta frente a nuestra condición corpórea y viviente no está del todo alejada de la que, paradójicamente, se trasluce también en el transhumanismo. Lo que se muestra aparentemente en el transhumanismo como una exaltación del cuerpo humano y como una ruptura con posturas dualistas y metafísicas no es, en realidad, sino una reedición menos evidente de la misma incomodidad tradicional que el humanismo experimenta frente al cuerpo (Hottois, 2016), ya que tanto afán por depurarlo de sus limitaciones, debilidades, en fin, salvarlo de su vulnerabilidad, no se deja leer en el fondo sino como expresión de un deseo ascético de aniquilarlo (Lecourt, 2011). Muy probablemente, las técnicas que el transhumanismo quiere poner en práctica para potenciar el cuerpo buscan, al revés de lo que parece, terminar con él, en la idea de que cuanto más perfecto sea, es decir, cuanto menos estorboso para el desarrollo de aquellas facultades que siempre se han promovido como las más propiamente humanas facultades cognitivas y mentales, mejor cuerpo será. La técnica es así vista como una manera de dejar de ser los hombres imperfectos que somos y de acercarnos a la posición de dioses invencibles, siendo precisamente nuestra mortalidad el rasgo que más claramente nos excluye de esa divina condición.

Referencias bibliográficas

Aho, K. (2010). *Heidegger's Neglect of the Body*. NY: SUNY.

Derrida, J. (1990). La main de Heidegger. En *Heidegger et la Question*, Paris: Flammarion, pp. 173–222.

_____. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.

Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder Editorial.

Ellul, J. (1980). *The Technological System*. NY: Continuum.

Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid: Alianza Editorial.

Han, B. Ch. (2017). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (2009). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (2007). El animal es pobre de mundo. En: *Conceptos fundamentales de metafísica*. Segunda parte, capítulo tercero, Madrid: Alianza Editorial, pp. 236 – 330.

_____. (1994). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, (pp. 9 – 37).

_____. (1992). Parmenides. En *Gesamtausgabe, Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, Band 54, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hottois, G. (2016). ¿El transhumanismo es un humanismo? Bogotá: Universidad El Bosque.

Lecourt, D. (2011). *Humain, posthumain*. Paris: PUF.

Morozov, E. (2015). *La locura del solucionismo tecnológico*, Bs. A.: Katz.

MENTE EXTENDIDA Y TRANSHUMANISMO: ¿QUÉ TAN HUMANA ES LA MENTE DE UN CYBORG?¹

Por
Ángel Rivera Novoa²

La tesis de la excepcionalidad humana señala que hay una discontinuidad ontológica entre el ser humano y otras especies, y que dicha discontinuidad va acompañada de cierta superioridad en relación con otras entidades. Esta tesis ha sido desacreditada, en parte, por las teorías evolutivas contemporáneas y por los desarrollos en inteligencia artificial. Desde un punto de vista evolutivo, el ser humano tiene un origen común con el resto de especies y sus características, al ser productos de la selección natural, son el resultado de mutaciones aleatorias que podrían ser compartidas por otras especies. A su vez, los desarrollos de la inteligencia artificial han mostrado que algunas de las capacidades “humanas” pueden ser replicadas y mejoradas en computadores, algoritmos, robots y otros tipos de dispositivos.

-
- 1 Este texto es producto del proyecto de investigación *Ser humano en la era de la técnica: El desafío filosófico del transhumanismo*, financiado por la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, con código FHCE – 014001 de la convocatoria 014. Versiones previas de este texto fueron presentadas en el Simposio “El ser humano en la era de la técnica”, en el marco del VII Congreso Colombiano de Filosofía, organizado por la Sociedad Colombiana de Filosofía y realizado en la Universidad Industrial de Santander en agosto de 2018 y en el “Coloquio de Filosofía Contemporánea: La cuestión de la técnica”, en la Universidad Libre de Colombia en mayo de 2019. Agradezco a los participantes de dichos eventos por todas sus críticas y aportes.
 - 2 Filósofo y Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente es Profesor Titular de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

Este descrédito de la tesis de la excepcionalidad ha alimentado la idea de que el ser humano no sólo debe repensarse, sino superarse. Ésta es la idea central del transhumanismo (o post-humanismo radical). El transhumanismo defiende que mediante desarrollos tecnológicos el ser humano podría llegar a ser algo distinto y superior. En los últimos años, se ha popularizado la idea del *cyborg*, esto es, la idea de una entidad que es una mezcla entre algo *cibernético* y un *organismo*. Las personas que se consideran un *cyborg* recurren a implantes tecnológicos en sus cuerpos que abrirían nuevas posibilidades de percepción, pues dichos implantes les permitirían agudizar su experiencia y llegar a campos perceptuales no imaginados.

La idea de un *cyborg* parece ser consistente con la tesis de la mente extendida, que fue introducida por Clark y Chalmers (1998), y que hoy en día es ampliamente discutida en filosofía de la mente y ciencias cognitivas. De acuerdo con esta tesis, los límites de la mente no se encuentran en nuestros cerebros. Tampoco en nuestro sistema nervioso y ni siquiera en nuestro cuerpo: los límites de la mente pueden extenderse hasta objetos del mundo. El uso de dispositivos tecnológicos es un buen ejemplo de cómo nuestras mentes pueden extenderse: un celular, por ejemplo, puede almacenar cúmulos de información y funcionalmente operar de la misma manera –o mejor– que nuestra memoria biológica. Los implantes tecnológicos de los *cyborgs* serían también un buen ejemplo de cómo nuestras mentes pueden extenderse en el mundo.

Defenderé que la tesis de la mente extendida no es un argumento a favor de la posibilidad del transhumanismo. Si la tesis es cierta, el que nuestra mente se extienda en el mundo no es algo que se da exclusivamente por las nuevas tecnologías, sino que es una característica que poseemos desde hace miles de años. La inscripción de signos en las cavernas sólo difiere en grado de los implantes tecnológicos de un *cyborg*. Argumentaré lo anterior mostrando que, aunque los *cyborgs* pueden obtener cierta información que un cuerpo humano normal puede no tener, esta diferencia no es cualitativa. El *qualia* de la experiencia humana tendría que variar radicalmente para que sea posible afirmar que el *cyborg* es algo distinto y superior. En últimas, quizás los seres humanos siempre hemos sido *cyborgs*.

Tres *Cyborgs* famosos:

Kevin Warwick es un ingeniero e investigador en inteligencia artificial y es conocido por instalarse en su propio cuerpo diversos dispositivos tecnológicos con el fin de investigar la posible relación entre la robótica, la computación y el sistema nervioso humano. El primer experimento que Warwick realizó consistió en la instalación, en uno de sus brazos, de un dispositivo electrónico que le permitía realizar acciones como encender y apagar luces, abrir puertas, así como activar diversos aparatos electrónicos como radios o televisores. Luego, Warwick se realizó una intervención quirúrgica en su sistema nervioso para activarse un dispositivo que le permitía enviar información a un computador. A través de este implante, Warwick pudo, desde la Universidad de Columbia en Nueva York, mover un brazo robótico que se encontraba en la Universidad de Reading en Inglaterra. Los movimientos de su propio brazo fueron replicados por el brazo artificial con exactitud. Más aún, Warwick logró obtener reacciones sensoriales táctiles en su propio brazo, como respuesta a estímulos dados en el brazo artificial. Kevin Warwick se califica a sí mismo como el primer *cyborg* de la historia (cf. Warwick, 2004, p. 1).

Neil Harbisson nació con un problema visual conocido como “monocromatismo”, que consiste en la imposibilidad de tener visión a color, de tal modo que la vista se limita a percibir todo en blanco y negro. Harbisson se instaló en su cabeza una antena bautizada “*eyeborg*”, que le permite convertir en ondas de sonido lo que originalmente son ondas de luz. Mediante este artefacto, Harbisson puede “escuchar los colores”. Harbisson, del mismo modo en que un niño que aprende el lenguaje aprende el nombre de los colores con estímulos visuales determinados, aprendió el nombre de los colores asociándolos a estímulos auditivos brindados por su antena. Además, Harbisson es capaz de identificar colores que un humano promedio es incapaz de percibir mediante la vista, debido a que su frecuencia los ubica en el espectro infrarrojo o infravioleta. Harbisson fue el primer *cyborg* reconocido por un gobierno oficialmente, al aceptar que su antena hace parte de su cuerpo.

Moon Ribas es una artista contemporánea que realiza performances que la han llevado, al igual que a Warwick y Harbisson, a implantar en su cuerpo dispositivos electrónicos que le permiten percibir fenómenos del mundo en su propio cuerpo que son imperceptibles para un humano promedio. Ribas comenzó instalándose un sensor de movimiento en su mano, de tal

modo que los movimientos a su alrededor se convertían en vibraciones que le permitían saber la velocidad y la aceleración de los movimientos en cuestión. Más adelante, Ribas se instaló los mismos detectores en modo de pendientes en sus oídos, lo cual le permitía obtener la información de su entorno y extender su percepción a 360° sin importar la ubicación de su cuerpo. Finalmente, Ribas desarrolló un software que le permite, a través de su sensor, estar conectada con los sismógrafos disponibles en línea. De esta manera, Ribas es capaz de, a través de vibraciones, conocer de primera mano los movimientos sísmicos presentados en cualquier parte del planeta, así como su ubicación.

Casos como los señalados nos presentan una imagen del presente que hasta hace pocos años parecía sólo hacer parte de los relatos de ciencia ficción. La pregunta que deseo abordar tiene que ver con la “humanidad” de estos *cyborgs*. ¿Debemos considerar a Warwick, Harbisson y Ribas individuos de nuestra misma especie? O, como ellos han sugerido de manera explícita, ¿debemos considerarlos como individuos que son humanos sólo en parte, pues realmente han traspasado la barrera de lo humano para convertirse en algo mejorado y superior, en contraste con nuestra humanidad limitada y pobre? Dice Warwick:

[Los] humanos serán capaces de evolucionar aprovechando la súper-inteligencia y las habilidades extra ofrecidas por las máquinas del futuro, uniéndose a ellas. Todo esto apunta al desarrollo de nuevas especies tecno-humanas, conocidas en el mundo de la ciencia ficción como “*cyborgs*”. Por supuesto, esto no quiere decir que todos tengan que convertirse en un *cyborg*. Si usted es feliz con su estado como humano entonces sea eso, usted puede mantenerse como es. Pero tenga cuidado –del mismo modo en que los humanos se separaron de nuestros primos chimpancés hace años, los *cyborgs* se separarán de los humanos. Aquellos que se mantengan como simples humanos se convertirán probablemente en sub-especies. Ellos, efectivamente, serán los chimpancés del futuro. (Warwick, 2004, p. 4)

Transhumanismo o post-humanismo radical:

Comprender el fenómeno del *cyborg*, así como responder a la pregunta de qué tan humano es verdaderamente un *cyborg*, inevitablemente implica un análisis teórico sobre lo que significa el predicado “humano”. Como lo señalé al comienzo de este texto, la vieja tesis de la excepcionalidad humana, de

acuerdo con la cual hay una ruptura y una superioridad ontológica fuerte entre los humanos y el resto del mundo, parece ser incompatible con los hallazgos biológicos y el desarrollo de la IA. Si se asume lo anterior, con todas sus consecuencias, pensar el predicado “humano” como un predicado “esencialista” no parece ser un camino esperanzador. Por el contrario, al analizar el predicado “humano” parece indispensable tener en cuenta que las fronteras de lo humano con el resto del mundo son difusas y que no hay algo así como una esencia humana. Ése es, en parte, el propósito del post-humanismo y de algunas de sus variantes, como el transhumanismo o post-humanismo radical.

Tamar Sharon, en su libro *Human Nature in an Age of Biotechnology* (2014), caracteriza lo que ella denomina un post-humanismo radical en contraste con un post-humanismo distópico. La visión distópica del post-humanismo es, según Sharon, una visión esencialista, pues separa radicalmente la naturaleza humana de las herramientas tecnológicas con las que el ser humano interactúa. Además, el post-humanismo distópico sería pesimista, ya que considera que el desarrollo tecnológico implica un detrimento de la naturaleza humana misma. De acuerdo con esta clase de post-humanismo, “el crecimiento ubicuo de la tecnología y el modo tecnológico de pensamiento alienan a los humanos de lo que ellos ‘realmente’ son” (Sharon, 2014, p. 83). Por su parte, el post-humanismo radical o transhumanismo no es ni pesimista sobre nuestra relación con la tecnología, ni tampoco es esencialista. En vez de minar las condiciones humanas de existencia, dice el post-humanista radical, la tecnología potencia tales condiciones. Además, no habría, de acuerdo con esta visión, un núcleo orgánico esencial a lo humano, de tal manera que trazar una separación entre lo natural y lo artificial carecería de sentido.

Albert Borgmann hace una diferencia entre modelos instrumentales y substantivos en la teorización de la tecnología. El modelo instrumental ve a la tecnología como una simple herramienta que es neutral valorativamente hablando: su valor no va más allá de su eficacia para alcanzar ciertos fines. El modelo substantivo, por su parte, concibe a la tecnología como algo que está cargado de valor y que, por eso mismo, es de naturaleza transformativa y puede alterar lo constitutivo de la existencia humana (cf. Borgmann, 1984). De acuerdo con Sharon, el pesimismo del post-humanismo distópico se debe a que siempre asume modelos teóricos instrumentalistas o substancialistas y, de acuerdo con la autora, ambos modelos implican un esencialismo fuerte. En el caso instrumentalista, las herramientas

tecnológicas que un *cyborg* implanta en su cuerpo tienen una naturaleza ontológica radicalmente diferente del organismo y, por esa razón, podrían tener efectos negativos para el ser humano. El modelo substancialista, por su parte, considera que la tecnología está ella misma cargada valorativamente y tiene una naturaleza transformadora, esto es, es independiente de los valores humanos mismos. El desarrollo tecnológico implicaría, según el modelo substancialista, un enfrentamiento entre lo humano y lo tecnológico. En el caso del *cyborg*, lo natural terminaría sucumbiendo ante los fines establecidos por lo tecnológico. De esta manera, según Sharon, si se asume un modelo instrumentalista o substancialista, inevitablemente caeremos en un post-humanismo distópico, que se ve claramente reflejado en un esencialismo y un pesimismo fuertes. El post-humanismo radical, en cambio, rechaza ambos modelos y, al hacerlo, se liberaría de cualquier clase de esencialismo y de todo tipo de pesimismo (Sharon, 2014, p. 86).

Según Sharon, el post-humanismo radical tiene sus raíces en Haraway y su manifiesto *cyborg* (cf. Haraway, 1991). Uno de los objetivos de Haraway es el de criticar las aproximaciones esencialistas y “organicistas” de las teorizaciones feministas de su tiempo que parecen defender una dicotomía entre lo orgánico y lo tecnológico. Según Haraway, sólo atacando el punto de partida que separa tajantemente lo orgánico de lo técnico, o lo natural de lo artificial, es posible derrumbar cualquier clase de esencialismo que, entre muchas otras cosas, implica discriminaciones de género, de raza, etc. (cf. Haraway, 1991, p. 157). Según Sharon, el manifiesto *cyborg* de Haraway intenta derrumbar cualquier instancia de la dicotomía naturaleza/cultura, lo que implicaría una visión positiva de la tecnología, pues se estarían rechazando los modelos instrumentalista y substancialista.³

Sharon señala que otra manera de trazar la diferencia entre post-humanistas distópicos y post-humanistas radicales es por medio de la diferencia entre concebir la prótesis (*prostheticity*) como suplementaria o como originaria. La prótesis, concebida como suplementaria, ve los injertos tecnológicos en el cuerpo de los *cyborgs* como añadiduras que facilitan o reemplazan acciones motoras o cognitivas. En tales casos, el dispositivo de Warwick, el *eyeborg* de Harbisson y los pendientes de Ribas son elementos que

3 En una línea similar, Rosi Braidotti sostiene que el escepticismo que genera el uso de las nuevas tecnologías es sólo el reflejo de un deseo nostálgico de un pasado que ya no puede responder a las nuevas y actuales condiciones del presente. Tal escepticismo, justamente, está anclado en la concepción de un organismo “incontaminado” de lo tecnológico (cf. Braidotti, 2003).

simplemente se adhieren a sus cuerpos con el objetivo de obtener cierta información del mundo o realizar algún tipo de acción. Por su parte, la concepción de la prótesis como originaria ve tales elementos no como simples añadiduras externas, sino como partes constitutivas del cuerpo de los *cyborgs* y como elementos integrales de su organización cognitiva. En este caso, los dispositivos tecnológicos no son elementos diferentes del organismo y, concebida así la prótesis, naturaleza y tecnología resultarían elementos indiferenciables.⁴ El post-humanismo distópico cree que las prótesis de los *cyborgs* deben concebirse como suplementos del organismo, lo que dejaría un residuo esencialista en su concepción. El post-humanista radical concibe las prótesis de los *cyborgs* como originarias y no como simples suplementos del organismo, lo que le permitiría dejar de lado todo esencialismo (cf. Sharon, 2014, pp. 97-98).

Analizar el concepto de *cyborg* de una manera tal que extralimite los límites de lo humano supondría entonces asumir el transhumanismo o post-humanismo radical. Si es verdad que el post-humanismo distópico tiene implicaciones esencialistas acerca del predicado “humano”, entonces todo implante tecnológico será visto de manera pesimista y como una simple añadidura al organismo; por tanto, desde esta perspectiva, el *cyborg* sería tan humano como cualquiera de nosotros. En cambio, el post-humanismo radical vería a los dispositivos tecnológicos como potenciadores de muchas de las capacidades humanas de tal forma que la frontera entre lo natural y lo artificial desaparecería. La eliminación de dicha frontera es lo que permitiría decir que el *cyborg* va más allá de lo humano.

¿Cómo debe concebirse la “mente” del *cyborg*? Un post-humanista distópico tendría que decir que la mente, al igual que el cuerpo, es independiente de los diversos dispositivos tecnológicos del *cyborg*. Los elementos externos quizás puedan influir negativamente en la cognición humana, pero ésta resultará siempre separable de lo no-orgánico. El transhumanista, por su parte, dirá que la mente y la cognición del *cyborg*, al igual que el cuerpo, no son separables del dispositivo tecnológico, sino que éstos constituyen una

4 Esta diferencia descansa, según Sharon, en dos criterios: 1) el grado de delimitación que puede llegar a tener el organismo que está en relación con lo tecnológico antes de su encuentro y 2) el grado de poder transformativo atribuido a las tecnologías sobre el organismo en cuestión. La concepción de la prótesis como suplementaria atribuye un alto grado de delimitación y de poder transformador a la tecnología, mientras que la concepción de la prótesis como originaria sólo sostiene que hay un alto grado en lo segundo, pero no en lo primero (cf. Sharon, 2014, p. 98).

misma unidad. Sigo la siguiente intuición de Harari acerca de la relación entre la mente, la tecnología y el predicado “humano”:

[C]uando la tecnología nos permita remodelar la mente humana, *homo sapiens* desaparecerá, la historia humana llegará a su fin y se iniciará un tipo de proceso completamente nuevo, que la gente como el lector o como yo no podemos imaginar. (Harari, 2016, p. 59)

Una vez transformada la mente, podremos decir que el ser humano se ha convertido en otra cosa. El problema es saber entonces si los *cyborgs* han transformado su mente y su cognición y, podríamos decir, son algo más que humanos. Deseo a continuación realizar un análisis acerca de la mente *cyborg* a partir de la tesis de la mente extendida, de acuerdo con la cual la mente no se reduce necesariamente a procesos internos y neuronales, sino que ésta puede extenderse a objetos materiales externos como los dispositivos tecnológicos. Además, el que la mente pueda extenderse en objetos materiales facilitaría el éxito de ciertas operaciones mentales o cognitivas. Esta tesis parece atractiva para comprender la cognición *cyborg*, ya que de entrada rechaza la división entre lo orgánico y lo tecnológico.

Mente extendida y *Cyborgs*:

En su artículo “The Extended Mind” (1998), Clark y Chalmers comienzan preguntándose dónde termina nuestra mente y dónde comienza el resto del mundo. Ante dicha pregunta, dicen los autores, hay dos respuestas tradicionales. Por un lado, se señala a la piel como el límite de la mente. Lo que está fuera de nuestros cuerpos, bajo esta perspectiva, simplemente no será parte de nuestra mente. La segunda respuesta está inspirada en autores como Putnam, Kripke o Burge, y señala que los significados de nuestras expresiones no están en nuestras cabezas y, así mismo, el contenido de nuestros estados mentales en general también podría ser externo. Clark y Chalmers se proponen responder a la pregunta desde una nueva dirección: el externalismo activo, el cual asigna un rol activo a los elementos del entorno como constitutivos de procesos cognitivos (cf. Clark & Chalmers, 1998, p. 7).

Clark y Chalmers proponen algunos ejemplos sencillos que muestran el rol activo que pueden tener los objetos externos en nuestros procesos cognitivos. El primero de tales ejemplos es el del juego de *Tetris* pensado de tres maneras diferentes. En el primer escenario, estamos frente a una

pantalla que nos muestra el juego y se nos pide que digamos cómo las piezas que van cayendo se ajustan a lo que hay en la parte inferior de la pantalla; sin embargo, en este escenario, nosotros no tenemos la posibilidad de rotar físicamente las figuras, sino que sólo podemos hacerlo mentalmente. En un segundo escenario (podemos llamarlo ‘el escenario habitual’), tenemos un control que nos permite, al presionar un botón, rotar físicamente las figuras en la pantalla a una velocidad tal que nos permita identificar o reconocer rápidamente cuándo las figuras pueden encajar. En un tercer escenario (podemos llamarlo ‘el escenario *cyborg*’), nos instalan un dispositivo electrónico en el sistema nervioso (como el de Warwick), que sirve para rotar físicamente la figura en la pantalla, sin que se deba presionar algún botón como en el escenario tradicional. Clark y Chalmers afirman que los tres casos son más similares de lo que en principio podría parecer y que en todos ellos hay procesos cognitivos involucrados. El caso *cyborg* se parece al primer escenario (donde no se presiona ningún botón), pero también al segundo (donde hay una rotación física de las figuras del juego). Pero en los tres casos se logra el reconocimiento de cuándo las figuras pueden encajar. ¿Por qué llamar a unos casos cognitivos pero a otros no a pesar de que los tres logran el reconocimiento demandado en primer lugar? El uso de objetos materiales externos integrados en los procesos cognitivos es más común de lo que se cree, según Clark y Chalmers. Realizar acciones como multiplicar grandes cantidades en un papel, usar las fichas del *Scrabble* para formar palabras o utilizar instrumentos como el compás náutico son procesos cognitivos que se extienden en objetos diferentes al cuerpo, pero que son esenciales para la cognición (cf. Clark & Chalmers, 1998, pp. 7-8).

Esto no quiere decir que toda interacción con objetos del mundo sean casos de cognición extendida. Clark y Chalmers hacen una diferencia entre “acciones epistémicas” y “acciones pragmáticas”. Las últimas únicamente permiten lograr fines preestablecidos por quienes realizan las acciones. Pero las “acciones *epistémicas* alteran el mundo de tal forma que ayudan y aumentan procesos cognitivos tales como el reconocimiento o la búsqueda” (Clark & Chalmers, 1998, p. 8). Así, las acciones cognitivas son aquellas que nos permiten obtener cierta información del mundo y los mecanismos que permiten lograr esto son mecanismos cognitivos. Cuando un elemento externo facilita tales acciones, dicho elemento hará parte del procesamiento cognitivo en juego. De esta manera, el dispositivo instalado en el sistema neuronal de Warwick, que le permite obtener información táctil de un brazo que está a kilómetros de distancia, el *eyeborg* de Harbisson, que le permite reconocer colores, o los pendientes de Ribas, que miden la velocidad de los

movimientos a su alrededor o miden los movimientos sísmicos, son todos ellos elementos integrados en procesos cognitivos. En tales casos, dirían Clark y Chalmers, la cognición se ha extendido en elementos tecnológicos y éstos no son simplemente añadiduras a la cognición.

Es importante señalar que, para Clark y Chalmers, el que los procesos cognitivos se extiendan en el mundo implica que hay un acoplamiento e integración entre el organismo humano y los objetos externos, de tal modo que todos los elementos del acoplamiento juegan un rol activo en la cognición. Ahora bien, ¿cómo sabemos que un elemento externo juega un rol activo en los procesos cognitivos? Clark y Chalmers proponen el siguiente criterio:

Si, al enfrentarnos a alguna tarea, una parte del mundo funciona como un proceso que, *si fuera realizado en la cabeza*, no tendríamos reparo en reconocerlo como parte del proceso cognitivo, entonces (así lo sostenemos) esa parte del mundo *es* parte del proceso cognitivo. (Clark & Chalmers, 1998, p. 8)

En los casos del juego de *Tetris* este criterio se ve claramente aplicado. En el caso tradicional (donde usamos un control para rotar físicamente las figuras) así como en el caso *cyborg* (donde el dispositivo tecnológico instalado nos permite rotar físicamente las imágenes), podemos decir que el control y el dispositivo hacen parte del circuito o sistema cognitivo acoplado, ya que calificaríamos como cognitivo el mismo proceso si fuera realizado exclusivamente en la cabeza (que es lo que pasa en el primer caso). Entonces, esas partes del mundo (control remoto y dispositivo) harán parte del proceso cognitivo, bajo el criterio de Clark y Chalmers. Lo mismo ocurre con el papel y el lápiz en una multiplicación o con la organización de palabras en el juego de *Scrabble*. Si multiplicar y armar palabras “mentalmente” son procesos cognitivos, entonces el papel y el lápiz harán parte del proceso cognitivo de multiplicar, y el mover fichas y reorganizarlas lo será del proceso cognitivo de construir palabras.

Una objeción a la externalización de los procesos cognitivos es el carácter removible de los dispositivos en cuestión. Si se acepta que el *cyborg* configura un sistema acoplado entre su organismo y los recursos tecnológicos como el *eyeborg*, el problema es que el *eyeborg* puede ser fácilmente desacoplado del sistema. El organismo, por su parte, parece estar equipado de los elementos suficientes para realizar una serie de acciones y operaciones cognitivas al

margen de los elementos materiales externos. Lo que descansa detrás de este argumento es que el acoplamiento del sistema, en el caso de los *cyborgs*, es puramente accidental. Si bien los dispositivos tecnológicos integrados a los cuerpos facilitan ciertas tareas, dicho acoplamiento es contingente. El sistema cognitivo podría seguir funcionando a pesar de que se eliminaran los elementos integrados.⁵ Pero la contingencia no debería ser, según Clark y Chalmers, un criterio suficiente para desacreditar el externalismo de la cognición. Si el dispositivo tecnológico de Warwick se daña, en efecto, el circuito cognitivo generado puede entorpecerse. Pero sucede lo mismo si un fuerte golpe en nuestra cabeza nos produce un daño cerebral. Las partes de nuestro cuerpo son tan “removibles” como los dispositivos tecnológicos. Lo que parece estar detrás de la objeción es el hecho de que los elementos de un sistema acoplado sean *confiables*. Harbisson confía en su *eyeborg* para reconocer colores mediante el sonido en mayor grado que una persona con Alzheimer confía en su memoria biológica. Por tanto, que un elemento sea “removible” no lo descarta como integrante de un sistema cognitivo. Lo que descarta a algo, tecnológico u orgánico, como parte de un sistema acoplado es su poca confiabilidad (Clark & Chalmers, 1998, pp. 10-11).

Si la tesis de la mente extendida, al menos aplicada a los procesos cognitivos que están involucrados en la realización de acciones epistémicas es verdadera, entonces en principio parece haber buenas razones para creer en la tesis del transhumanismo o post-humanismo radical.⁶ En efecto, bajo la perspectiva de Clark y Chalmers, no hay una frontera claramente establecida entre lo orgánico y lo tecnológico, razón por la cual el esencialismo parece no tener ya ningún lugar. Así mismo, la prótesis podría concebirse como originaria y no simplemente como un suplemento de las operaciones cognitivas. Los dispositivos instalados en el cuerpo de un *cyborg* no serán simples instrumentos que ayudan a mejorar o reemplazar operaciones cognitivas, sino que permiten la emergencia de sistemas cognitivos acoplados. Clark y Chalmers exponen lo anterior en los siguientes términos:

5 Este argumento parece suponer visiones instrumentales de la tecnología que, como señalé en la sección anterior, implica según Sharon visiones esencialistas.

6 La tesis de la mente extendida no es sólo defendida por Clark y Chalmers en el nivel de los procesos cognitivos. Su argumentación también se aplica en el caso de las creencias disposicionales. Según ellos, nuestras creencias, cuando están en un nivel no-consciente (esto es, cuando no pensamos en ellas), pueden estar consignadas en artefactos externos a nuestro cuerpo. Incluso, según los autores, la cognición social extendida también es posible y, de la misma manera, nuestra noción de “yo” también puede ir más allá del límite de nuestros cuerpos (cf. Clark & Chalmers, 1998, pp. 12-18).

En tales casos el cerebro se desarrolla en una forma que se complementa con las estructuras externas, y aprende a jugar su rol como un sistema unificado y densamente acoplado. Una vez reconocemos ese rol crucial del ambiente al constreñir la evolución y el desarrollo de la cognición, vemos que la cognición extendida es un proceso cognitivo central, no un complemento extra. (Clark & Chalmers, 1998, p. 12)

¿Pero estas consideraciones pueden permitirnos concluir que estamos en las puertas de un nuevo eslabón de la evolución? ¿Es posible inferir, a partir de lo dicho, que el *cyborg* es algo más que un simple humano? Parte de las razones que llevan a responder afirmativamente a estas preguntas tiene que ver con el hecho de que las herramientas y dispositivos instalados en el cuerpo de un *cyborg* son productos de desarrollos tecnológicos no vistos antes en la historia de la humanidad. Sin embargo, es posible considerar que tales desarrollos, impresionantes para nosotros, sólo difieren en grado de herramientas técnicas que en el pasado los seres humanos usamos también para desarrollar tareas cognitivas. Clark y Chalmers señalan que el lenguaje, tanto escrito como oral, es uno de los mejores ejemplos de cómo opera la extensión de los procesos cognitivos (cf. Clark & Chalmers, 1998, pp. 11-12). Sin embargo, el lenguaje, si se concibe como instancia de la cognición extendida, no necesita de herramientas tecnológicas como las de los *cyborgs* para su funcionamiento (aunque podría utilizarlas). Así, el hecho de que nuestra mente pueda extenderse en dispositivos tecnológicos como en el caso de los *cyborgs* no parecería una razón suficiente para decir que nos encontramos en un nuevo estadio evolutivo, pues la capacidad de extender nuestra cognición puede ser una propiedad de la que gozamos desde hace cientos de miles de años. Andy Clark señala lo anterior de la siguiente manera:

Ciertamente, no pienso que esta tendencia hacia la hibridación cognitiva es un desarrollo moderno, Más bien, es un aspecto de nuestra humanidad, el cual es un aspecto tan básico y tan antiguo como el uso del habla, que ha extendido su territorio desde entonces. (Clark, 2004, pp. 3-4)

Para Andy Clark, el *cyborg* es quizás tan viejo como el ser humano mismo y en su naturaleza se revela la misma naturaleza humana. Las primeras inscripciones jeroglíficas en las cavernas, los lentes que uso para leer un texto o el *eyeborg* de Harbisson sólo difieren en grado de complejidad, mas no hay saltos cualitativos que nos permitan decir que a través del *cyborg* dimos ya un

paso evolutivo adicional. Al contrario, el uso de herramientas por parte de los primeros humanos (su lenguaje, por ejemplo), los constituye a ellos como los primeros *cyborgs* de la historia. Si la tesis de la mente extendida es cierta, ésta entonces no habla a favor de una brecha entre el humano y el *cyborg*; más bien, lo que sucede es que siempre hemos sido *cyborgs*.

Una crítica a esta postura puede formularse del siguiente modo: si bien es cierto que los seres humanos siempre han extendido su cognición y, por tanto, siempre han hecho uso de herramientas y objetos externos para optimizar sus procesos cognitivos, de tal manera funcionan como sistemas densamente acoplados, los nuevos desarrollos tecnológicos nos llevan aun así a un estadio superior, esto es, extienden las mentes de los organismos como nunca antes, lo que supone un salto cualitativo. Lo anterior podría sostenerse si se tiene en cuenta que dispositivos como el de Warwick, el *eyeborg* de Harbisson o los pendientes de Ribas no sólo optimizan procesos cognitivos como la percepción, sino que los llevan a lugares de la experiencia a los que ningún ser humano promedio puede acceder. A menos que alguno de los que lea este texto sea un *cyborg* de última generación, ninguno de nosotros puede, de manera inmediata, obtener información táctil de un objeto ubicado en el Reino Unido, ni escuchar colores, ni saber a través de vibraciones en el cuerpo si hay un terremoto en Tailandia. Este acceso a nuevos lugares de la experiencia es lo que parece marcar la diferencia. McLuhan y Fiore expresan esta objeción con las siguientes palabras:

La extensión de cualquiera de nuestros sentidos [...] altera la forma en que pensamos y actuamos; la forma en la que percibimos el mundo. Cuando esos índices cambian, los humanos cambian. (McLuhan & Fiore, 2001, p. 41)

Sin embargo, ¿realmente esto significa una diferencia cualitativa entre a la experiencia del *cyborg* moderno y un ser humano promedio? Thomas Nagel, en su intento por criticar el fisicalismo, nos puede dar pistas al respecto. Nagel propone el reto de imaginar cómo un murciélago podría experimentar el mundo. A grandes rasgos, Nagel señala que, dado el carácter subjetivo de la experiencia, las ciencias naturales no podrán responder completamente a la pregunta de cómo un murciélago percibe el mundo. Las ciencias naturales nos dicen cómo es y cómo funciona la estructura perceptual del murciélago (su ecolocalización, su capacidad para emitir sonidos inaudibles para el ser humano cuyas reverberaciones le permiten moverse en el espacio siendo prácticamente ciegos, etc.). Sin

embargo, la ciencia natural, aunque completa, no nos podrá decir qué es ser como un murciélago. Esto se debe a la asimetría existente entre el punto de vista de primera persona de la experiencia subjetiva y el punto de vista de tercera persona de la ciencia natural. Lo que me interesa resaltar, sin embargo, es lo siguiente:

A menudo podemos adoptar un punto de vista que no es el nuestro, por lo que la comprensión de esos hechos no se limita al caso propio. Hay un sentido en el que los hechos fenomenológicos son perfectamente objetivos: una persona puede saber o decir cuál es la cualidad de la experiencia de otra. Sin embargo, estos hechos son subjetivos en el sentido de que incluso esa atribución objetiva de la experiencia sólo es posible para alguien que sea suficientemente similar al objeto de la atribución como para poder adoptar su punto de vista [...]. Entre más diferente de uno sea el otro sujeto de experiencia, menos éxito puede esperarse en esa tarea. (Nagel, 2003, pp. 52-53)

Esto explica por qué es para nosotros tan difícil adoptar el punto de vista del murciélago, pero en cambio no tenemos mayor inconveniente a la hora de atribuir cierto tipo de experiencia consciente a sujetos similares. El punto es saber si el *cyborg* moderno es un caso análogo al del murciélago o si, por el contrario, es más cercano a nosotros de lo que en principio podría parecer. Sostengo lo segundo. Por más extraño que nos parezcan Warwick, Harbisson o Ribas, podemos comprender sin mayor inconveniente qué es una experiencia táctil en nuestra mano, qué es escuchar un sonido o qué es una vibración en nuestro cuerpo. De hecho, un dispositivo electrónico como un celular puede, por medio de una aplicación, convertir los colores en ondas de sonido y podríamos aprender a identificar dichos colores a través del sonido. Por lo tanto, aunque las nuevas herramientas tecnológicas puedan hacer que lleguemos a lugares de la experiencia de modos inimaginados, el *qualia* experiencial mediante el cual se obtiene nueva información sobre el mundo es perfectamente comprensible para nosotros. De acuerdo con Harari, como lo señalé anteriormente, en el momento en el que el humano pase a ser otra cosa, esos nuevos seres serán completamente incomprensibles para nosotros. O, en términos de Warwick, seremos como unos chimpancés a sus ojos. Éste, sin embargo, no parece ser el caso aún. Si bien la tesis de la mente extendida nos habla a favor de una hibridación entre lo orgánico y lo externo, esto no es suficiente para proclamar que ya estamos en un nuevo estadio evolutivo de nuestra historia.

Referencias

Borgmann, A. (1984). *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*. Chicago: University of Chicago.

Braidotti, R. (2003). Cyberfeminism with a Difference. En M. Peters, M. Olssen, & C. Lankshear (Eds.), *Futures of Critical Theory: Dreams of a Difference* (pp. 239-259). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Clark, A. (2004). *Natural-born cyborgs: minds, technologies, and the future of human intelligence*. New York: Oxford Univ. Press.

Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58(1), 7-19.

Harari, Y. N. (2016). *Homo deus: Breve historia del mañana*. Colombia: Penguin Random House Grupo Editorial S.A.S.

Haraway, D. (1991). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. En *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (pp. 149-181). New York: Routledge.

McLuhan, M., & Fiore, Q. (2001). *The medium is the message: an inventory of effects*. Berkeley, CA: Gingko Press.

Nagel, T. (2003). ¿Cómo es ser un muerciélago? En M. Ezcurdia & O. Hansberg (Eds.), *La naturaleza de la experiencia. Volumen I: Sensaciones* (pp. 45-63). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Sharon, T. (2014). *Human nature in an age of biotechnology: the case for mediated posthumanism*. Dordrecht: Springer.

Warwick, K. (2004). *I, cyborg* (1st Illinois pbk). Urbana: University of Illinois Press.

IMPLANTES TECNOLÓGICOS Y EXPERIENCIA DEL CUERPO PROPIO. UN ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO

Por
José Luis Luna Bravo¹

There is no way I want to stay a mere human.
Kevin Warwick²

Imaginemos una conciencia [...], por ejemplo la mía, que estuviese en una determinada relación con una locomotora, de tal manera que al ser ésta provista de agua, la conciencia experimentase la agradable sensación que llamamos saciedad; al ser calentada la sensación de calor, etcétera. Está claro que la locomotora no se convertiría en el 'cuerpo' [Leib] de dicha conciencia en virtud de la existencia de tales relaciones.
E. Husserl (2014b, p. 132)

No hay nada más cercano y al tiempo más enigmático que la experiencia que tenemos del cuerpo propio. En principio el enigma radica en el hecho

-
- 1 Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania, bajo la dirección del Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Husserl-Archiv Freiburg). Magíster en Filosofía Latinoamericana y Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana por la Universidad Santo Tomás, Bogotá. Actualmente se encuentra vinculado a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá y al Colegio Andino – Deutsche Schule, Bogotá.
Correo electrónico institucional: jluna@usbog.edu.co; jluna@colegioandino.edu.co
Correo electrónico personal: joseluislunabravo@gmail.com
 - 2 Ver University of Reading (s.f.). [No hay manera de que quiera seguir siendo un simple humano].

de que nuestro cuerpo, siendo una cosa natural, no lo experimentamos como una mera cosa. Esta peculiaridad de la cosa cuerpo, posibilita que lo constituyamos como «cuerpo propio» al tiempo que lo aprehendemos como cuerpo extraño, pues toda percepción que tenemos de él se da en cierto sentido como «fuera» de nosotros, como una cosa externa, extraña. Decimos también «cuerpo propio» por oposición a los otros cuerpos que podemos percibir, pero que se presentan como ajenos, extraños. Ahora bien, al hablar de *propiedad* por oposición a lo *ajeno*, se señala desde el principio una suerte de distinción originaria entre un alguien quien es propietario y un algo que es propiedad. Esta distinción inicial nos pone frente a la ya clásica distinción de los dos términos alemanes para referirse al cuerpo, a saber: *Leib* y *Körper*. En términos generales, *Körper* alude al cuerpo en tanto «cosa material», mientras que *Leib* se refiere al «cuerpo viviente y vivido». Una cosa es la materialidad de aquello que denominamos brazos, uno izquierdo y otro derecho, otra cosa es la vivencia de las extremidades, por ejemplo, ser diestro o zurdo. Tematizar el enigma de la experiencia del cuerpo propio implica, entonces, explicitar los vínculos que se establecen entre las dos dimensiones de esta distinción inicial.

Por si no fuera ya lo suficientemente espinosa esta relación, que va desde dualismos radicales a monismos reduccionistas, el enigma del cuerpo propio en lugar de irse aclarando tiende a agudizarse, toda vez que la experiencia que tenemos de él parece hacerse cada vez más compleja. El desarrollo de nuevas y cada vez más radicales modificaciones corporales basadas en avances tecnológicos trae al centro del escenario, con nueva radicalidad, una doble sombra que acecha la relación entre el cuerpo viviente/vivido y el cuerpo material: por un lado, la idea de un *Leib* que pretenda prescindir de su relación con la materialidad del cuerpo, a tal punto que podamos depositar en un dispositivo tecnológico una suerte de conciencia y de hecho cambiar el dispositivo a discreción sin afectarla esencialmente, y por otro lado, la idea de un *Körper* autónomo, es decir, reducir la idea de cuerpo a las relaciones causales físico-químicas que se establecen consigo mismo y con el medio.

Sin embargo, si la idea de *propiedad* en la experiencia del cuerpo propio no se trata de *tener* un cuerpo en calidad de objeto, es decir, un *Leib* en un *Körper* como si estuviera allí depositado o contenido, sino que cuerpo propio alude a *ser* un cuerpo, esto es, un *Leibkörper*, la doble sombra antes mencionada deja de amenazar con la misma fuerza y nos invita más bien

a repensar los vínculos entre estas dos dimensiones, ahora a la luz de los nuevos avances tecnológicos.

Ahora bien, para hablar de las implicaciones de los desarrollos tecnológicos en el cuerpo del viviente humano, tendríamos que distinguir por lo menos tres niveles: el primero se refiere a aquellos desarrollos tecnológicos mediante los cuales podemos realizar operaciones a distancia, que van desde una conversación por Skype, pasando por la reparación de un automóvil por medio de una computadora sin tener si quiera que abrir el capó, hasta realizar delicadas cirugías a distancia u operar un auto explorador en Marte. El segundo nivel se refiere propiamente al implante de dispositivos tecnológicos en el cuerpo que modifican, amplían, perfeccionan o corrigen el modo en el que el cuerpo percibe el mundo o trata con él, por ejemplo, la incorporación de dispositivos tecnológicos como chips de identificación, exoesqueletos, lentes de visión aumentada y grabación o interfaces del cerebro con otros dispositivos electrónicos. Finalmente, el nivel más profundo se refiere a las modificaciones genéticas que podrían alterar la constitución corporal desde la configuración misma del cuerpo del recién nacido. Cada nivel plantea preguntas fundamentales sobre la constitución del cuerpo propio en la era de la técnica, al tiempo que cada uno exige análisis diferentes.

Para nuestro caso, nos detendremos en el segundo nivel, en el que se modifica el alcance de nuestras percepciones, es decir, de nuestras vivencias corporales, pero alterando directamente el cuerpo material. Estos casos, que han dejado de ser un experimento mental para ser una realidad, nos ponen frente a la pregunta por si las modificaciones tecnológicas insertadas hacen parte o no del cuerpo, tanto del material como del viviente/vivido, y qué consecuencias tendría cada alternativa. Es decir, ¿en qué sentido cabe hablar de cuerpo propio en los casos de modificaciones corporales basadas en dispositivos tecnológicos? En torno a esta cuestión, no es posible dar una respuesta general, pues, incluso al interior de este segundo nivel, cada caso requiere una aproximación especial. Para evitar generalizaciones, iremos explorando de la mano de diversos ejemplos, que van incrementando en complejidad, las variables más relevantes de la experiencia del cuerpo propio.

Tomemos como ejemplo base la adherencia de un tercer brazo robótico. En su versión más básica, el brazo puede estar simplemente anclado a la cintura de la persona, por ejemplo, de un soldado, que se sirve de él como

un mecanismo estabilizador el cual le permite afianzar el arma que va a disparar³. En este caso, el tercer brazo aumenta el sentido de precisión a la hora de ejecutar una actividad. La pregunta es, entonces: ¿se experimenta este tercer brazo como cuerpo propio?

Según Pablo Posada Varela, un aspecto “fundamental a la hora de pensar la adherencia de dispositivos tecnológicos al organismo, no es otro que la diferencia, esencial en todo ser vivo, entre un adentro y un afuera” (Posada Varela, 2018, p. 46). El adentro más evidente del ser humano sería el visceral, que corresponde al cuerpo material, cuya frontera con el afuera estaría dado por la presencia de la piel. Esta frontera no es jamás impermeable, sino que más bien regula las relaciones con el afuera. Tanto una exposición desmesurada como un bloqueo total de esta frontera implicarían la muerte. Ahora bien, el viviente animal tiene la facultad de desplazarse, y con ello desplaza consigo su “adentro”, pero no solo el visceral, pues con él se desplaza también el “*punto cero de orientación en el aquí y ahora* desde los cuales el sujeto organiza su mundo” (Illescas Nájera, 2014, p. 15). Con ello, se devela otro tipo de interioridad (y por tanto de exterioridad), una interioridad que bien podríamos llamar, en el marco de la tradición fenomenológica, *trascendental* (Posada Varela, 2018, p. 49); se trata de la interioridad del cuerpo viviente. Tenemos así una doble relación: un adentro-afuera que corresponde al *Körper*, el adentro visceral y el afuera del medio ambiente y un adentro-afuera del *Leib*, el interior trascendental y su mundo propio (*Heimwelt*). En este sentido se podría afirmar que la interioridad trascendental es un “adentro” no espacial, sino espacializante (Cf. Posada Varela, 2018, p. 56), es el punto cero de orientación que define el aquí y ahora en cada caso. En esta doble relación tiene lugar una dependencia mutua entre lo trascendental y lo visceral, dependencia que, empero, no significa coincidencia. No es, sin embargo, una dependencia de causalidad, que sí tiene lugar por ejemplo en la relación entre los campos sensoriales y la materialidad del cuerpo. Husserl utiliza el concepto de ubiesthesias (Cf. Husserl, 2014a, p. 184) para referirse a este tipo de sensaciones localizadas. Para indicar la relación entre la *physis* corporal y el cuerpo viviente, Husserl habla de una relación de fundación (Cf. Husserl, 2014b, p. 28) en la que la materialidad posibilita, no causa, el despliegue de la interioridad constitutiva de mundo. En este sentido, entiende Waldenfels que Husserl hable del cuerpo como “sitio de intercambio y conexión entre el sentido y la causalidad natural” (Waldenfels, 2015, p. 62 Citando Hua V, 289).

3 Ver García Domínguez (11 de junio de 2018).

Dada esta dependencia de la interioridad trascendental y visceral, la inclusión de dispositivos en el cuerpo afecta los vínculos creados con el medio y, con ello, los modos de espacialización. En el caso del soldado, podría decirse que el cuerpo material se amplía con la adición de un tercer brazo, toda vez que esto modifica en cierto sentido el modo en que se despliega su interioridad trascendental. Al respecto, afirma Husserl que “una HERRAMIENTA es una ampliación del cuerpo [*Leib*], en efecto, cuando está ‘en uso’. Es una ampliación del cuerpo como sede de sensaciones” (Husserl, 2014b, p. 17). El tercer brazo, al igual que el bastón para el invidente, se convierte en sede de sensaciones al permitirle ampliar el sentido de la precisión en este caso particular. Aquí tienen lugar sensaciones que sin el instrumento no ocurrirían. Sin embargo, tan pronto el soldado deja de apuntar, aun cuando el tercer brazo siga anclado a su cintura, ya no hace parte de su cuerpo y se convierte en un mero accesorio perfectamente intercambiable por cualquier otro.

Llevemos nuestro ejemplo al siguiente nivel. El tercer brazo ya no está simplemente anclado a una parte del cuerpo, sino que el brazo se une, por ejemplo, al hombro de la persona y a través de un software el brazo responde de forma automática a los gestos de quien lo lleva por medio de sensores. Sea este el caso de un músico, un baterista, que tiene la posibilidad de ampliar la gama de movimientos que puede llevar a cabo con su instrumento⁴. ¿Qué ha variado respecto al ejemplo anterior? En este caso tiene lugar no solo una ampliación del cuerpo como sede de sensaciones, sino además “en tanto que ÓRGANO DE LA VOLUNTAD” (Husserl, 2014b, p. 17). El despliegue de la interioridad trascendental se lleva a cabo por movimientos libres cada vez que el músico desee cambiar de plato o bombo según el ritmo que esté marcando. Ya no es solo tener el tercer brazo, sino tener la capacidad de moverlo según un interés específico (podría decirse lo mismo del bastón del invidente). El brazo anclado a la cintura del soldado no se mueve por la voluntad del sujeto, aunque él es libre de apoyarse en éste o de no hacerlo. El caso del baterista implica que el mismo miembro incorporado obedece a la voluntad del sujeto, ampliando las posibilidades de despliegue de su interioridad trascendental. El tercer brazo ya no es solo un lugar de sensaciones localizadas, sino, además, órgano de su voluntad.

Si bien es posible introducir muchos más matices, llevemos nuestro ejemplo a su punto más álgido. Supongamos ahora que se instala directamente en

4 Ver Georgia Institute of Technology (18 de febrero de 2016).

el sistema nervioso un dispositivo que permite controlar el tercer brazo sin que éste necesariamente se encuentre anclado en forma alguna a nuestro cuerpo, es decir, que se pueda operar un tercer brazo a distancia solo a través de los impulsos emitidos por el sistema nervioso. Supongamos que no solo se puede controlar el tercer brazo, sino que además se puedan identificar las sensaciones táctiles de éste. En esta línea, los dos casos más conocidos son el brazo biónico Luke⁵ y el así llamado Proyecto Cyborg de Kevin Warwick⁶.

A primera vista, pudiéramos sostener la misma hipótesis de los dos primeros casos, a saber, que mientras el brazo esté en uso es una ampliación del cuerpo viviente en tanto sede de sensaciones y órgano de la voluntad. Sin embargo, estos casos requieren una mayor atención, pues entran en juego otras variables que hacen más complejo el análisis.

Lo primero que salta a la vista es que este brazo biónico es sujeto de sensaciones localizables, en términos husserlianos de ubiestesias táctiles; es decir, que a través del tercer brazo no solo hacemos cosas, sino que además sentimos, en el sentido más restringido de la palabra. Sin embargo, queda abierta la pregunta de si el tercer brazo al “*al sentir las cosas, se siente a sí mismo*” (Illescas Nájera, 2014, p. 19), o si al tocarse a sí mismo tiene lugar esa duplicación de ubiestesias que se da cuando, por ejemplo, tocamos una mano con la otra.

Pero si además de ser capaz de sensaciones localizables, este brazo puede ser controlado a la distancia, de la Universidad de Columbia a la Universidad de Reading, cuál es el *aquí* y el *ahora* de esa parte del cuerpo extendida o, con otras palabras, cuál es el punto cero de orientación.

Con Husserl se ha puesto de relieve que “yo tengo todas las *cosas* frente a mí, todas están ‘allí’ –con excepción de una única, precisamente el cuerpo, que siempre está ‘aquí’–” (Husserl, 2014a, pp. 198–199), de modo que no puedo alejarme o acercarme al cuerpo, pues “no hay *cerca* ni *lejos*, sino *en relación con él*” (Illescas Nájera, 2014, p. 19). Sin embargo, el tercer brazo parece estar ‘allí’, ciertamente *lejos* de mí. Quizá se está llevando a cabo el deseo de Warwick que expusimos al inicio a modo de epígrafe: “No hay manera de que quiera seguir siendo un simple humano.” ¿Acaso el experimento

5 Ver Álvarez (11 de julio de 2016).

6 <http://www.kevinwarwick.com/> Recuperado el 03/07/19

de Warwick rompe con esta estructura esencial del cuerpo, convirtiéndolo en algo más que un “simple humano”? De hecho, no es así. Con Posada Varela podemos afirmar que el hecho de que “un dispositivo nos ponga en contacto inmediato con una realidad situada a miles de kilómetros no quiere decir que ese contacto no haya de hacerse, necesariamente, desde un aquí y un ahora coextensivos de mi carne transcendental, de la instancia viva e incorporada que vive el sentido” (Posada Varela, 2018, p. 62).

Si bien la presencia de ubiestesias táctiles complica la ecuación, podemos decir análogamente que, por ejemplo, por el hecho de que un amigo nos muestre a través del celular la playa, esto no hace que nuestro punto cero de orientación sea la ubicación específica del celular; aun si pudiéramos olerla y sentirla a través de sofisticados aparatos, seguimos estando en nuestro cuarto frente a nuestra computadora. Claro que hay una ampliación del campo cinestésico ampliando la base *hylética*, la serie de sensaciones, pero éstas vienen a ser apercebidas intencionalmente posibilitando “la dación (o el exhibirse) de determinadas notas objetivas de las cosas del mundo” (Illescas Nájera, 2014, p. 16), cosa que tiene lugar en el interior transcendental. La mera existencia del vínculo entre el tercer brazo y la conciencia de Warwick controlándolo, sintiendo cosas a través de él, le confieren tan solo una “una suerte de independencia *relativa* del tiempo y del espacio del aquí absoluto y encarnado del sentido” (Posada Varela, 2018, p. 62). La distancia espacial del tercer brazo concede una presunta liberación, pero ésta “se vive necesariamente desde una subjetividad transcendental encarnada y, por lo tanto, necesariamente nimbada por un aquí y ahora absolutos” (Posada Varela, 2018, p. 62).

Otro problema sería cómo tiene lugar la aprehensión de esta serie de sensaciones, ¿se da acaso intuitivamente o requiere quizá el paso por la reflexión? El rozar nuestros dedos unos con otros nos brinda sensaciones de nuestros dedos al tiempo que sentimos nuestro propio cuerpo, sin que ello implique un paso por la reflexión para percatarnos de que efectivamente somos nosotros mismos. Recordemos que el cuerpo “*al sentir las cosas, se siente a sí mismo* [refiriéndose] a sí mismo de una manera muy singular y, desde luego, prerreflexiva, previa a cualquier tematización que pueda realizarse de ella” (Illescas Nájera, 2014, p. 19).

Respecto a la independencia relativa del tercer brazo, lo que bien pudiéramos preguntar es –más allá, pero a partir del experimento de Warwick o del brazo de Luke– si hipotéticamente fuera posible ampliar/extender a tal punto todas

nuestras sensaciones a un sinnúmero de dispositivos que fragmentaran totalmente el interior trascendental. La respuesta sería que no o, mejor dicho, en tal caso ya no estaríamos hablando de la experiencia del cuerpo propio de un viviente humano, sino de otra cosa. Aunque implantáramos un dispositivo en nuestro cuerpo que nos permitieran percibir cosas del mundo a largas distancias y en incontables lugares, el cuerpo viviente que siente es el incrustado en el aquí y ahora trascendental. Tal es el caso, por ejemplo, de la artista catalana Moon Ribas⁷, quien se instaló un dispositivo en su brazo que, conectado a través de un software, la vincula a sismógrafos en línea permitiéndole “sentir la tierra” cada vez que tiene lugar un sismo. De hecho, cada vez que esto ocurre su brazo izquierdo vibra brevemente, obteniendo con ello la sensación del “movimiento de la tierra”. En todo caso, es Moon Ribas en su casa la que siente el movimiento, en el aquí y ahora de su brazo izquierdo. A esto tendríamos que añadir el papel que desempeña la atención en nuestra percepción, pues, aunque tuviésemos múltiples sensaciones a través de estos dispositivos tecnológicos, el atender a esta información requiere de la voluntad, de modo que no todos los datos estarían siendo aprehendidos, quedando muchos de ellos en el fondo de nuestro campo perceptivo.

Retomemos el experimento de Warwick para plantear el siguiente interrogante. Si “todo lo que se ha vivido deja un legado a la corriente de vida anímica al impactar lo que se vive actualmente y contribuir a crear disposiciones singulares que orientan lo que está por venir” (Illescas Nájera, 2014, p. 23), ¿aquellas vivencias que tienen lugar por medio del tercer brazo pueden o no constituir en igual medida un cierto tipo de sedimentaciones en mi cuerpo vivido, que posibiliten generar vínculos específicos con el mundo familiar? El experimento de Warwick parece por el momento más lejano a esta posibilidad, pero quizá no es del todo imposible. El caso de Neil Harbisson y su antena que le permite oír los colores y percibir colores invisibles como infrarrojos y ultravioletas es en este punto mucho más dicente, toda vez que para él, para usar la terminología de Merleau-Ponty, parece que la percepción a través de la antena ya hace parte de su cuerpo habitual (Cf. Merleau-Ponty, 1993, p. 101). Sin embargo, el hecho de que los implantes puedan ser removidos libremente, sí deja abierta la pregunta por las posibles discontinuidades que puedan tener lugar en el cuerpo habitual. Aunque quitarse y ponerse la antena o el brazo no equivale al caso del músico que se desprende de su guitarra, que mientras es tocada

7 Ver Asri (30 de noviembre de 2015).

hace las veces de un cuerpo ampliado⁸, pues la antena y el brazo además le permiten aprehender notas objetivas de las cosas del mundo, la posibilidad de remoción de las partes sí relativiza la continuidad de las habitualidades sedimentadas en el cuerpo propio. Se podría decir que estos casos, en cierto sentido, invertirían la experiencia del miembro fantasma: la experiencia de un miembro amputado que sigue siendo parte del cuerpo viviente. Aquí la experiencia del cuerpo vivido se conserva aún sin su “soporte material”, pero ¿qué pasa en el caso de la remoción de la antena o el brazo biónico?, acaso ¿se experimenta al modo de un miembro fantasma?

De cualquier modo, en la relación entre el cuerpo material modificado tecnológicamente y el cuerpo viviente/vivido, relación en la que tiene lugar la experiencia del cuerpo propio, se mantiene la innegable presencia de un primer grado de extrañeza “en la medida en que posee, por así decirlo, un estrato opaco sobre el que no puedo disponer libremente” (Illescas Nájera, 2014, p. 30), caracterizado, en palabras de Husserl, “por ser un proceso pasivo en el que la espontaneidad no participa” (Husserl, 2014b, p. 135). En este sentido, afirma Husserl que “[r]ecorriendo hacia atrás los estratos de la constitución de la *cosa*, llegamos finalmente a los datos de sensación como protoobjetos primitivos últimos que no están ya constituidos por ninguna actividad del yo, sino que son, en el sentido más estricto, *PREDACIONES* para toda actuación del yo” (Husserl, 2014b, pp. 261–262).

Este rasgo de extrañeza pudiera *hipotéticamente* ser alterado al programar en el dispositivo, por ejemplo, determinadas sensaciones que pudieran o no tener lugar efectivamente. Sin embargo, no se trataría más que de un engaño, tal como puede pasar cuando sentimos que nos están observando o con las así llamadas autoafecciones fantasmáticas [*phantasmatische Selbstaffektion*] (Lohmar, 2008). En cualquier caso, no sería posible saltar este momento de pasividad en el que somos tocados, afectados, estimulados, momento en el que tiene lugar, en palabras de Waldenfels, “*el nacimiento del sentido desde el pathos*” (Waldenfels, 2015, p. 60). Además, por más avances que puedan llevarse a cabo en las mediaciones tecnológicas implantadas en el cuerpo material, no se podrá programar en la prótesis biónica determinadas habitualidades, es decir, no se podrá preestablecer un determinado cuerpo vivido prescindiendo precisamente de la experiencia vivida del sujeto. Con otras palabras, no es posible en modo alguno programar en una prótesis

8 La guitarra, claro, que le permite constituir un mundo propio al guitarrista, pero no modifica su campo de sensaciones, por lo menos en un sentido *hylético*.

e imponer esta programación al cuerpo vivido “un propio pasado, todo lo que he vivido y que se halla *sedimentado* en el *fondo oscuro* o inadvertido de la conciencia, pero que no por ello deja de asociarse, de manera puramente pasiva, con lo presente” (Illescas Nájera, 2014, p. 28). Ahora bien, el hecho de que no se pueda programar tal sedimentación, no significa que esto no pueda llegar a tener lugar, pues el dispositivo puede en el transcurso de las vivencias convertirse en cuerpo habitual.

Precisamente en este *aparente* límite en el desarrollo de los implantes es posible también advertir los posibles riesgos a los que estamos abocados. Posada Varela señala a este respecto que el exceso de prótesis tecnológicas puede traer consigo una crisis de la experiencia del cuerpo viviente, pues podemos “asistir al desplazamiento e integración de las cinestesis en los dispositivos mismos” (Posada Varela, 2018, p. 70). La pregunta que debemos formular es si con el incremento y sofisticación de los implantes tecnológicos es posible que las cinestesis sean de tal magnitud que nuestra conciencia no tenga modo de aprehenderlas. La conciencia sigue estando presente, pero “está desconectada de las operaciones” (Posada Varela, 2018, p. 70). Imaginemos que llegue el caso en el que tengan lugar más sensaciones (*Empfindungen*) que percepciones (*Wahrnehmungen*), es decir, que el tipo y cantidad de sensaciones recibidas a través del brazo biónico de Warwick o de la antena de Harbisson no puedan llegar a ser aprehendidas por la cantidad o cualidad de impresiones que son capaces de captar: un exceso de sensaciones que no den lugar a aprehensiones. En este caso, las “cinestesis se multiplican, pero se vuelven dispares, no se organizan ya en gestos armónicos” (Posada Varela, 2018, p. 74). ¿Se convertiría acaso el cuerpo material en un mero repositorio de operaciones que, sin embargo, ya no nos permiten orientarnos corporalmente en el mundo, es decir, configurar un mundo propio? En este caso, no podemos seguir hablando de cuerpo propio, pues aun cuando las prótesis tecnológicas estén adheridas al cuerpo material, incluso vinculadas a nuestro sistema nervioso, sin la experiencia del cuerpo viviente éstas no serían más que una herramienta, por ejemplo, una computadora, adherida al cuerpo, pero que no permiten desplegar la interioridad trascendental.

Si con el desarrollo de implantes tecnológicos se busca una máxima eficiencia corporal, optimizar las operaciones corporales implicaría tratar de acceder lo más pronto posible a los resultados. Los implantes podrían estar previamente programados para cumplir una función. Habría una alteración en la conciencia interna del tiempo, toda vez que se puede ir directo al

resultado sin tener que pasar por todo el proceso. Es decir, el dispositivo va directo a las síntesis objetivantes, dejando para la conciencia un papel retencional o, mejor dicho, meramente testimonial, pues las protenciones “se desencadenan antes de haber tenido tiempo de buscarse y pasan, sin roce o solución de continuidad, a ser retenidas” (Posada Varela, 2018, p. 75).

En este nivel ya no podemos hablar de cuerpo propio. El experimento mental de Husserl con el que iniciamos a modo de epígrafe nos indica ciertamente el motivo: “Está claro que la locomotora no se convertiría en el ‘cuerpo’ [*Leib*] de dicha conciencia en virtud de la existencia de tales relaciones” (Husserl, 2014b, p. 132). Que el resultado sea la sed saciada, o la sensación de calor, no implica experiencia de cuerpo propio, pues en estos casos “[e]l sujeto hace u opera sin sentirse siquiera” (Posada Varela, 2018, p. 77).

Bajo estas circunstancias, como diría Posada, “el sujeto [...] va, poco a poco, zombificándose. El adentro transcendental encarnado –el *Leib*– sigue testimonialmente las operaciones del *Körper*. Este último, trufado de prótesis que presumiblemente lo aumentan, en cierto modo toma la delantera respecto del *Leib*” (Posada Varela, 2018, p. 76). El cuerpo viviente pasa a tomar un rol puramente testimonial, “se convierte en superfluo, e incluso en una amenaza a la productividad” (Posada Varela, 2018, p. 77). Así las cosas, lo que alcanza al dispositivo ya no me alcanza a mí (Cf. Husserl, 2014a, p. 367).

Lo que de cualquier modo queda claro es que si el *Körper* sufre modificaciones, el *Leib* no permanece inmune, pues aunque el cuerpo viviente no coincida con el cuerpo material, sí son codependientes. En este contexto, los dispositivos tecnológicos se ubican en el intersticio de estas relaciones. Una herramienta que “extienda” nuestro cuerpo, tanto como sede de sensaciones como órgano de la voluntad y/o como punto cero de orientación, se experimenta como cuerpo propio, pues si bien con ella sentimos y hacemos cosas que sin ella no podríamos, “[e]llo, sin embargo, no altera nada esencial” (Husserl, 2014b, p. 17).

No obstante, un dispositivo que, en la búsqueda de una “ergonomía perfecta”, pretenda saltar ese movimiento que no inicia en nosotros mismos, obviando el algo extraño (*fremd*) que nos afecta y que exige una respuesta,

para pasar directamente al resultado de la operación, se presenta como mero accesorio y no es posible experimentarlo como cuerpo propio. Con Husserl podemos afirmar que “el cuerpo [*Leib*] se presenta a la vez como cuerpo [*Leib*] y como cosa material” (Husserl, 2014a, p. 197), pero como cosa de una especie particular. Si este carácter particular de la cosa no está presente, no puede ser vivido como cuerpo propio. Un cuerpo material que no permita desplegar la interioridad trascendental, que no permita constituir un mundo propio, no es más que una mera cosa, del mismo modo, un cuerpo material que ahogue la interioridad nos zombifica.

Referencias

Husserl, E. (2014a). *Ideas Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (A. Ziri3n Quijano, Trad.). M3xico: Universidad Nacional Aut3noma de M3xico, Instituto de Investigaciones Filos3ficas: Fondo de Cultura Econ3mica.

_____. (2014b). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. (L. E. Gonzalez & A. Ziri3n Quijano, Trads.). M3xico: Universidad Nacional Aut3noma de M3xico, Instituto de Investigaciones Filos3ficas: Fondo de Cultura Econ3mica.

Illescas N3jera, M. D. (2014). La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl. En 3. Xolocotzi Y3ñez & R. Gibu Shimabukuro (Eds.), *Fenomenología del cuerpo y hermen3utica de la corporeidad*. Madrid: Plaza y Vald3s Editores.

Lohmar, D. (2008). *Ph3nomenologie der schwachen Phantasie*. Dordrecht: Springer.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepci3n*. Buenos Aires: Planeta.

Posada Varela, P. (2018). *Viscera, vivencia y dispositivo. Fenomenología y transhumanismo*. Eikasia. Revista de Filosofía, No. 80, 43–77.

Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Siglo XXI & Anthropos.

Webgrafía

Álvarez, R. (11 de julio de 2016). Luke, el increíble brazo biónico del creador de Segway finalmente saldrá a la venta este 2016. *Xataka*. Recuperado el 03/07/19 de <https://www.xataka.com/robotica-e-ia/luke-el-increible-brazo-bionico-del-creador-de-segway-finalmente-saldra-a-la-venta-este-2016>

Asri, L. (30 de noviembre de 2015). La mujer que siente todos los terremotos de la Tierra. *El Confidencial*. Recuperado el 03/07/19 de https://www.elconfidencial.com/tecnologia/2015-11-30/la-mujer-que-siente-todos-los-terremotos-de-la-tierra_1108861/

García Domínguez, R. (11 de junio de 2018). Soldados americanos con un tercer brazo biónico para armas pesadas, no es broma. *AS*. Recuperado el 03/07/19 de https://as.com/betech/2018/06/06/portada/1528317143_681703.html

Georgia Institute of Technology. (18 de febrero de 2016). Crean un brazo biónico para tocar la batería a tres bandas. *Portaltic*. Recuperado el 03/07/19 de <http://www.europapress.es/portaltic/portalgeek/noticia-crean-brazo-bionico-tocar-bateria-tres-bandas-20160218142542.html>

University of Reading. (s.f.). Frequently Asked Questions. *Wayback Machine*. Recuperado el 03/07/19 de <https://web.archive.org/web/20090501070259/http://www.kevinwarwick.com:80/faq.htm>

Warwick, K. (s.f.). <http://www.kevinwarwick.com/> Recuperado el 03/07/19

EXISTENCIA BIDIMENSIONAL Y CORPORALIDAD TRASCENDENTE: EL TRATO TÉCNICO A LA LUZ DE LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

Por

José Pedro Cornejo Santibáñez¹

Resumen: En el presente trabajo se esclarece la importancia de lograr una concepción del ser humano que no se supedita a la estructura sujeto-objeto para poder interpretar adecuadamente la interacción técnica sirviéndose de la fenomenología hermenéutica, para lo cual se ha ido un paso más allá de Heidegger tomando algún elemento de Merleau-Ponty y criticando la primacía de la disponibilidad [Zuhandenheit] para luego, tomando la ortoprotésica como caso ejemplar a ser interpretado fenomenológicamente, mostrar el rendimiento teórico de tal propuesta.

Palabras clave: bidimensionalidad, corporalidad, fenomenología hermenéutica, técnica, ortoprotésica.

1.

Para llevar a cabo una descripción adecuada de la relación entre el ser humano y la técnica, resulta necesaria una anterior aclaración de qué es lo que realmente mentamos cuando nos referimos al ser humano, cuál es su modo de ser y sus estructuras fundamentales. Esto no nace de un capricho, sino que es exigido por la naturaleza misma del fenómeno analizado: la técnica no es una «cosa» que uno se pueda encontrar en algún sitio o una

1 El autor es Doctor en Filosofía en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, donde fue colaborador del archivo Husserl, institución en la cual actualmente se encuentra vinculado en calidad de *assoziiierter Gastwissenschaftler*.

idea que simplemente se pueda analizar conceptualmente, por el contrario, la técnica es un modo peculiar en que el ser humano se comporta, se relaciona, respecto a las cosas que encuentra en su entorno. Esto hace necesario que se muestre cómo es este ser humano que se analiza y cómo se despliega esta relación para recién poder aproximarnos a la técnica.

Una de las interpretaciones de nuestra vida cotidiana más influyentes es aquella que elaboró Heidegger a través de la así llamada analítica existencial, según la cual el modo primario cotidiano de la vida humana fáctica es la ocupación [Besorgen], modo según el cual las «cosas» nos salen al encuentro como útiles [Zeug] con los cuales establecemos un cierto trato [Umgang]. Un útil -como su nombre en español indica claramente- es algo con lo cual se hace «algo», es decir, un «útil es esencialmente «algo para. . .»» [Zeug ist wesenhaft »etwas, um zu...«] (Heidegger, 2006, p. 68), y por lo tanto, debe ser comprendido siempre en relación a otros entes. Lo anterior significa que un útil requiere siempre de una totalidad de útiles a la cual remite, pues *un* útil aislado no podría realmente ser útil: mis zapatos remiten al camino por el que ando, la cámara, al paisaje y todos ellos al paseo que doy para descansar. Según esto, estas remisiones [Verweisung] que constituyen el ser de lo útil tienen sentido como una totalidad, pues cada remisión obtiene su sentido no solo de la apertura de posibilidades del existir [Dasein], sino también del contexto [Zusammenhang] que a través de dicha apertura ya siempre se encuentra abierto. En este sentido, una remisión aislada realmente no tiene sentido, pues la totalidad de útiles se presenta como anterior, como constitutiva de la facticidad del existir: un lápiz es mucho menos lápiz estando integrado a una escultura que estando simplemente apoyado sobre mi escritorio.

El existir es una constante ocupación, y como tal se traslada a su quehacer según la totalidad de útiles en que se encuentre. Mientras más adecuado este use el útil, notará menos la «cosa» que utiliza en dicha manipulación, lo cual muestra que la ocupación se subordina al «para» que es constitutivo del útil. Por ejemplo, cuando escribimos en un papel, lo que hacemos es plasmar un cierto mensaje, una idea, un recado, una nota. Eso es precisamente lo que hacemos, en eso consiste escribir, por lo que en dicho proceso la manipulación del lápiz y el lápiz mismo han *desaparecido*. A raíz de esto resulta que el modo en que el lápiz es comprendido mientras escribimos con él no consiste en la presencia [Anwesenheit] de algo concebido según sus cualidades, sino que viene al encuentro según su utilidad para. . .: el lápiz se ha retirado tras el escribir. Heidegger explica este punto con las siguientes palabras: «Lo

característico de lo primeramente disponible es retirarse en cierto modo a su disponibilidad para ser precisamente auténticamente disponible» [Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein] (Heidegger, 2006, p. 69). Este «para» -en este caso, el escribir del lápiz- es aquello que, hasta cierto punto, se podría decir que está «presente» y mediante lo cual se experimenta la cosa, de tal modo que aquello que es disponible en el trato es precisamente este «para» -el escribir- lo cual ayuda a comprender que la disponibilidad [Zuhandenheit] es un modo de ser en que lo ente es descubierto mediante la apertura de las posibilidades del existir que le permiten realizarse a través de la manipulación de algo.

Lo útil, al estar determinado a través del «para», es siempre algo con algo en-medio-de algo [mit etwas bei etwas]. Lo disponible es, según esto, siempre en una cierta remisión a lo demás ente con y en-medio-de lo cual este se conjunta [sein Bewenden hat]. Heidegger lo expresa de la siguiente manera: «El carácter de ser de lo disponible es la *coyuntura*. En la coyuntura radica: conjuntar con algo en-medio-de algo» [Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die *Bewandtnis*. In *Bewandtnis* liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas] (Heidegger, 2006, p. 84). Es posible comprender qué es lo que Heidegger comprende bajo el concepto de «coyuntura» y de «conjuntar» gracias a que emplea el concepto de «situación» [Situation] como término para la coyuntura auténtica (Heidegger, 2006, p. 326). La palabra alemana de raíz latina *Situation* tiene su correlato de raíz germana en el término *Umstand*, cuya etimología puede ser de mucha utilidad para comprender la estrecha relación que existe entre la coyuntura [Bewandtnis] y el conjuntar [Bewendenlassen]. *Umstand* [situación] es la transliteración germana literal del concepto latino *circumstantia* [circunstancia], que, como bien sabemos quienes hablamos el español, significa la cualidad de aquello que está [stare] a nuestro alrededor [circum]. Por esto se puede comprender que la circunstancia es el ahí mismo del existir que se abre articulada y significativamente, pues se constituye desde un comienzo como el derredor de este respecto del cual lo ente puede ser considerado como estando alrededor. Esto significa que el existir es el centro del estar alrededor de la situación, pero no lo es porque este ejerza alguna especie de misteriosa fuerza de atracción sobre lo ente, sino porque este la articula como su propia situación. Aquí se debe comprender que la situación no es un mero conjunto de cosas unas puestas junto a otras, sino un modo de venir al encuentro de estas cosas que las articula como con-juntas en el ahí del existir que las experimenta. Por esto ha de entenderse que la circunstancia es una coyuntura [Bewandtnis] que es posibilitada a través del

conjuntar [Bewendenlassen] que es el existir mismo.² Así surge la situación, o sea la coyuntura, mediante un conjuntar, es decir, un circunstanciar que pertenece esencialmente al existir, a quien vivencia aquello de dicha forma determinada. La coyuntura ha de comprenderse, según esto, como la dimensión horizontal de un conjuntar extático.

Gracias a esta configuración esencial de su ser, mediante la cual el existir conjunta la coyuntura en la que se encuentra, este puede ser afectado sin entrar en «contacto» con otros entes y al mismo tiempo se muestra como el ente que, al entrar en contacto, realmente puede «tocar» a otros entes, porque el existir es el ente «que siendo tiene su mundo» [das als seiend seine Welt hat] (Heidegger, 1976, p. 214). Esta relación peculiar del existir y su mundo es explicada de forma bastante clara por el propio Heidegger de la siguiente manera:

A la constitución fundamental del ente que en cada caso es mío, que en cada caso soy yo *mismo*, le pertenece el ser-en-el-mundo. Sí mismo y mundo se copertenecen, pertenecen a la unidad de la constitución del existir y determinan al «sujeto» cooriginariamente. En otras palabras, el ente que somos en cada caso nosotros mismos, el existir, es lo *trascendente*.³

2 Este concepto de «coyuntura» permite traducir el concepto de *Bewandtnis* de una forma mucho más provechosa para los hispanohablantes que los intentos más representativos llevados a cabo a la fecha. Gaos traduce *Bewandtnis* por «conformidad» (Heidegger, 1971, p. 98) permitiendo comprender el sentido de articulación del concepto alemán, pero el correlato verbal que representa *Bewendenlassen* no logra una buena traducción a través del verbo «conformarse» (Heidegger, 1971, p. 99), pues encubre el sentido activo que en este contexto tiene el verbo auxiliar *Lassen*. Rivera traduce *Bewandtnis* por «condición respectiva» (Heidegger, 1997b, p. 110) logrando mostrar su sentido de articulación y, hasta cierto punto, de trascendencia, pero desestima el importante carácter espacial que debe tener esta trascendencia, pues se encuentra aún demasiado cerca de la intencionalidad husserliana, y su opción para traducir *Bewendenlassen* es «dejar que algo quede como *está*» (Heidegger, 1997b, p. 111), expresión que tampoco refleja el sentido activo que esta expresión tiene en alemán; en cambio, el concepto «coyuntura» que aquí se propone posee tanto un sentido de articulación -incluso en sentido fisiológico-, como uno espacial, pues una coyuntura es un hecho histórico puntualmente situado, así como uno temporal, pues una coyuntura tiene un carácter eminentemente efímero, por lo que este término logra reflejar el sentido de articulación espaciotemporal que el concepto alemán expresa. Además, a través de su origen etimológico en el verbo latino *coniunctare*, este concepto hace par con el verbo español «conjuntar» que significa articular como un conjunto y que logra verter en nuestra lengua el sentido activo de *Bewendenlassen* sin necesidad de traducirlo junto a un verbo auxiliar.

3 »«Zur Grundverfassung des Seienden, das je meines ist, das je ich *selbst* bin, gehört das In-der-Welt-sein. Selbst und Welt gehören zusammen, sie gehören zur Einheit der Verfassung des Daseins und bestimmen gleichursprünglich das »Subjekt«. Mit anderen Worten, das Seiende, das wir je selbst sind, das Dasein ist das *Transzendente*«. (Heidegger, 1997a, p. 423)

El ser-en-el-mundo no significa que el existir esté dentro de un recipiente o posado en una superficie -como el café en la taza o un cuerpo celeste en el espacio-tiempo-, y tampoco refiere a que este ser-en que lo constituye signifique una entrada en una especie de ámbito intermedio o transicional para recién después de ello poder llegar al mundo, sino que mienta la trascendencia del existir y, por lo tanto, significa un ser-fuera que al existir le es intrínseco y que *es* al mismo tiempo un ser-en-el-mundo (Cf. Heidegger, 2006, p. 152). Esta relación es descrita por Heidegger mediante la ya clásica expresión según la cual el existir es siempre su ahí [Dasein ist sein Da] (Cf. Heidegger, 2006, p. 133). Esta frase, que Gaos intentó reproducir traduciendo *Dasein* por «ser ahí» (Cf. Heidegger, 1971, p. 150) -batalla que Rivera da por ganada al no presentarse a combate (Cf. Heidegger, 1997b, p. 157)- debiera ser entendida de la siguiente manera: «existir» significa etimológicamente «estar», es decir, «estar-fuera», pues no se debe olvidar que el concepto alemán *Dasein* es etimológicamente una transliteración del latín *existentia* y que se ocupa como verbo separable con el mismo sentido de *existere*. De lo anterior se desprende que «ser el ahí» del existir significa que este es en el modo de su trascendencia, es decir, que el existir sea su ahí, significa que es en-el-mundo, pues el ahí del existir es el mundo mismo. Luego de esta explicación podemos comprender mejor las palabras con que Heidegger explica esta relación entre el mundo, el existir y el ser-en: «el mundo «existe»; cuyo *ex-sistir* es el ser-en» [Welt ist »da«; deren *Da-sein* ist das In-Sein] (Heidegger, 2006, p. 143).⁴ De este modo se comprende que no hay una diferencia real [*distinctio realis*] entre el mundo y el ser-en, sino, por el contrario, una copertenencia, o más bien, una identidad,⁵ dado que no hay ni mundo sin existir ni viceversa (Cf. Luckner, 2001, p. 37). Los conceptos de ser-en y mundo refieren al mismo fenómeno constitutivo de la trascendencia del existir, pero lo hacen respectivamente desde distintas perspectivas facilitándose así la descripción metódica y la comprensión del mismo. De lo anterior se comprende que la distinción entre ser-en y mundo pertenece solo al análisis [*distinctio formalis*], de tal manera que la apertura general [Erschlossenheit überhaupt] del existir se caracteriza por una parte a través del en-virtud-de-lo-cual [Worumwillen] del ser-en, y por otra parte, a través de la significatividad del mundo (Cf. Heidegger, 2006,

4 Una traducción más clásica, pero que según lo ya expuesto no logra transmitir el real sentido de esta expresión sería: «el mundo es 'ahí'; su 'ser ahí' es el 'ser en'» (Heidegger, 1971, p. 160).

5 Dittus expresa esta relación de la siguiente forma: «El abrir del sí mismo y del mundo no solo es cooriginaria, sino, a fin de cuentas, también equivalente» [Selbst- und Welterschließung [sind] nicht nur gleichursprünglich, sondern letztendlich auch gleichbedeutend]. (Dittus, 2015, p. 137)

p. 147). La relación de estas dos dimensiones de la apertura [Erschlossenheit] muestra que el ser-en constituye auto-extáticamente el horizonte del mundo, y que en virtud de esta copertenencia de las dimensiones de la apertura el ser-fuera *es* un ser-en-medio-de, pues la apertura del sí mismo es a una la apertura del mundo, la cual constituye a su vez la presencia [Präsenz] de lo ente.

Esta estructura total del existir, según la cual la apertura está constituida por modos fundamentales del ser-en que acontecen como relaciones fundamentales con lo ente constituyéndose como apertura de una totalidad remitiva, es decir, como un mundo, es explicitada a través del concepto de la apertura general [Erschlossenheit überhaupt]. Esta copertenencia de la apertura auto-extática del existir y el descubrimiento de los entes intramundanos, al que refiere el existencial de la preocupación [Sorge] y que también puede ser descrito como la unidad fundamental de los existenciales del ser-en y el ser-en-medio-de, es caracterizada en esta investigación mediante el concepto ontológico-existencial de la *bidimensionalidad de la apertura*.⁶ Este carácter bidimensional del ser-fuera del existir puede resumirse en la siguiente máxima: No hay un ser-en sin ser-en-medio-de (Heidegger, 1997a, p. 239). Este fenómeno no es más que la ya mentada trascendencia del existir, cuya estructura fundamental aquí no ha hecho más que explicitarse.

6 En este investigación se utiliza el concepto de «bidimensionalidad» para expresar con mayor claridad lo que Heidegger comprende a través del concepto de *apertura general* [Erschlossenheit überhaupt] (Vgl. Heidegger, 2006, p. 221). Este concepto de *bidimensionalidad* tiene el mismo sentido y significado que la *doble dimensionalidad del ahí* que utiliza Von Herrmann: «El ex en ex-sistir está en sí doblemente dimensionado: él es apertura auto-extática y horizontal» [Das Da aus dem Da-sein ist in sich zweifach dimensioniert: es ist selbsthaft-ekstatische *und* horizontale Erschlossenheit] (von Herrmann, 2008, p. 14); también al respecto: (Cf. von Herrmann, 2005, p. 17) La modificación que se ha aplicado en el término refiere a una cuestión práctica: facilitar el uso del concepto. La única dificultad que, sin embargo, encuentra este término es representada por el concepto de bi-dimensionalidad [Bi-Dimensionalität] que utiliza Vigo y con el cual no debe ser confundido, pues la bi-dimensionalidad refiere a una dimensión auto-extática estructurada a partir de dos niveles, la cual junto con la horizontalidad constituye al existir (Vgl. Vigo, 1999, p. 50 ss.) Si bien el concepto de Vigo no contradice la teoría de Heidegger, se muestra inadecuado para describir la relación a la que refiere, pues una dimensión es una dirección en que algo puede ser medido, siendo en este caso las únicas posibilidades de distinción dimensional la extática y la horizontal, y no una diferencia de niveles dentro de una de estas posibilidades de distinción dimensional como hace el concepto de bi-dimensionalidad que utiliza Vigo, que realmente debiese ser doble-graduación [zweifaches Gestuftsein]. Según la conceptualidad utilizada en esta investigación la dimensión auto-extática es doblemente graduada (p. e. constituida por los niveles del comprender y la exposición [Auslegung] en el caso de la proyectividad [Entworfenheit]), y que *junto* con su horizonte constituye la bidimensionalidad de la apertura.

2.

Debido a que la técnica se basa fundamentalmente en cómo los seres humanos nos relacionamos con las cosas que nos rodean, siendo esta un modo en que se ejecuta nuestro existir, resulta fundamental tener en claro que toda manipulación de objetos tiene su base en la apertura del mundo que implica la apertura bidimensional de la existencia.

Lo anterior muestra que los útiles son descubiertos como tales respecto a una posibilidad del existir. Esta posibilidad respecto a la que son comprendidos los útiles -respecto a la que son proyectados conforme al «para...» de su uso es la manipulación para la cual este ente resulta disponible [zuhanden]. Esto quiere decir que el ser de dicho ente útil, la disponibilidad [Zuhandenheit], no es una característica que pueda deducirse de la observación de tales o cuales peculiaridades físicas del ente en cuestión, sino un modo en que el existir en cada caso comprende a este ente proyectándolo de una u otra forma. El existir, sin embargo, puede proyectar al útil como disponible solo debido a que posee la capacidad de abrir el horizonte de su uso. En esta capacidad o aptitud para actuar manipulando se revela que el existir está esencialmente constituido por su cuerpo, un cuerpo que le otorga el más originario *poder-ser*, el poder-ser de la vida. A través de esta relación entre el cuerpo vivo -esencialmente finito- y la apertura de las posibilidades de la ejecución -en principio ilimitadas- puede comprenderse por qué la finitud es para el existir una «fuerza activa» [wirkende Kraft] (Heidegger, 2004, p. 306). Desde una perspectiva fenomenológico hermenéutica, resulta imposible describir al existir como una sustancia distinta de su cuerpo que de algún modo ya posee todas las posibilidades imaginables y que, sin embargo, solo puede ejecutar sus posibilidades en tanto encuentra un medio para hacerlo, el cual es representado por el cuerpo -que la restringe y limita- y más específicamente por los órganos. Estos supuestos metafísicos solo pueden ser considerados prejuicios metafísicos que deben ser evitados.⁷ Como ya se ha mencionado, el existir solo puede ser descrito

7 Heidegger expone esta interpretación idealista -dualista- de la relación del existir y la corporalidad en más de una ocasión: una vez afirma que la razón no es sensible porque esté vinculada al cuerpo, sino que el ser humano tiene un cuerpo porque la trascendencia en cuanto tal es *a priori* sensible (Cf. Heidegger, 1991, p. 172) y otra vez afirma que la finitud de la intuición es la que la determina como sensible, siendo su carácter orgánico totalmente secundario (Cf. Heidegger, 1996, p. 261). La clara inclusión de estos prejuicios metafísicos en la descripción es razón suficiente para poner en duda la corrección de la aplicación del método fenomenológico hermenéutico en los análisis ya mencionados, por lo que esta investigación, sin desdeñar por completo el trabajo de Heidegger a raíz de estos pocos -aunque importantes- errores, toma distancia de su trabajo respecto a este tema.

con vistas a su comportamiento y las estructuras que lo posibilitan. Ahora bien, por esto mismo, es importante considerar que el comportamiento del existir *es* esencialmente corporal. El existir *es* orgánico.⁸ La idea de que el existir poseyera una posibilidad no restringida y que al «caer» en un cuerpo su posibilidad fuera determinada por la finitud no es más que una ficción ociosa. El existir, por el contrario, solo puede ser descrito de tal modo que recién es un existir por medio del poder orgánico de su cuerpo. El existir es posible en vista a las remisiones con que proyecta su actuar respecto de lo ente que le rodea, y es posible en este sentido porque es capaz de proyectarse manipulándolo, pero es capaz porque está vivo y está vivo porque es corporal y orgánico. De esta manera se entiende fenomenológico hermenéuticamente -mostrando adecuadamente aquello que se anuncia por medio de lo que se muestra- que un existir carente de cuerpo no es más que un concepto, no un verdadero fenómeno.

La interpretación de la existencia humana a la que esta investigación, debido a las razones ya esgrimidas, quisiera aferrarse dice en palabras del propio Heidegger: «El existir es arrojado, fáctico, por su corporalidad totalmente en medio de la naturaleza, y precisamente la trascendencia radica en que dicho ente está en medio de ello y a él mismo le pertenece traspasarse» [Das Dasein ist geworfenes, faktisches, durch seine Leiblichkeit ganz inmitten der Natur, und gerade darin, daß dieses Seiende, inmitten dessen es ist und wozu es selbst gehört, von ihm überschritten wird, liegt die Transzendenz] (Heidegger, 1990, p. 212). La imagen que aquí se entrega del existir en medio de su trascendencia refiere al concepto de bidimensionalidad que este trabajo ya ha expuesto, sin embargo, aquí Heidegger señala explícitamente que dicho carácter trascendente está constituido por la corporalidad por lo que es de especial interés para esta investigación.

Resulta claro que el ser humano solo puede «vivir» corporalmente, trascendiéndose y comprendiéndose a sí mismo y su mundo de esta misma forma, pero también parece claro que la sensibilidad solo es posible corporalmente, es decir, orgánicamente y, por lo tanto, también la trascendencia. Heidegger dice que el fundamento de la sensibilidad está

8 Aquí se piensa este concepto en consonancia con Merleau-Ponty, para el cual la organicidad del existir no es un problema de complejidad físico-química, sino que esta recién plantea la problemática de un ser significativo (Cf. Merleau-Ponty, 2008, p. 80). De esta forma, el cuerpo orgánico no es pensado en clave de contraposición entre *res extensa* y *res cogitans*, sino más bien como un *cogito extenso*, de modo que el alma no es más que la vida de lo vivo y el espíritu no es más que la trascendencia comprensiva de un cuerpo.

dado por la finitud, sin embargo, la pregunta obvia es la siguiente: ¿cómo puede ser posible entonces que alguien pierda la trascendencia «justo» en el momento en que también pierde (de hecho) la cabeza, si esta no encuentra en el cuerpo su fundamento? Nuestro desdichado ejemplo ha permanecido finito en todo momento, pero solo se ha ido la trascendencia una vez que ha muerto, es decir, una vez que el proceso vital se ha detenido en tal organismo. Y no hay que ser tan extremos para poder los mismos resultados, pues lo mismo sucede con los órganos perceptivos: se pierden los ojos y *con ellos* la vista y todo lo visible. Esto muestra que al desaparecer el órgano que permite el éxtasis también se lleva consigo a su correspondiente horizonte. Debido a esto, el cuerpo no se deja interpretar adecuadamente como una herramienta o medio de una trascendencia que, de algún modo misterioso, pudiera preexistirle, sino que se debe afirmar, con apoyo en la evidencia de la experiencia, que la trascendencia recién existe sensiblemente. De esta forma, la trascendencia se muestra como una capacidad de un cuerpo que es finito y sensible, por lo que toda sensibilidad ha de describirse a partir de la vida orgánica, pues dicha sensibilidad no es posible sino por el órgano.

A partir de esto se comprende que, a diferencia de lo que plantea Heidegger, los órganos no son casuales para la sensibilidad que ellos determinan, el existir no tiene ojos porque puede ver, sino precisamente todo lo contrario, por esto los órganos sensibles no pueden quedar en una posición secundaria, pues resulta evidente que sin ellos la sensibilidad, es decir, la receptividad, no sería posible. Aquí ya puede extraerse una conclusión de especial interés para esta investigación: los órganos sensibles de un organismo vivo, sensible y corporal *son* su sensibilidad misma que *acontece de tal modo*. La relación entre la sensibilidad y la organicidad del existir muestra que la finitud que determina a la sensibilidad como tal, a fin de cuentas, tiene su base en la corporalidad de este, pues una finitud que no puede determinarse más que conceptualmente no podría realmente encontrar su estructura, y aún con menor razón si se piensa que lo que aquí se describe no solo no es un concepto, sino que quizá es el fenómeno que por su naturaleza se encuentra más alejado de todo ámbito conceptual. El existir es materia viva y esto ha de abordarse seriamente desde un punto de vista fenomenológico, pues la finitud propia del modo de ser del existir, y que lo determina como tal, solo puede ser descrita adecuadamente teniendo en cuenta este «detalle» comúnmente pasado por alto.

La existencia se abre corporalmente trascendiéndose en y por su sensibilidad, alcanzando lo otro desde su finitud, posibilitando así desde

su modo de ser existencial todo trato con lo que le rodea. La corporalidad de la existencia se muestra así como un modo de ser que la determina en cuanto a su modo de ser posible como capacidad de actuar y, por lo tanto, su concepto tiene el carácter de indicación formal para un aspecto esencial de su constitución de ser, por lo que la corporalidad ha de ser comprendida fenomenológico hermenéuticamente como un existencial (Cf. Cornejo, 2015). Esta estructura existencial indicada por la corporalidad determina la constitución trascendente del ser-en-medio-de propio de la existencia como un estar volcado corporalmente hacia el mundo, comprendiéndose de esta forma que el ser-fuera está determinado originariamente por la estructura de los órganos perceptivos que lo configuran como un horizonte. De lo anterior se comprende que la estructura de la bidimensionalidad que caracteriza esencialmente a la apertura del existir está determinada en su totalidad por el carácter corporal de este en cuanto determinación existencial.

Una vez que se comprende que la estructura del existir se transparenta para él mismo en su estar volcado hacia los entes con los que interactúa, entonces surge la pregunta sobre qué diferencia realmente al existir del sujeto, si este último también se relaciona intencionalmente con los entes, al menos en la fenomenología clásica. Según Heidegger entiende esta doctrina, la intencionalidad determina al sujeto en su ser, por lo que un sujeto, al ser esencialmente dirigido-a . . . , no puede decidir si se va a dirigir o no, sino solo hacia qué va a dirigirse (Cf. Heidegger, 1997a, p. 84). Además, puede decirse que el sujeto trasciende a través de la intencionalidad alcanzando así el objeto al que se dirige mediante la propia estructura de la intencionalidad, dejando de lado la existencia de los objetos, por lo que la relación intencional entre sujeto y objeto acontece de una forma pura, es decir, que de algún modo no acontece en el mundo. Aunque esta interpretación de la existencia humana a la luz de la relación intencional entre sujeto y objeto a muchos les pudiera parecer adecuada, Heidegger señala acertadamente -a través de una consecuente aplicación de la reducción fenomenológico hermenéutica- que un sujeto solo podría comprenderse como «carente de mundo», si ya de antemano de algún modo «tiene» un mundo, por lo que un concepto tal de sujeto solo podría construirse sobre la omisión de las estructuras de la existencia que resultan más evidentes y que precisamente debido a dicha evidencia resultan invisibles a primera vista. Para decirlo en otros términos: sólo un existir podría malinterpretarse como un sujeto. A raíz de esto, la discusión en torno a la relación jerárquica entre el existir y el sujeto no tiene ningún propósito, pues tanto quienes sostienen que el

existir está antes del sujeto (Cf. Critchley & Dews, 1996, p. 5) como quienes plantean que está después de él (Cf. Cadava, Connor, & Nancy, 1991) han malinterpretado el verdadero problema: el existir no es un ente que se vuelve sujeto o que procede de él, sino que el existir es la descripción del modo de ser de lo humano que resulta más adecuada, mientras que el sujeto no es más que una ficción filosófica, si se me permite usar este término en este contexto (Cf. Harari, 2015, p. 47 s.). Dicho dura y simplemente: el existir no está ni antes ni después del sujeto, porque sencillamente no hay algo así como un sujeto.

La intencionalidad se constituye como una «trascendencia óptica» ya que siempre acontece con respecto a un ente que ya se encuentra frente a ella, mientras que la trascendencia de la apertura, que despliega el ámbito de posibilidad del ser-en-medio-de lo ente, representa una trascendencia de orden preontológico (Cf. Heidegger, 1990, p. 168). La intencionalidad tiene lugar en la existencia como exposición [Auslegung] de lo ente que permite comprenderlo *como algo*, la cual es un desarrollo del comprender proyectivo, por lo que la existencia es una trascendencia que implica el descubrimiento, la puesta en libertad, de lo ente y sobre la cual recién es posible un dirigir-se-a.

Con base en lo anterior se comprende que el ser-en-el-mundo siempre debe ser concebido *como* un ser-en-medio-de-lo-ente. De lo contrario, esta teoría no plantearía más que una superación artificiosa de la relación sujeto-objeto a partir de un lenguaje que solo superficialmente pareciera decir algo, sin embargo, ya desde el principio este estudio ha mostrado a través de la descripción y conceptualización de la bidimensionalidad que una interpretación de los conceptos de la analítica existencial en clave sujeto-objeto no podrá jamás ser adecuada.⁹

9 A pesar de que esto parece obvio, este tipo de error es mucho más frecuente de lo que se esperaría. Para muestra un par de ejemplos: aunque Sallis afirma que el existir no es un sujeto, parece concebirlo como tal a través de su tesis de la «duplicación de la verdad» [Verdopplung der Wahrheit], según la cual el descubrimiento y el ser-descubridor del existir constituyen una contraposición (Vgl. Sallis, 2012, p. 90 f.). El mismo problema puede observarse en la interpretación de Basso a la luz del concepto de la «dualidad del *a priori*», la cual explica la estructura fundamental de la existencia como una relación sujeto-objeto, pero claramente como si esta no lo fuera. Hay que señalar además que este caso expone el grave problema de que en tal interpretación *Ser y Tiempo* no es mencionado ni una sola vez, sino solo las lecciones de Marburg, lo cual resulta insuficiente para realizar una interpretación satisfactoria (Vgl. Basso, 2014). Un último ejemplo de este error a raíz de la omisión de la bidimensionalidad al momento de interpretar la existencia y que finalmente la concibe solo como un sujeto con otro nombre: (Okrent, 2007).

Desde lo que se ha alcanzado hasta ahora en este trabajo, puede afirmarse que el existir es siempre en-medio-de contextos significativos y de manipulación y que este se comprende desde dicho ser-en-medio-de como un cierto sí mismo que vive una cierta situación. Y es más, a la luz de la bidimensionalidad, podemos afirmar que la constitución de dicha situación es la constitución del sí mismo que la vive. Desde este punto de vista, el existir y su circunstancia no son de modo alguno separables. Por esto, la constitución auto-extática del existir implica -como la otra cara de la misma moneda- la constitución horizontal de los entes en-medio-de los que se despliega. Y es precisamente por esto que las anteriores aclaraciones resultan relevantes para una descripción de la relación entre el ser humano y la técnica o por lo menos, una aproximación seria hacia tal fenómeno, pues la determinación del modo de ser de quien manipula resulta esencial en dicho contexto, y sobre todo si como resultado tenemos que la manipulación técnica, en principio, no puede ser reflejada por una descripción en clave sujeto-objeto.

En tanto el existir se relaciona con lo ente, este no solo descubre un mero ente absoluto, sino que abre también el ser de dicho ente, de tal modo que lo ente viene al encuentro siempre con un cierto sentido que lo constituye, lo determina, de antemano. Por eso la apertura y el descubrimiento solo pueden diferenciarse formalmente, porque «la apertura (develamiento) del ser funda, es decir, da la base, el fundamento para la posibilidad del descubrimiento de lo ente» [die Erschlossenheit (Enthülltheit) des Seins fundiert, d. h. den Grund, das Fundament gibt für die Möglichkeit der Entdecktheit des Seienden] (Heidegger, 1997a, p. 102). La apertura del ser y el descubrimiento de lo ente se abrazan en una codependencia y establecen así una unidad, a pesar de que dichas dimensiones no son idénticas desde el punto de vista formal, porque la apertura indica el fundamento de dicha relación en tanto puede ser identificada como el punto desde el cual esta surge.

3.

La descripción anterior es importante en una reflexión sobre la técnica, pues significa que en la relación técnica las cosas manipuladas no son meras cosas físicas, sino plexos de sentido; las personas que manipulan no son meros sujetos, sino existentes; y el mundo no es el conjunto de todas las cosas o de todos los conjuntos, sino el horizonte de sentido que corresponde a la apertura extática dadora de sentido que es todo existir.

El existir se ejecuta de tal manera que en cada caso es un ser-en-medio-de que se ocupa [besorgendes Sein bei]. Esto quiere decir que el existir está constituido por una relación constante con lo ente que se ejecuta en cada caso como un ser-en-medio-de lo ente intramundano. Al existir, a través de esta relación con lo ente, no solo le viene a la presencia el ente con que se ocupa, sino que también a él mismo se le revela que él existe, que él es (Cf. Heidegger, 2006, p. 146). Esto quiere decir que el existir se comprende a sí mismo desde el trato con lo ente sin importar si dicho ente es intramundano o existente. De esta manera, cuando se afirma que «somos lo que hacemos» esto significa que en aquel trato nuestra visión se nos hace «visible», dicho metafóricamente: viendo, vemos también que podemos ver. Debido a esto es que Heidegger comprende que el existir en primer lugar y la mayoría de las veces es desde aquello con lo que se ocupa (Cf. Heidegger, 2006, p. 141). De esta forma se comprende que el existir ejecuta su propio ser como un trato con lo ente. Dicho trato, sin embargo, no es una interacción neutra entre dos puntos flotantes en un espacio vacío, sino que dicho trato es abierto en un mundo espacio-temporal que desde un comienzo ya está abierto y cargado de sentido, en el cual el existir puede ser, y siempre ya es, hacia lo ente. El «ser-hacia. . .» de la espacialidad del existir es posibilitado por el «ser-en-medio-de. . .» del trato, el cual a su vez posee su fundamento en el «ser-en. . .» que abre el mundo (Heidegger, 2006, p. 54). Lo anterior debe entenderse de tal modo que no es posible que mientras el existir exista no sea a la vez en-medio-de lo ente; si el existir es, este es siempre en-un-mundo, y si este es-en-un-mundo, entonces es en-medio-de lo ente.

Aquí se ha comprendido que el conjuntar hace surgir la coyuntura, lo cual también puede comprenderse como una elaboración de las remisiones por parte del existir (Cf. Dittus, 2015, p. 88). Esta investigación pone el acento en este rol estructuralmente activo que el existir tiene esencialmente en esta y toda relación de orden ontológico-existencial. Para esto es necesario, sin embargo, explicar el sentido de uno de los verbos más importantes de la analítica existencial, a saber: *Lassen*. A través de este verbo, Heidegger construye varios de los conceptos más importantes de su ontología fundamental como son *Begegnenlassen*, *Bewendenlassen*, *Entstehenlassen*, *Gegenstehenlassen* o *Seinlassen*. La traducción de este verbo al español tiene sobre todo dos variantes, siendo «permitir» (Cf. Heidegger, 1971, p. 101) y «dejar» (Cf. Heidegger, 1997b, p. 113) las más usadas, sin embargo, a pesar de ser traducciones neutralmente correctas, no lo son contextualmente, pues el significado pasivo de estos conceptos no logra reflejar el significado que este verbo posee como verbo auxiliar en expresiones cotidianas como

«ich *lasse* mein Auto reparieren» [mando a / hago reparar mi auto], en las cuales *Lassen* [dejar] significa *Veranlassen* [disponer, obligar]. Como puede verse, el verbo *Lassen* no ha de comprenderse como «dejar» o «permitir» en caso que es utilizado como un verbo auxiliar, como si lo ente *quisiera* venir a nuestro encuentro y nosotros le *dejáramos* hacerlo. Algo de ese estilo solo es posible en la fantasía. El verbo *Lassen* no refiere, por lo tanto, a una pasividad del existir que pudiera conferirle la soberanía de «poder retraerse» [sich zurückhalten zu können] (Pocai, 2015, p. 59). Por esto, aquí se ha elegido una opción de traducción que no dé pie a confusión respecto al sentido de este término y de las expresiones que se construyen sobre él, por eso para traducir *Lassen* este trabajo utiliza «hacer» como verbo auxiliar. Sin embargo, la traducción *uno a uno* es imposible, por lo que hay expresiones que en alemán requieren del *Lassen* como verbo auxiliar y que en español no necesitan del verbo «hacer» como verbo auxiliar para expresar dicho sentido activo: este es el caso de la traducción de *Bewendenlassen* por «conjuntar», pues «hacer conjuntar» genera una evidente redundancia. Esta decisión se basa en la estructura de los fenómenos analizados, según la cual el existir es estructuralmente tan activo que jamás podría retraerse, y es así hasta el punto en que hasta sus movimientos reflejos constituyen a los objetos que los provocan (Cf. Merleau-Ponty, 2008, p. 104). Así, el existir solo puede *hacer* que lo ente venga al encuentro una y otra vez. Lo ente viene al encuentro con motivo del conjuntar porque a través de dicha actividad el existir lo *hace* ser de tal o cual modo. En palabras del propio Heidegger: «El conjuntar lo comprendemos existencialmente como un hacer «ser». Sobre su base lo disponible puede venir al encuentro para la cautela *como lo ente* que es» [Das Bewendenlassen verstehen wir existenzial als ein »Sein«-lassen. Auf seinem Grunde kann das Zuhandene *als das Seiende*, das es ist, für die Umsicht begegnen] (Heidegger, 2006, p. 354). Nunca está demás aclarar que este «hacer ser» no debe comprenderse como una especie de *creatio ex nihilo* (Cf. Heidegger, 2006, p. 85), sino como una activación (Cf. Haugeland, 2007, p. 94).¹⁰

A raíz de esto y lo que ya anteriormente se ha explicado en este trabajo, puede comprenderse de forma adecuada que lo ente puede estar -ser- en torno al existir solo porque el existir es esencialmente su proyección de mundo [Weltentwurf], lo que lo condiciona estructuralmente a situarse

10 O en otras palabras: hacer-ser como «un inmiscuir-se en la evidencia de lo ente en cuanto ente» [Sich-einlassen auf die Offenbarkeit des Seienden als Seienden]. (van Dijk, 1991, p. 101)

siempre al centro de esta.¹¹ El existir, en tanto fundamento y centro del mundo, se muestra entonces como la «piedra angular en el edificio de las remisiones del para» [Schlussstein im Gebäude der Um-zu-Verweisungen] (Sonderegger, 2013, p. 292). Esto, porque la disponibilidad no es un modo de ser de la presencia [Anwesenheit], sino que es «la determinación ontológico-categorial de lo ente como es <en sí>» [die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es >an sich< ist] (Heidegger, 2006, p. 71), que tiene lugar con motivo del uso el existir cuando este trata con lo ente *directamente*, sin meditar qué es la cosa, sino ejecutando su <para> en la manipulación. Sin embargo, «sólo hay [disponibilidad] sobre la base de lo absoluto» [gibt es [Zuhandenheit] nur auf dem Grunde von Vorhandenem] (Heidegger, 2006, p. 71), y claro, resulta evidente que en el trato se emplea un cierto algo; un algo que debe ser absoluto y que es comprendido en su «para» respecto a una totalidad remitiva [Verweisungsganzheit]. Este descubrimiento remitivo dador de sentido es lo que entendemos como activación.

Producto de lo anterior, y a raíz de la propia exposición que realiza Heidegger en *Ser y Tiempo*, puede entenderse que existe un primado de la disponibilidad con respecto a los otros modos en que lo ente viene al encuentro del existir (Cf. Heidegger, 2006, p. 88). Y tanto es así que no solo se comprende que todas las cosas son comprendidas primariamente y la mayoría de las veces con respecto a su «para», sino que dentro de estas «cosas» cuyo ser es comprendido en la manipulación cuenta la naturaleza misma. La naturaleza es comprendida, en esta tan radical como unilateral interpretación de Heidegger, siendo así considerada primariamente como «material para. . .». Hasta llegar al punto de considerar que «el bosque es foresta; la montaña, cantera; el río, fuerza hidráulica; el viento es viento <en las velas>» [[d]er Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind »in den Segeln«] (Heidegger, 2006, p. 70). Estos son ejemplos por los que claramente una descripción adecuada se transforma en una expansión inorgánica de una teoría, de tal modo que se busca mostrar -dentro de una clara discusión contra la concepción objetual de las cosas- que el modo de ser primario de [todas] las cosas no es ni objetivo ni absoluto.

Sin embargo, en la propia analítica existencial existe un punto por el cual se puede poner en cuestión este primado de la disponibilidad: la descripción

11 Respecto a este tema en el joven Heidegger: (Gander, 2006, pp. 276–292)

de la interpretación [Auslegung]. La interpretación es un grado de articulación *en* el comprender mismo que debe ser comprendido como una explicitación de las remisiones que expone aquello que se ha comprendido proyectivamente. Dicha interpretación permite que el existir comprenda aquello que le sale al encuentro *como* algo. En dicha descripción de este grado en que el comprender proyectivo se vuelve explícito, los ejemplos que utiliza Heidegger no tienen que ver con el martillo del taller, con la herramienta o con el material que son comprendidos según el «para. . .» de su utilidad, sino con percepciones que no son comprendidas en primer lugar como simples datos sensoriales. De tal modo que «en primer lugar jamás escuchamos ni ruidos ni complejos sonoros, sino el carro que va crujiendo, la motocicleta. Uno escucha la brigada marchando, el viento norte, el pájaro carpintero picoteando, el fuego crepitando» [»Zunächst« hören wir nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad. Man hört die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind, den klopfenden Specht, das knisternde Feuer] (Heidegger, 2006, p. 163). Es muy interesante detenerse en estos ejemplos, pues allí se quiere explicar que todo lo comprendido viene a la presencia *como* algo, es decir, que la constitución del *algo* es siempre ya parte de la comprensión, por lo que no se puede comprender sin interpretar, constituir. Pero al mismo tiempo se quiere expresar que -a pesar de que todo es comprendido *como* algo- el modo primario de dicha comprensión no es siempre el «para. . .». La motocicleta es para andar, para trasladarse, pero solo si se la utiliza con tal finalidad, si solo la escuchamos pasar por la calle, también la comprendemos como motocicleta, pero no con respecto a nuestra proyección de posibilidades del uso. De esta forma se ve claramente que el «viento en las velas» que representa a una naturaleza comprendida solo como material ahora se ha transformado en «viento norte», un viento que siempre se ha comprendido sin necesidad de una utilidad, un viento que es «viento en el rostro».

Los ejemplos con que Heidegger explica la interpretación parecen ser pasivos, pues no se ve en ellos una actividad explícita por parte del existir, sino más bien que este recibe una cierta información que es procesada, formada, constituida *como* algo. Sin embargo, de ese contexto no se puede deducir que a raíz de ello se anula el principio activo que en la analítica existencial a todas luces se fija en el existir, sino que este principio debe ampliarse de tal modo que la actividad del existir en cuanto apertura de sentido no ha de restringirse únicamente a la manipulación con respecto a posibilidades del uso, sino a todo el espectro de experiencias que este

pudiese configurar, de tal modo que una receptividad constituyente jamás podría ser considerada un tipo de pasividad. Todo aquello que viene al encuentro en el mundo puede, o bien, ser utilizado, o bien, ser interpretado, o ambas, pero siempre lo es *por* el existir.

Lo anterior deja ver que la obsesión de Heidegger por la disponibilidad puede ser considerada un prejuicio -desde el punto de vista metódico- que se ha colado en su teoría dada su gran intención de criticar y reformar el modo tradicional en que se teorizaba el conocimiento de objetos, ya que la propia reflexión de Heidegger trasluce que muchos pueden ser los modos de ser primarios de los entes cotidianos y no que todos ellos se fundan en la disponibilidad. Sin embargo, no por esto se debe asumir que el existir no tiene un rol activo -constituyente- en todo venir al encuentro de lo ente, sino, por el contrario, que todo hacer frente es posibilitado por una constitución que puede tener diferentes formas, pero que siempre tiene el mismo principio: la comprensión de ser que constituye al existir como la trascendencia auto-extática horizontal de la apertura.

Esto resulta fundamental para una descripción de nuestra relación con la técnica, pues cuando nos ponemos a reflexionar sobre este asunto inmediatamente comenzamos a pensar en artilugios de todo tipo, si somos más clásicos pensaremos principalmente en herramientas, si somos más audaces, pensaremos en naves espaciales, computadores, pantallas táctiles y ciborgs. Pero la relación que desarrollamos con la técnica es mucho más amplia que el espacio de un taller en el patio de atrás de la casa o las imágenes de la tecnología futurista de las increíbles máquinas que hoy poseemos para contrastar nuestras teorías científicas -como el gran colisionador de hadrones (LHC)-, o incluso más amplia que la manipulación de las sofisticadas herramientas que nos permiten construir todo este tipo de máquinas. Nuestra relación con la técnica necesita de una destrucción para salir a la luz, y quizá el aporte de este trabajo no consista más que en esto, pues ella se esconde tras la maravilla que hemos construido, en la humildad de un aparecer velado por la obviedad de la evidencia de nuestra propia existencia.

La técnica es un modo de ser en el que el ser humano despliega su existir, es decir, un modo en que este *puede* ser. Esto quiere decir que la apertura de posibilidades del existir se da en modos de este «poder» algo. En la antigua Grecia, había dos formas de expresar este concepto de «poder», que siempre refería a un «poder hacer algo». Por un lado, estaba el poder

hacer que tiene su finalidad en sí mismo, como cuando veo, pues lo hago para ver. Y, por otro, lado estaba el poder hacer que tiene su finalidad en algo otro, como cuando quiero producir algo, ya sea una herramienta, un plato de comida, la salud de un paciente o una obra de arte, pues estos son aquello para lo cual estoy actuando. El primer tipo de «poder hacer» es la acción [πρᾶξις], y el segundo, la producción [ποίησις] (Cf. Aristoteles, 1995; 1140b 7-9). En este caso, nos interesa el segundo, pues el hábito de producción con razón verdadera es lo que Aristóteles conoce como técnica [τέχνη] (Cf. Aristoteles, 1995; 1140a 10-12). Lo anterior implica que, mediante este tipo de conocimiento técnico, nos relacionamos con aquellas cosas que producimos conociendo sus causas, pues el objeto técnico es potencialmente cualquiera de sus contrarios y es la mano del agente la que lo lleva a actualizarse de uno u otro modo.

Sin embargo, nuestra relación con la técnica no solo se lleva a cabo a través de un quehacer técnico, es decir, a través de la elaboración de productos, sino también, como se ha visto en este estudio, a través de su uso y de su interpretación. Nos relacionamos con los objetos técnicos cotidianamente cada vez que un objeto artificial aparece en nuestro mundo, es decir, constantemente, por no decir tajantemente «siempre». Si nos detenemos a pensar por un instante que somos el único ente que se viste, y que toda vestimenta es un elemento tecnológico -fruto de una técnica-, entonces este punto queda aclarado.

4.

Lo anterior nos plantea una pregunta de vital importancia para este trabajo: ¿todos los entes que vienen primariamente al encuentro lo hacen según el «para. . .» de su utilidad o el «como» de la interpretación, o en algún caso particular, el «qué» de su ser absoluto? La respuesta que este trabajo intenta entregar como conclusión es: no. Y eso lo hará interpretando el modo de ser de los entes con los que establecemos trato de forma tan cotidiana y evidente que ni siquiera los análisis más radicales de Heidegger logran describirlo suficientemente. Por supuesto aquí no se logrará más que una aproximación a tal problemática, aunque el camino abierto no será por eso de menor importancia.

El punto por el cual esta investigación intenta aproximarse a una determinación ontológico existencial del ser de lo ente más cotidiano es la espacialidad del existir. La ocupación siempre es espacial porque el

existir en cada trato con lo ente establece una cierta cercanía con este. En este caso, términos como «cerca» o «lejos» no tienen nada que ver con la distancia que puede medirse entre dos puntos en un espacio físico o geométrico, sino con la accesibilidad que dicho ente le ofrece al trato existente. De esta forma, el modo en que los entes vienen al encuentro dentro del mundo es lo que «posiciona» a lo ente ya sea en las cercanías o las lejanías, pues la apertura auto-extática se despliega como horizonte del mundo, estableciéndose como una articulación de sentido que posibilita la presencia [Präsenz] de lo ente *como* algo, de tal manera que el tipo de articulación, su grado de explicitud y la familiaridad que posea para el existir que la abre la constituirá también como un tipo de espacialidad propia de esta apertura constituyente del existir. De esta manera, lo ente puede estar en contacto con el cuerpo del existir y, a pesar de ello, encontrarse increíblemente «lejos» y viceversa. Heidegger ejemplifica esta relación a través de la ya famosa imagen de los lentes y el cuadro en la pared (Vgl. Heidegger, 2006, p. 107), el cual puede ser todavía más claro si lo llevamos al extremo: cuando un astrónomo observa el sistema solar binario de Alpha Centauri, este último está mucho más cerca de él que el telescopio a través del cual mira las estrellas. Aquello que está casi en contacto con el ojo -en caso de ser un telescopio óptico- está al mismo tiempo más lejos, en este determinado modo existencial, que otro sistema solar, y lo mismo ocurre cuando observamos obras de arte o paisajes a través de catálogos en internet, o cuando hablamos con nuestra familia o amigos a través de una videollamada.

Si bien es cierto que a través de la analogía con el telescopio se ha dejado de manifiesto este concepto de cercanía, hemos sacrificado por ello otro aspecto importante, pues no existe la analogía perfecta. El modo en que el telescopio es utilizado es el de la disponibilidad, el telescopio se «ubica» en la lejanía porque se ha retirado tras el observar que lo constituye como útil. Pero los lentes ¿son útiles como un martillo, como una moto, como un telescopio?

Claramente los lentes han sido descubiertos como tales con respecto a un cierto horizonte de comprensión que les otorga un ser de tal o cual tipo, y es muy probable que dicho ser sea el de la disponibilidad, pues me pongo mis lentes *para* ver correctamente. Sin embargo, tal como se puede ver en los casos de los trastornos remitivos [Störung der Verweisung], el ser de un ente puede verse modificado dependiendo del tipo de acceso, que el existir tiene a él, sin necesidad de que el ente cambie materialmente (Cf. Heidegger,

2006, p. 74). De tal modo que una persona adulta dispone de una escoba para barrer, y cuando no puede encontrarla en el lugar donde la dejó, esta viene a la presencia como un objeto faltante, pero además un niño podría ver en la escoba un caballo para jugar, y todos estos modos de la escoba se dan como aperturas de sentido que no afectan la materialidad del ente, de tal modo que este puede ser distintas «cosas» a pesar de que su ser absoluto permanece intacto. En el caso de la escoba perdida, la disponibilidad se ve modificada en una cierta presencia debido al trastorno remitivo, y a pesar de que Heidegger no menciona esto, nada impide que pudiera darse una modificación en el modo de descubrimiento de un ente que lo lleve desde la disponibilidad a otro tipo de horizonte aún no tematizado. Dicho horizonte se trataría de una articulación de sentido que llevaría al útil desde su retracción disponible a una asimilación por parte del existir, de modo que el refugiarse tras el «para. . .» de la utilidad mediante el cual el ente *desaparece* se modificaría en una incorporación del ente al cuerpo del existir, de tal modo que la desaparición de este ente continuaría, pero esta vez tras la *aparición* del cuerpo existente. El ente intramundano pasa así a ser un complemento del cuerpo del existir.

Este complemento del cuerpo no tiene el carácter de un útil, una herramienta, sino que posee más bien un carácter ortoprotésico. Nos ayudaremos de este concepto actualmente utilizado por la Organización Mundial de la Salud (OMS) para poder concebir este modo de ser de lo ente que nos sale al encuentro, acompañándonos, integrándose a nosotros, cotidianamente. Este concepto de «ortoprotésica» está formado por los conceptos de «órtesis» y «prótesis», que tienen significados distintos, pero muy relacionados, por lo que en la práctica médica se encuentran profundamente imbricados. Una órtesis es un dispositivo que se utiliza para modificar ciertas características y funciones del cuerpo, mientras que una prótesis es un dispositivo cuya función es reemplazar total o parcialmente alguna parte del cuerpo faltante o deficiente (Cf. *Normas de ortoprotésica de la OMS. Parte 1. Normas [WHO standards for prosthetics and orthotics. Part 1. Standards]*, 2017, p. 7). De lo anterior se comprende que una órtesis busca corregir una función del organismo, mientras que una prótesis recién busca permitirla.

Ahora, generalmente cuando pensamos en órtesis nos representamos casos evidentes como aquellos armatostes con los que de niño cargaba *Forrest Gump* y si pensamos en prótesis pensaremos sin lugar a dudas en alguno de los *Skywalker*, pero este fenómeno está mucho más cerca de nosotros de

lo que pensamos. Por eso hemos hecho tanto énfasis en el ejemplo de los lentes: el uso de lentes permite la corrección de un defecto en la capacidad de ver, los lentes son una órtesis. Pero no solo los lentes poseen un carácter ortético, pues nuestra adaptación a todas las zonas climáticas del globo terráqueo ha dependido en gran medida de este tipo de relación íntima que el existir puede establecer con ciertos entes que, de cierta manera, logra integrar a la esfera de su propia existencia, entes como la ropa, el abrigo. Nuestra carencia de pelaje corporal representa una evidente desventaja orgánica a la hora de evaluar la posibilidad de habitar distintas zonas climáticas, sobre todo las más frías. Sin embargo, esta carencia se ha solventado a través de la corrección de dicha disfunción orgánica a través de la incorporación de un abrigo generado de forma artificial, de forma técnica. De esto se comprende que la vestimenta en general posee un carácter ortético, por lo que nuestra relación existencial con la técnica parece poseer un carácter muchísimo más cotidiano y fundamental que el que a primera vista pudiese parecer.

Por otra parte, la prótesis representa un caso muy interesante de analizar, pues representa un modo en que la apertura corporal de la existencia se muestra transgrediendo los límites de su límite material. La apertura comprensiva de la existencia desde siempre se muestra constituida por la trascendencia, por lo cual se entiende que su límite no está dado por la materia, sino por la comprensión proyectiva y el alcance y claridad que esta puede llegar a alcanzar en su despliegue horizontal. Por esto es que los análisis sobre la bidimensionalidad y la no subjetividad del existir resultan fundamentales para entender este punto, que ahora además se verá reforzado al constatar que la corporalidad constitutiva de la existencia, en tanto determinación existencial de la apertura, representa tanto un modo en que la existencia se ve posibilitada por su organicidad y vida como por la determinación estructural de la comprensión que ella significa. Esto implica que la corporalidad de la existencia no significa simplemente su carne. La descripción fenoménica de lo que aquí se alude se detalla a través de los ya clásicos ejemplos de la *anosognosia* -ausencia de una parte existente del cuerpo en la autocomprensión del mismo- y del *miembro fantasma* -presencia de una parte faltante del cuerpo en la autocomprensión del mismo-, a través de los cuales se muestra que la comprensión del cuerpo de acuerdo a sus posibilidades de acción y la proyección de estas indica que está compuesto por dos capas: una habitual y una actual (Cf. Merleau-Ponty, 2008, p. 105 ss). En otras palabras, la forma en que el cuerpo es abierto auto-extático horizontalmente no se limita a la frontera de la carne,

ni hacia afuera ni hacia adentro. Esto mismo podemos verlo en el caso de la protésica, aunque ella representa lo contrario que el miembro fantasma, pues ella implica la falta de una parte del cuerpo que es reemplazada por un dispositivo tecnológico, el cual pasa a formar parte de dicho cuerpo, parte de la apertura corporal de la existencia humana.

Es indudable que la ortoprotésica representa un campo de investigación interesantísimo para la fenomenología. Sus diversas implicaciones para la descripción de la existencia humana y las estructuras constituyentes de su ser-en-el-mundo pueden ser fuente de novedosos descubrimientos, pues representa un tipo de relación peculiar que un existir establece con la materia, pero no con cualquier materia, sino con una que ha sido diseñada técnicamente para una cierta función, pero tal función no es otra que hacerse parte de quien la «utilice» viviendo con y a través de ella. Esto despierta, por supuesto, una serie de dudas y preguntas que aquí no pueden hacer más que quedar abiertas, representando ello ya un logro bastante satisfactorio para esta primera aproximación.

¿Puede considerarse que hay una relación intencional hacia la prótesis? No lo creo. En este trabajo ya se ha realizado una serie de análisis previos para evitar este tipo de cuestionamientos finales. El ser humano no posee el tipo de ser del sujeto, sino del existir, es decir, de la apertura bidimensional del ser de lo ente. Ello implica que el sí mismo del existir se constituye a una con el despliegue de sentido que constituye el mundo dentro del cual lo ente sale al encuentro como algo. En este sentido, tanto la órtesis como la prótesis se hacen parte del sí mismo [Selbst], de tal manera que son parte de la apertura auto extática, pues dan cumplimiento a una función propia del existir desde la cual se abren las proyecciones existenciales que abren el ser de lo ente de acuerdo a sus posibilidades y como horizonte de las mismas. De esta manera, la manipulación continúa siendo manipulación a pesar de que la mano involucrada pueda ser metálica. Es cierto que tanto órtesis como prótesis pueden venir a la presencia por diversas razones, pero todo ente puede hacerlo sin importar de qué tipo de ente se trate. Sin embargo, cuando estas -sobre todo la prótesis- vienen a la presencia, lo harán como una pseudo-parte del cuerpo, tal como un pie viene a la presencia debido a una lesión. No porque una pierna lesionada venga a la presencia cuando su función se interrumpe puede interpretarse que el modo de ser de una pierna es el de la disponibilidad y del mismo modo ha de entenderse que la prótesis también viene a la presencia como parte del cuerpo, aunque ella se sepa extraña. Y es que la prótesis tiene tu historia, ella también es

comprendida *como* tal, y allí se diferencia fenoménicamente del cuerpo. La prótesis muestra un caso peculiar en que la materia cósmica pasa a formar parte de la existencia posteriormente al nacimiento de un existir humano.

A pesar de que lo expuesto resulta más explícito en la prótesis, también puede verse lo mismo en la órtesis, mostrando que el ser de la disponibilidad resulta insuficiente para dar cuenta fenomenológicamente del modo de acceso, es decir, apertura de horizonte, que es propio de este fenómeno. Lo anterior puede entenderse a través de un simple ejemplo que puede dar cuenta de la diferencia fenoménica fundamental con el modo de ser de la disponibilidad: vernos vertidos en el espejo. En el espejo *me* veo y puedo verme de diversas maneras, *me* veo bien, cansado, feliz, limpio, sucio, etc., pero siempre *me* veo a *mí*, no otra cosa. No me veo extrañamente cubierto de ciertas cosas de diversos colores y texturas, o con artilugios sobre la cara, la cabeza o colgando de cuello y orejas, no, por el contrario, me veo formal, sport, casual, etc. Soy yo el que adopta distintos tonos y distinto carácter al llevar distinta ropa. Esto muestra que la ropa pasa a formar parte de mi auto comprensión, es asimilada por mi *corporalidad*. Cuando la ropa se rompe o no funciona, no sucede como con un lápiz al que se le rompe la punta, sino que, de cierta forma cuando la ropa no funciona, más que volverse presente la ropa, se vuelve presente el cuerpo, es al *cuerpo* al que le falta algo.

Si tenemos en cuenta estas reflexiones en torno a nuestra existencia humana, sus características y su relación con la técnica, tanto a través de la manipulación, la elaboración y la asimilación, entonces pareciera que ya somos ciborgs y que lo somos desde *siempre*, o más bien, desde que tenemos memoria.

La prótesis muestra un caso paradigmático de cómo el ser está constituido por el venir al encuentro de los entes en el tiempo significativamente (Cf. Cornejo, 2018). Aunque en este caso se trata de un caso ubicado justo en el umbral [Schwelle] entre la existencia y su horizonte, pues lo ente del modo de la ortoprotésica se hace parte de la apertura auto-extática del sí mismo, pero también se objetiva horizontalmente como ente intramundano. La configuración de cada uno de estos modos, así como el fundamento de la modulación misma, ha de ser tema de un siguiente estudio.

Referencias

Aristoteles. (1995). *Nikomachische Ethik* (E. Rolfes, trad.). Hamburg: Meiner.

Basso, L. (2014). Una lectura del concepto de a priori en la versión fenomenológica de las Marburger Vorlesungen (1923-1928). *Studia Heideggeriana, III*(Heidegger y el problema del método de la filosofía), 61–92.

Cadava, E., Connor, P., & Nancy, J.-L. (Eds.). (1991). *Who Comes After the Subject?* New York: Routledge.

Cornejo, J. P. (2015). La existencia como diferencia ontológica: el descubrimiento del cuerpo como nuevo existenciario. *Análisis, 47*(87), 407–420.

_____. (2018). Sobre la constitución temporal del mundo según Heidegger. *Estudios Bolivianos, 28*, 15.

Critchley, S., & Dews, P. (1996). Introduction. En *Deconstructive Subjectivities* (pp. 1-12; 217-218). Albany N. Y.: SUNY Press.

Dittus, S. (2015). *Heidegger und das Paradox des Subjekts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Gander, H.-H. (2006). *Selbstverständnis und Lebenswelt : Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger* (2., unveränd. Aufl.). Frankfurt am Main: Klostermann.

Harari, Y. N. (2015). *Eine kurze Geschichte der Menschheit*. Pantheon.

Haugeland, J. (2007). Letting Be. En S. Crowell & J. Malpas (Eds.), *Transcendental Heidegger* (pp. 93–103). Stanford, California: Stanford University Press.

Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo* (2.; J. Gaos, trad.). México: FCE.

_____. (1976). *Logik : die Frage nach der Wahrheit* (W. Biemel, ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.

_____. (1990). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (2., durchges. Aufl.). Frankfurt am Main: Klostermann.

_____. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik* (2. Aufl.; F.-W. von Herrmann, ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.

_____. (1996). *Einleitung in die Philosophie* (O. Saame & I. Samme-Speidel, eds.). Frankfurt am Main: Klostermann.

_____. (1997a). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (3. Aufl.; F.-W. von Herrmann, ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.

_____. (1997b). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

_____. (2004). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (3. Aufl.; F.-W. von Herrmann, ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.

_____. (2006). *Sein und Zeit* (19. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit den Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anh). Tübingen: Niemeyer.

Luckner, A. (2001). *Martin Heidegger: "Sein und Zeit": ein einführender Kommentar* (2., Aufl., [unveränd. Nachdr.]). Paderborn ; München ; Wien ; Zürich: Schöningh.

Merleau-Ponty, M. (2008). *Phänomenologie der Wahrnehmung* (6. Auflage. Photomechanischer Nachdruck 1974; R. Boehm, trad.). Berlin: de Gruyter. *Normas de ortoprotésica de la OMS. Parte 1. Normas [WHO standards for prosthetics and orthotics. Part 1. Standards]*. (2017). Ginebra: Organización Mundial de la Salud.

Okrent, M. (2007). The "I Think" and the For-the-Sake-of-Wish. En S. Crowell & J. Malpas (Eds.), *Transcendental Heidegger* (pp. 151–168). Stanford, California: Stanford University Press.

Pocai, R. (2015). Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§ 14-18). En T. Rentsch (Ed.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit* (3., bearb. Aufl., pp. 49–64). Berlin ; München [u.a.]: De Gruyter.

Sallis, J. (2012). *Heidegger und der Sinn von Wahrheit* (T. Keiling, trad.). Frankfurt am Main: Klostermann.

Sonderegger, R. M. (2013). Welt. Ihre Erschlossenheit und Entzug. En D. Thomä (Ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung* (2., überarb. und erw. Aufl., pp. 290–295). Stuttgart ; Weimar: Metzler.

van Dijk, R. J. A. (1991). Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger. *Heidegger Studies*, 7, 89–110.

Vigo, A. (1999). Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in Sein und Zeit. *Heidegger Studies*, 15, 37–66.

von Herrmann, F.-W. (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins"*, §9 - §27. Frankfurt am Main: Klostermann.

_____. (2008). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins"*, § 28 - § 44. Frankfurt am Main: Klostermann.

ENFERMEDAD Y DOLOR: CUIDAR DE NOSOTROS MISMOS, DE NUESTRA CORPOREIDAD

Por
César Augusto Delgado Lombana¹

*Pero subsiste el hecho de que es la enfermedad y no la salud la que se autoobjetiva, es decir, la que aflora, la que se infiltra.
Gadamer, “El estado oculto de la salud”.*

Nada hace más soportable el dolor que la sensación de algo que se va esclareciendo [...]. El dolor constituye [...] una gran oportunidad, quizás la mayor oportunidad para llegar finalmente a la cima de lo que nos ha sido impuesto.

Gadamer, “Il dolore. Valutazioni da un punto di vista medico, filosofico e terapeutico”.

Resumen

En este documento tenemos por objetivo pensar al hilo del horizonte filosófico de Hans-Georg Gadamer –que desde los presupuestos de la hermenéutica a tematizado en nuestros días la correlación entre curación y palabra– en qué sentido cabe afirmar que la enfermedad y el dolor llevan

1 Profesor tiempo completo del Programa de Licenciatura en filosofía en la Universidad De San Buenaventura. Profesor hora catedra del área de servicios de la Facultad de Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana. Doctor y Master en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Licenciado en Educación Básica con énfasis en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica.

a una plena recuperación de la conciencia de nuestra condición corporal y finita. Entonces, de la mano del autor de *Verdad y método* se asume la siguiente tesis fundamental: el paciente no debería quedar sometido a la voluntad metódica del doctor ni ser adormecido por el poder del fármaco (Schiltenwolf, en Gadamer, 2004, p. 13). Subsidiaria de esta tesis, defendemos la idea según la cual la enfermedad y el dolor nos recuerdan que estamos conminados a ser hospitalarios con el otro y con nosotros mismos, esto es, acogernos y cuidarnos en nuestra fragilidad y vulnerabilidad.

El texto se divide en cinco secciones que se desarrollan en torno a dos textos del filósofo de Marburgo: *El estado oculto de la salud* (2001a) y *Il dolore. Valutazioni da un punto di vista medico* (2004), *filosófico e terapeutico*. En la primera, a modo de introducción, se efectúa una breve reflexión en torno a la racionalidad científico-moderna y la modificación que esta ha producido en la comprensión de la medicina y su práctica, a su vez, se indica cómo el desarrollo científico-técnico ha impulsado la industria farmacéutica y los peligros que esta trae. En la segunda, se hace una explicación de la concepción del cuerpo y la corporeidad. En la tercera, se muestra la relación entre la corporeidad, la salud, la enfermedad y el dolor. En la cuarta, se analiza por qué se hace fundamental recuperar el sentido del dolor. En la quinta, se esboza *grosso modo* el papel del diálogo.

Palabras clave: Cuerpo, corporeidad, enfermedad, salud, dolor, *phrónesis*, *sýnesis*, diálogo

1. Introducción: la enfermedad y el dolor en nuestra época científico-técnica

Después de la publicación de *Verdad y método* en 1960, Gadamer dirigió su esfuerzo investigativo a analizar diversos fenómenos profundamente relacionados con nuestro modo de habitar en el mundo de la vida. Esto no quiere decir que en *Verdad y método* (2001b) dejara de lado pensar experiencias constitutivas de nuestra condición humana como el arte y la historia. En efecto, aquí él hace eco del llamado que la obra de arte y el texto de la tradición realizan, llamado que nos invita a la escucha y a la comprensión, que se hace posible por virtud del lenguaje (Gadamer, 2001b, p. 467). Entonces, el filósofo reconoce que el lenguaje, el cual se realiza como palabra viva (Gadamer, 2002a, p. 203), es el hilo conductor del entramado existencial y de encuentro con la alteridad. Empero, las experiencias de otredad resultado del “diálogo” con la obra de arte y la

historia acaecen en “horizontes supraindividuales” (Gama, 2010, p. 278). Por lo tanto, siguiendo los presupuestos trazados en el año 60, el marburgués ahora quiso inspeccionar fenómenos que por su relevancia nos conminan a poner en práctica el ejercicio hermenéutico de entendernos en situación, de cara al otro y al sí mismo concretos.

Uno de estos fenómenos es la génesis y desarrollo de la racionalidad científico-moderna y la modificación que esta ha producido en la comprensión de la medicina y su práctica, la cual hoy queda absorbida en el basto ámbito de las denominadas ciencias médicas. Este asunto es inspeccionado por el filósofo en la obra titulada *El estado oculto de salud* (2001a). Cabe indicar que el texto citado es el resultado de las conferencias que el pensador pronunció frente a diversas asociaciones de doctores durante cuatro décadas (de 1960 a 1990). Aquí se parte de un lugar común para filósofos, investigadores y tratantes de las patologías: señala Gadamer, las ciencias médicas, alimentándose de los avances de las ciencias naturales, han logrado vencer infinidad de enfermedades agudas y crónicas² que en otras épocas eran incontrolables y ponían en riesgo nuestra permanencia en el orbe (2001a, p. 93).

A partir de este punto no hubo retorno y la civilización occidental puso su fe en las soluciones que el científico ofrece. Dominamos, triunfamos, la “calidad de vida” ha mejorado, la enfermedad y el dolor son fuerzas que pueden controlarse gracias a la capacidad de planificación y regularización que el método ofrece al médico y a los investigadores al momento de diagnosticar y tratar. Así, el ideal de método se convirtió en regla universal:

El médico sabe la razón por la cual una determinada forma de curación tiene éxito; y entiende su acción, porque persigue la relación entre causa y efecto. Eso suena muy moderno [...], pues] lleva la impronta de los métodos específicos de la ciencia moderna, de la aplicación de la matemática a los conocimientos naturales. (Gadamer, 2001a, p. 46)

De este modo, la medicina se viene entendiendo a sí misma desde una tarea no vista antes del surgimiento de las ciencias naturales modernas: el

2 Las enfermedades agudas se caracterizan por su corta duración pensemos, por ejemplo, en una gripe común. Las enfermedades crónicas afectan durante largos periodos de tiempo, incluso pueden ser parte integral de toda la vida al paciente, esto exige asumir que el proceso de tratamiento es arduo y lento, por ejemplo, el cáncer en todas sus mutaciones, el sida, la diabetes, entre otras.

médico y el investigador deben crear, producir, obligar a la *physis* a acatar las demandas de la conciencia metódica (Árnason, 2000, p. 18). Expresado en otras palabras, el cuerpo, que es el resultado del movimiento de la *physis*, es ahora, quizás, forzado violenta y artificiosamente a responder al dominio del computador, esto pone la intervención médico-científica en una posición de superioridad y privilegio. En este sentido, el cuerpo queda reducido a ser inspeccionado como un mero objeto, que está ahí delante. En palabras de Svenaeus (2001), esto significa que “es el científico por separado, y no su objeto, quien entiende, además en la forma particular de la explicación científica” (p. 146). Al respecto, cabe agregar lo siguiente:

Si vinculamos esta experiencia básica con la situación de la ciencia moderna y de la medicina científica, se advertirá claramente la agudización de esta problemática. Las ciencias naturales modernas no son, en primer lugar, ciencias de la naturaleza en el sentido de un todo que se equilibra por sí mismo. No se basan en la experiencia de la vida, sino en la experiencia del hacer; tampoco se basan en la experiencia del equilibrio, sino en la construcción planificada. Están mucho más allá del ámbito de validez de la ciencia especial. [...] La ciencia moderna, que posibilita la aplicación técnica, no se concibe a sí misma como un complemento de los claros que deja la naturaleza no como una participación en los procesos naturales, sino, más bien, como un saber en el cual la reelaboración de la naturaleza con miras a transformarla en un mundo humano –más aún, la eliminación de lo natural mediante una construcción racionalmente dominada– es lo decisivo. (Gadamer, 2001a, p. 53)

Ahora bien, nos hallamos aquí abocados al peligro: resaltamos una vez más que las ciencias médicas acompañadas con el ideal de las ciencias naturales modernas poco a poco se han reducido a la aplicación del método apropiado para diagnosticar y tratar la enfermedad, esto no cabe dudarlo, es fundamental. Empero, el tratamiento no puede ser simplemente limitado a la planificación y regularización metódica, es decir, sin tomar en cuenta que la enfermedad y el dolor, además de ser fenómenos de carácter biológico, químico y físico, son, a su vez, una alteración de la vivencia de la corporeidad del paciente. En esta alteración se ponen en juego la armonía del alma-vida. O lo que es igual, estar enfermo es la dislocación radical de la corporeidad, pues ahora esta se muestra en su estado más salvaje: carne que duele, sufriente, maltrecha. Al respecto, Gadamer recuerda las palabras de Rilke: «¡Ay vida, vida, estar afuera!», subrayando hasta qué

punto el dolor nos aísla» (2001a, p. 92)³. En este sentido, Ricoeur señala que la enfermedad es, sin duda, “otra manera de ser-en- el mundo” (2008, p. 181).

Insiste Gadamer, las ciencias médicas fuertemente influidas por las ciencias naturales modernas han sido responsables del olvido de la tradición que constituye históricamente lo que en nuestra vida cotidiana mentamos desprevenidamente con el término medicina, esta que era concebida desde una práctica que hoy nos es ajena en la época científico-técnica (Svenaeus, 2005, p. 170). Así hemos omitido que la medicina es hija y heredera del pensamiento griego, es decir, que esta es un arte, *el arte de curar*, lo cual significa, a la luz de Alcmeón de Crotona y los hipocráticos, que es impulsada por el deseo de *restaurar lo perdido*, y no por la voluntad de crear artificiosa y violentamente lo que solo la *physis* puede (Gadamer, 2001a, p. 46 ss.). ¿A qué se refiere el filósofo? Al *balance* que, en última instancia, requiere para ser recuperado de una intervención sabia: acompasar el método al movimiento de la *physis* y su tiempo, lo cual insta a comprender que la *physis* no está a los pies del médico y su conocimiento.

También, como lo indica Gadamer siguiendo a Platón (Gadamer, 2001a, p. 152; *Fedro*, 270d-c; *Leyes*, 270a-e), la restauración del balance demanda la palabra orientadora, esta ilumina los claroscuros que enneguecen al médico al momento de vincularse a la terapia. Es decir, lo mantiene en vigilancia de sus propios prejuicios y le desvela sus posibilidades de ayudar a su compañero sufriente (Svenaeus, 2005, p. 175). En paralelo, esto significa que el médico es heredero de Aristóteles que es hijo del *giro a los logoi* (*Fedón* 99d), pues para cumplir con cabalidad su labor de auxilio, requiere de la *phrónesis* y de la *syntesis*. O lo que es igual, el médico es un amigo que delibera y se aconseja a sí mismo (*euboulia*) (2001a, p. 112; 2001b, 385 ss.), lo cual le permite aconsejar al otro (2001a, p. 394; Gutiérrez, 2002, p. 193). La *phrónesis* y la *syntesis* se realizan en la palabra viva y en el silencio atento. A su vez, el diálogo es vital para el paciente, pues en la terapia el miedo, la ansiedad y la falta de esperanza pueden convertirse en obstáculos para que él se haga cargo de sí mismo, de su corporeidad, de su carne doliente (Gadamer, 2001a, p. 143 ss.): médico, es hora de hablar con el ser frágil y vulnerable que está ahí clamando por auxilio, no lo aíslas, no te aíslas.

3 Triunfó la razón teórica y esta rompe todo límite para imponer uno inquebrantable, a saber: el metologismo, es decir, “la absolutización del método” y su pretensión de colonizar toda experiencia (López, 2018, p. 12). Por ejemplo, la experiencia de curación que implica algo más que control metódico, requiere diálogo y escucha.

Enfermo, es hora de escucharte a ti mismo y de escuchar al otro. Al respecto, anotamos también las palabras de Ricoeur (2008):

El paciente –este paciente– «trae al lenguaje» su sufrimiento pronunciándolo como lamento, el cual comporta un componente descriptivo (tal síntoma...) y un componente narrativo (un individuo imbricando en tales y tales historias); a su vez, el lamento se transforma en exigencia: exigencia de... (de curación y, quién sabe, de salud, y, por qué no, en última instancia, de inmortalidad) y exigencia a... dirigida como una apelación a tal médico. En esta exigencia se injerta la *promesa* de observar, una vez admitido, el protocolo del tratamiento propuesto. Situado en el otro polo, el médico hace la otra mitad del camino. [...] La fiabilidad del acuerdo deberá todavía ser puesta a prueba de una parte y de otra por el compromiso del médico de «seguir» a su paciente, y el del paciente de «conducirse» como el agente de su propio tratamiento. El pacto de cuidado deviene, así, un tipo de *alianza* sellada entre dos personas contra el enemigo común, la enfermedad. (p. 185)

De cara a estos valiosos legados de Alcmeón, de Hipócrates, Platón y Aristóteles, cabe preguntar tras los pasos de Gadamer: ¿nos es posible aún aprender algo de la sabiduría antigua en la época científico-técnica? Resaltamos que considerar aquí “la oferta del pensamiento griego no [equivale] [...] a una vuelta romántica al pasado, sino a un acordarse de lo existente” (Gadamer, 2001c, p. 184).

El filósofo de Marburgo señala algo más. El desarrollo científico-técnico ha impulsado como nunca antes la industria farmacéutica, la cual se propone mejorar la calidad de vida de los pacientes. Ello exige luchar contra la cronificación del dolor (Schiltenwolf, en Gadamer, 2004, p. 12). Entonces, el médico no solo interviene el cuerpo con exámenes profundos y cirugías, también receta según sea el caso tratamientos farmacológicos. Así, se subraya que los fármacos no deben poner en riesgo la estabilidad física y emocional del paciente. Sin embargo, advierte Gadamer, controlar y vigilar tal riesgo es una tarea de enorme esfuerzo que supone tiempo y paciencia, tiempo que ya no estamos dispuestos a dedicarnos a nosotros mismos.

En consecuencia, estamos presenciado hoy que el fármaco se reviste de un aura sagrada: en algunos casos domina al enfermo que hace de este su medio de salvación, un modo de evadir la responsabilidad que tiene

para consigo mismo y con la terapia. Por ejemplo, hemos sido testigos o protagonistas de escenas en las que se le dice al doctor: ya no hay tiempo, fórmuleme algo que debo irme, lo que importa es que me quite este dolor, vendré después para tratarme. Y si la enfermedad y el dolor son muy fuertes exigimos, incluso con tono altanero, el derecho a la medicación eficaz quizás sin cuestionarnos si existen otros medios para enfrentar la situación. Así, *dejamos de lado que la enfermedad y el dolor no son algo que simplemente estorbe y se esquive, sino que estos realizan un llamado que exige la escucha paciente y atenta* (Gadamer, 2001a, 93; 2004, p. 28).

De su lado, el médico, en ocasiones presionado por el sistema de salud altamente burocratizado, no cuenta en la consulta con el tiempo suficiente para dedicarle al paciente, y por eso simplemente receta y no se detiene a conversar sobre las consecuencias colaterales del medicamento que estamos ingiriendo, se libera de algún modo de acompañar al enfermo: hablar conlleva tiempo y el tiempo cuesta, lo mejor es callar y recetar, afuera esperan por lo menos 20 pacientes más y debo salir enseguida a trabajar a otro lugar. Lo importante es cumplir el protocolo que limita el espacio de la consulta.

El médico ya no habla, ya no conversa; receta y opera y vuelve a recetar. Es un círculo del cual no logramos salir. El paciente tampoco quiere hablar, no hay tiempo. Así, poco a poco paciente y médico quedan separados, sin posibilidades de comunicación, se rompen los lazos que los mantenían en diálogo. Ahora el fármaco toma el lugar de la palabra. Por lo tanto, el fármaco, sin que nos percatemos, genera aislamiento; esto a causa de su aplicación quizás desmedida e indiscriminada en algunos casos. Aislamiento, el cual “es una forma de la pérdida [...]”. En la experiencia de aislamiento parece haber un sufrimiento” (Gadamer, 1993, p. 110).

Remarquemos la situación de riesgo: tal y como es enunciado por Gadamer al final de sus años en la conferencia titulada *Il Dolore. Valutazioni da un punto di vista medico, filosofico e terapeutico* (2004), pronunciada “el 11 de noviembre del 2000, en la Clínica ortopédica de la Universidad de Heidelberg” (Schiltenswolf, en Gadamer, 2004, p. 8), este afán malsano de afrontar con exceso de fármacos la enfermedad y el dolor nos ha puesto en una grave situación: ya no queremos hacernos cargo de nosotros mismos, no queremos cuidarnos, despreciamos nuestra corporeidad sufriente (Gadamer, 2004, p. 28).

El filósofo de Marburgo, en aras de responder a este fenómeno exalta una tesis fundamental que de ahora en adelante será nuestro hilo conductor. Vale resaltar que la tesis gadameriana puede ser asumida como un desafío en nuestra época científico-técnica (Svенеaus, 2005, p. 170): es necesario ver no solo lo negativo en la enfermedad y el dolor, sino también el matiz positivo de estas experiencias, experiencias que son condición irreductible de nuestra humanidad. ¿A qué se refiere Gadamer? *Enfermedad y dolor llevan a una plena recuperación de la conciencia de nuestra condición corporal y finita*. Es decir, el paciente es quien experimenta la afección y el dolor, por este motivo es el protagonista de su proceso de curación, no debería ser adormecido por el poder del fármaco ni, mucho menos, quedar sometido a la voluntad metódica del doctor (Schiltenswolf, en Gadamer, 2004, p. 13). Entonces, la enfermedad y el dolor nos recuerdan que estamos conminados a ser hospitalarios con los otros y con nosotros mismos y acogernos y cuidarnos en nuestra fragilidad y vulnerabilidad.

2. Somos cuerpo, somos corporeidad

Para desarrollar este apartado es fundamental atender a la siguiente observación: Gadamer no realizó una tematización en sentido estricto del cuerpo. Testimonio de ello es la omisión de este en su obra *Verdad y método* (1960) (Pagés, 2018, p. 129). Tal omisión ha impulsado a investigadores como Anna Pagés a emprender el trabajo de reunir las pistas que la hermenéutica gadameriana ofrece para alcanzar una concepción de nuestro ser en el mundo, el cual sin duda alguna debe ser entendido acogiendo el cuerpo. Escuchemos a la estudiosa:

En la obra *príncipeps* de Hans-Georg Gadamer no hay una sola referencia al cuerpo. Esta ausencia lejos de constituir un obstáculo, suscita un interés por investigar y encontrar, en *Verdad y método*, pero también en otros textos colaterales de este autor, algunos indicios por la pregunta hermenéutica acerca del cuerpo. (Pagés, 2018, p. 129)

Cabe indicar que la autora busca la respuesta a la cuestión acudiendo a los argumentos que Gadamer en *Verdad y método* (2001b) ofrece a propósito de la imagen (Pagés, 2018, p. 133 ss.), en el apartado titulado: “La valencia óntica de la imagen” (p. 182 ss.). A contrapelo, nosotros intentaremos construir otra clave de lectura, para ello, como se explicitó en la introducción, nos apoyamos en las conferencias que componen la obra *El estado oculto*

de la salud (2001a) y en la conferencia *Il dolore Valutazioni da un punto di vista medico* (2004). Empero, el lector aquí tampoco encuentra un análisis sistemático del asunto. Lo cual implica que nuestro trabajo es arduo y consiste en reunir las huellas que orientan la comprensión del cuerpo en su dimensión más radical: *corporeidad enferma y doliente*.

En el artículo titulado “Experiencia y objetivación del cuerpo” publicado inicialmente en 1986, el filósofo resalta que el cuerpo se convirtió en asunto de investigación de las ciencias metódicas modernas. Lo cual llama la atención, pues, según él, en paralelo, la filosofía tardó demasiado en reflexionar sobre este, quedó en la sombra, en el olvido⁴. En efecto, aquello tuvo por consecuencia que se hiciera muy difícil reaccionar críticamente frente a esos análisis que por vía del método pretendieron objetivar lo que se resiste a esta pretensión:

“Cuerpo, corporeidad y objetivación”. Quisiera contribuir a que se tomara conciencia de algo que, en el fondo, todos sabemos, y es que la ciencia moderna y su ideal de la objetivación significan para todos –médicos, pacientes o simplemente ciudadanos alertas y preocupados– una tremenda alienación. [...] “Cuerpo y corporeidad” ... suena casi como un juego de palabras. Conocemos la visión exterior del mundo y, entre todos sus fenómenos, también conocemos

4 Gadamer, al respecto, afirma lo siguiente: “–La tradición filosófica dentro de la cual me encuentro, como discípulo de la escuela de Marburgo, como fenomenólogo y como discípulo de Husserl y de Heidegger– ha contribuido poco a elevar al nivel de la conciencia el tema del cuerpo y de la corporeidad y el de su curioso mantenimiento en la penumbra. No por azar el propio Heidegger ha admitido no haber meditado lo suficiente sobre el tema del cuerpo, no haberle dedicado en gran medida sus esfuerzos de pensador, como sí lo hizo con muchos otros temas esenciales de nuestra existencia. Tampoco es casual que el admirable talento fenomenológico-analítico de Edmund Husserl haya considerado la esfera de la propiedad (*Eigenheit*) y todo aquello que acompaña la vivencia y existencia del cuerpo –todo ese rico temas de las formas de los fenómenos cinestésicos a través de los cuales se vivencia y se siente el cuerpo– como algo esencial, pero no como una misión en cuyo cumplimiento es necesario legar hasta los límites del propio rendimiento” (2001a, p. 87). El juicio del filósofo de Marburgo es aquí muy controversial, pues no podemos negar que los aportes de Husserl para pensar el cuerpo son muy significativos, más de lo que se está reconociendo en la cita que tenemos entre manos. Testimonio de la importante aportación del padre de la fenomenología, es que impulsó el trabajo de Maurice Merleau-Ponty, él tematiza con genialidad la corporalidad más allá de la pretensión objetivante de la ciencia. Gadamer parece pasar este importante hecho por alto, antes de él ya se generaba todo un movimiento de reflexión sobre el cuerpo y la corporeidad registrado en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* y en la *Fenomenología de la percepción*.

nuestras experiencias corporales, que son enfocadas por la ciencia moderna en su metódico avance hacia la objetivación. La ciencia no puede sustraerse de esa investigación y la praxis no puede ignorar sus resultados, pero esto no excluye que advirtamos los límites de lo que puede reconocerse de esa manera, y que esto despierte una conciencia hermenéutica que nos lleva a admitir los límites de la objetivación en general. [...] ¿Por qué la corporeidad es tan rebelde y se defiende de su tematización? (Gadamer, 2001a, pp. 87-88- 89).

Para responder la pregunta formulada por Gadamer, tendremos que diferenciar entre cuerpo y corporeidad, conceptos que están tan estrechamente unidos y que parecen significar lo mismo. Empero, la cita que tenemos entre manos lleva a diferenciarlos. Las ciencias modernas de la naturaleza hablan del cuerpo para referirse a un conjunto de órganos que cumplen una función particular. Estos órganos y sus funciones son estudiados por diversas disciplinas. Aquí las ciencias médicas juegan un papel fundamental, pues inspeccionan con todo rigor las características biológicas, químicas, físicas y quinestésicas de este ente, para ello recurren a la experimentación regulada y planificada. Por lo tanto, el cuerpo es segmentado y cada especialista, en consecuencia, se encarga de una parte⁵. Sin embargo, surge aquí una diferencia radical: el concepto de corporeidad mienta algo más que ese conjunto de órganos, de partes biológicas sometido a la conciencia metódica. Corporeidad es entendido por Gadamer como el ámbito en el cual se tiene experiencia de dos tipos de vivencia fundamental, esto es, la salud y la enfermedad que, dependiendo de la situación, viene acompañada de dolor. Con la corporeidad se mienta entonces que, sin lugar a dudas, somos cuerpo biológico, pero un cuerpo que se vivencia con sentido, sentido encarnado, *sentido de un todo*.

En aras de respaldar esta idea, cabe aquí evocar una enseñanza griega que nos hace recordar que el cuerpo no debería ser concebido como un conjunto de órganos aislados, fragmentados que pueden ser inspeccionados por el especialista sin referencia al todo. El cuerpo es *hole ousia*, por lo tanto, pensarlo implica tener en mente la estrecha correlación alma-vida. Gadamer en la conferencia de 1986 titulada “Vida y alma” señala que:

5 Universidad de Salamanca, dicciomed.eusal.es, *Diccionario médico-biológico, histórico y etimológico*, 2019, ver <https://dicciomed.usal.es/busqueda/cuerpo>

Para empezar, mencionaré dos palabras alemanas cuyo significado se vincula con el vocablo griego *psyque*. Cualquiera puede advertir que la palabra alemana *Leben* (vida) tiene algo que ver con *Leib* (cuerpo), y la lengua misma establece una estrechísima relación entre cuerpo y vida. En el germano se usaba la misma palabra para designar ambas entidades. Y en el término griego *psyque* resuena la misma relación: se trata del hálito, la respiración, ese elemento incomprensible que separa, de modo inconfundible, a los vivos de los muertos. En griego existen dos formas para expresar la vida y de ambas hacemos uso: *zoe* y *bios*. No es nada fácil establecer la diferencia entre ambas y, sin embargo, todos sabemos que cuando decimos zoología no queremos significar biografía. Pero el hecho de que no usemos la una por la otra implica ya la idea fundamental de que *bios* es la vida que se exhibe a sí misma o que resulta comprensible a los otros. (2001a, p. 157)

O lo que es igual para los griegos, a contracorriente de la investigación científica moderna, hablar del cuerpo-*phýsis* inmiscuye al ser en su integridad: alma-vida. En otros términos, casi puede afirmarse que para los antiguos el cuerpo es ya corporeidad, sentido, vivencia del *todo*. Esta verdad ya estaba presente en el *Fedro* (270 b-c) de Platón, puesta en boca de Sócrates cuando tratando de establecer la naturaleza de la retórica auténtica se apoya en el procedimiento médico de los hipocráticos: el verdadero médico jamás disecciona el cuerpo como el mal carnicero que rompe salvajemente las articulaciones. Al respecto, el amado interlocutor de Platón pregunta lo siguiente: “¿Crees que es posible comprender adecuadamente la naturaleza del alma, si se la desgaja de la naturaleza en su totalidad? A lo que Fedro responde: “Si hay que creer a Hipócrates el de los Asclepiadas, ni siquiera la del cuerpo sin ese método” (*Fedro*, 270c).

3. Salud y enfermedad: corporeidad finita y sufriente

Cabe ahora preguntar: ¿qué vivencia de corporeidad tenemos en la experiencia de la salud y, a contracara, qué tipo de vivencia de corporeidad se experiencia en la enfermedad? Entonces, queriendo comprender el todo, preguntamos: ¿qué es la salud? En el diccionario de medicina se señala: «Para la Organización Mundial de la Salud (OMS), en su Carta Magna (1946) es el “estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”»⁶. Para ampliar

6 <https://dicciomed.usal.es/palabra/salud>

esta concepción, vale la pena citar aquí a Aecio, que afirma lo siguiente: “Alcmeón sostiene que el mantenimiento de la salud es la «repartición por igual» de las fuerzas de lo húmedo, de lo seco, de lo frío, de lo caliente, de lo amargo, de lo dulce y de las demás [...] *La salud, [...] es la mezcla proporcionada de las cualidades*” (1969, p. 329, 286. Las cursivas son ajenas al texto original).

Este principio, lo sabemos, es heredado por los hipocráticos. Testimonio de ello es, por ejemplo, el tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, que reza lo siguiente: “El cuerpo del hombre [...] goza de salud perfecta cuando están mutuamente proporcionadas sus propiedades y cantidades, así como cuando la mezcla es completa” (2003, p. 38, VIII). A su vez, en el tratado titulado *Preceptos*, podemos leer: “Efectivamente, el buen estado físico del hombre es una naturaleza que, de modo natural, produce un movimiento que no es extraño, sino perfectamente ajustado: lo está creando mediante la respiración, el calor y la producción de los humores, y, de manera absoluta, con el régimen en su conjunto y con todo” (1983, p. 315, I,9).

¿Qué ocurre con nuestra experiencia de corporeidad cuando estamos saludables? Es una vivencia de la armonía del todo, ese todo implica siempre nuestro cuerpo biológico que se mantiene en una tensión perfecta, es decir, en estado de justicia: la tensión consiste en que ninguna fuerza se impone por ahora a la otra, en ello estriba el equilibrio, por lo tanto, no se deja captar plenamente. Insistamos, la salud no cabe objetivarla, es un movimiento enigmático generado por la *physis*. Es decir, la salud *es en el silencio de nuestros órganos*. Entonces, hablar de salud es exaltar un modo particular de bienestar: la corporeidad es vivenciada inconscientemente en alegría, en integridad. En estado de bienestar nos ocupamos de nosotros mismos de manera desprevenida y en apertura al mundo. ¡Salud, me siento bien!, esta expresión nos lleva a comprender que el alma esta entregada al exterior, a lo otro, a los otros. En palabras de Gadamer (2001a):

Sea como fuere, el punto decisivo radica en que ese “ser ahí” está presente el hombre en su entrega, en su apertura y receptividad espiritual para lo que sea necesario. Los griegos (debo disculparme por utilizar, a cada paso, esas bellísimas palabras griegas) tenían para designar esto la palabra *nous*. Originariamente, este término designaba el husmear del animal salvaje cuando no siente otra cosa que “ahí hay algo”. En el caso del hombre, significa esa enorme posibilidad de entregarse y dejarse ser-ahí a lo demás. [...] A esto se

lo llama bienestar, o bien se dice “me va bien”, estado que incluye el estar alerta y el estar-en-el-mundo como presencia real. (p. 91)

En una vena similar, Josep María Esquirol (2015) comprende la salud acudiendo al concepto de *cosmicidad*, el cual recoge en su seno términos como “*armonía, equilibrio, justicia y orden*. Una cosa o una situación *cósmica* es precisamente aquella en que se da una buena armonía” (pp. 84-85). En otras palabras, la corporeidad en estado saludable es el ámbito en el que se experimenta la comicidad, esta implica la verticalidad, que es una manera de referirse a la “vitalidad, de vida, de salud. La firmeza es condición de la verticalidad. Y la comicidad es la condición de la firmeza” (Esquirol, 2015, p. 84). Tal y como lo resalta el filósofo español, esta concepción está presente en el mundo griego, pues son ellos quienes identificaron la *salud con la armonía*. En este sentido, “cada uno de nosotros es una comicidad y no una mera adición de órganos, de funciones y de capacidades. Ese todo cósmico es un todo *abierto*, y a la apertura le llamamos *mundo*” (Esquirol, 2015, p. 84).

Preguntemos ahora ¿qué es la enfermedad? En el diccionario de medicina se dice: “(Patol. general) Alteración más o menos grave de la salud; la medicina estudia estas alteraciones y las clasifica de acuerdo con sus síntomas, signos, manifestaciones, en enfermedades concretas que se repiten de forma similar en distintos individuos”⁷. De su lado, Gadamer evoca nuevamente la herencia griega de Alcmeón de Crotona, quien según Aecio dijo que: “La enfermedad sobreviene directamente por el exceso de calor o de frío e indirectamente por el exceso o falta de alimentación; su centro es la sangre, la médula o el encéfalo” (1969, p. 329, 286). Es decir, la enfermedad es la *supremacía* de alguna de las fuerzas y una de ellas causa la enfermedad (1969, p. 329, 286). Esta concepción es asumida en buen grado por los hipocráticos, no en vano en el tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, ya citado, se afirma: “Se enferma cuando alguno de los elementos se separa en mayor o menor cantidad en el cuerpo y no se mezcla con todos los demás” (2003, p. 38, VIII).

¿Qué ocurre con nuestra experiencia de corporeidad cuando enfermamos? Que vivenciamos una perturbación del todo, esta perturbación genera la concentración de una de las fuerzas, es decir, lo que antes era silencio ahora se anuncia indomable, salvajemente. O lo que es igual, gozando de salud el

7 <https://dicciomed.usal.es/palabra/enfermedad>

cuerpo-corporeidad pasa desapercibido, pero al enfermar este se objetiva, lo experimento radicalmente: el dolor disloca mi existencia entera, no me deja en paz, modifica-mortifica mi estar en el mundo, *ahora siento una pérdida, me retiro, me encierro, me aísla sin proponérmelo*. Escuchemos a Gadamer: “Me consta en qué medida la enfermedad, ese factor de perturbación, hace presente, hasta el límite de la impertinencia, nuestra corporeidad. [...] Aparece aquí una primacía sistemática de la enfermedad con respecto a la salud” (2001a, p. 90). En una vena similar, puede decirse: «“estar” enfermo es un modo de “ser” alguien en una situación determinada, es un “acontecimiento del existir” y una vía para tratar de entender que la salud no es la única medida posible del hombre íntegro y completo» (Bárcena, 2018, p. 16). Por tal motivo, líneas atrás, siguiendo a Ricoeur, señalábamos que la enfermedad es “otra manera de ser-en-el mundo” (2008, p. 181).

Enfermamos y en algunos casos buscamos al médico, él solo puede preguntarnos: ¿qué te está fallando?, ¿qué te duele? Pero podemos dirigirle también la pregunta: ¿doctor, me falta algo?, ¿por qué me duele tanto? Dice Gadamer, aquí acécese milagrosamente la conciencia de la existencia de la salud, de eso que hemos perdido (2001a, p. 91). Enfermo, digámoslo una vez más, soy un ser carente que al igual que un animal herido busca refugio y no quiere ser visto, la corporeidad se siente en extremo, todo el mundo se concentra en ella, en mí. Pero tal concentración nos pone de cara a la extrañeza y preguntamos: ¿quién soy ahora que estoy enfermo? ¿Qué es esto que me está pasando? La enfermedad es la experiencia de desequilibrio, de injusticia, de falta de *comicidad* en la corporeidad. Demos paso a Josep María Esquirol (2015):

La enfermedad nos recuerda el destino mortal. Nos movemos en la tensión entre la prioridad ontológica de la salud –y la experiencia de la salud– y la experiencia de lo extraño y lo perturbador. [...] Efectos de la enfermedad: flaqueza, debilidad, malestar. [...] Flaqueza no sólo física, también anímica, también moral. Enfermedad, pérdida de la comicidad, desajuste. Por eso, en un sentido tan elemental, *la enfermedad es injusticia*. [...] La enfermedad es injusticia porque es desajuste; la enfermedad es injusticia por la desigualdad en su afección. («Llueve sobre mojado»). (p. 86)

4. Recuperar el sentido del dolor

Interroguémonos: ¿qué es el dolor? Para tatar de asirlo cabe recurrir nuevamente al diccionario de medicina: “(Patol. general) Sensación desagradable que ocasiona malestar físico y emocional; se debe a la alteración anatómica o funcional en alguna parte del cuerpo”⁸. Esta definición tan solo mienta la característica negativa del dolor, *pero no evidencia su función positiva y necesaria para nuestra experiencia de corporeidad*. Aprovechemos la ocasión para resaltarla. Afirma Gadamer en la conferencia de 1991, titulada: “El estado oculto de la salud”:

La función del dolor en la vida es la de señalar una perturbación en el equilibrio de ese movimiento vital en el que consiste la salud. Ya se sabe lo difícil que resulta localizar un dolor, sobre todo para el dentista. Por eso se puede, incluso, “desviar” un dolor simplemente con la mano. De todas maneras, la acción del médico, cuando este profesional la domina, constituye un verdadero arte. (2001a, p. 124)

El dolor es la voz del cuerpo, esta voz hace eco en los órganos, los impacta de tal forma que se convierten de algún modo en “palabras” que claman por ser interpretadas, traducidas. El intérprete, el traductor es uno mismo, *llamado a hacerse cargo de su corporeidad*, pero ante semejante tarea se requiere de ayuda, de un amigo, del médico que auxilia a su paciente valiéndose de las manos, con ellas palpa suavemente la carne doliente, acaricia con amor, o mejor decir, por amor a la *phýsis*, por amor al hombre o a la mujer que sufre: tratar es en parte palpar con *eros* y *phília* (Gadamer, 2001a, p. 124).

En este sentido, el filósofo de Marburgo conversando Schiltenwolf (2004) reitera que el dolor es una alerta y un recordatorio (p. 42). Entonces, el dolor nos alerta que algo anda mal, que debemos seguir las pistas del animal, de nosotros mismos para saber qué nos pasa. A su vez, el dolor es un recordatorio: eres finito, frágil y vulnerable, enfermas, recuérdalo. Recuerda que no eres más que un movimiento de la *phýsis*. ¿Por qué el hombre debe morir? Contesta Alcmeón: “Los hombres mueren porque no son capaces de juntar el principio con el fin” (1969, p. 331, 288)⁹.

8 <https://dicciomed.usal.es/palabra/dolor>

9 Bárcena tematiza, al respecto, “el tipo de experiencia [...] de los cuerpos enfermos [...], la *experiencia de la despedida*. Ese estado oculto de la enfermedad, y aquí la “enfermedad” en tanto acontecimiento real, [...] tiene que ver con esa experiencia tremenda del adiós y con un cierto *aprendizaje del concluir*” (2018, p. 17).

Este aspecto fundamental del dolor es actualmente acallado –como lo veníamos diciendo– por el exceso de ingesta de fármacos, estos silencian la voz de la corporeidad, la adormecen, lo cual tiene por resultado que el paciente se despreocupe de sí mismo. Entonces, oímos a las personas decir: ya no me duele, tomé esta droga, ¿para qué escuchar al médico?, ya no me importa. Y, ¿si retorna el dolor? Puedo pedir una consulta, exigir que se me suministre algo más fuerte, lo cual desemboca silenciosamente en una dependencia malsana. La ausencia de dolor a causa del adormecimiento producido por el fármaco *no es curación*. Es, más bien, un estado artificioso, violento. La enfermedad y el dolor pierden sentido y con ello la salud se convierte en una obsesión vulgar, en algo que se fuerza. Comenta Gadamer con preocupación:

El dolor es una entidad diferente del paciente por él impuesto y se transforma cuando ya no está acompañado por la esperanza de que desaparezca o por la certeza de que puede ser suprimido. Esto se sabe gracias a la medicina actual, poseedora de una capacidad casi virtuosa para “eliminar” el dolor y también lo que duele, y, quizá, también el síntoma. La medicina moderna permite conocer hasta qué punto, por su parte esa supresión de la enfermedad que suele pasar rápidamente ha despojado a ésta de su valor de su lugar en la escala de valores de la vida humana. Se toma algo que la combate y la enfermedad desaparece. Viktor Von Weizsäcker –con quien sostuve más de una conversación antes de que su camino se oscureciera– se preguntaba siempre qué le dice la enfermedad al enfermo y no tanto qué le dice al médico. ¿Qué es lo que quiere comunicar al enfermo? ¿Acaso no podría ayudarlo si éste aprendiese a interrogarla? (2001a, p. 93).

Aprender a interrogar la enfermedad es preguntarnos a nosotros mismos y padecer nuestro dolor. Enfermedad y dolor invitan al hombre a mirarse, a escucharse. Obligan a que uno se ocupe de la tarea de traducción de sí: ¿qué me ocurre?, ¿qué estoy haciendo mal?, ¿qué me quiere comunicar esta situación? Sostiene Gadamer en la conferencia *Il dolore. Valutazioni da un punto di vista medico* (2004):

El dolor constituye en este sentido una gran oportunidad, quizás la mayor oportunidad, para llegar finalmente a la cima de lo que nos ha sido impuesto. Si vamos a impedirle que nos derrote, el dolor nos permitirá intuir la verdadera dimensión de la existencia. El peligro

más grande de una época dominada por la tecnología está, también en mi opinión, en la fundada eventualidad de que esas energías son infravaloradas y consecuentemente –es comprensible– nuestras capacidades no llegan a desarrollarse plenamente. La alternativa la constituye la alegría por el éxito conseguido, por el dominio conseguido sobre uno mismo y, finalmente, por la sensación de un bienestar reconquistado. *Debo admitir que tal emoción por el éxito conseguido, su atención y compromiso siguen siendo probablemente la mejor medicina que la naturaleza sabe darnos.* (p.28. Las cursivas son ajenas al texto original)

Las palabras citadas parecen pasar por alto que el dolor, particularmente el generado por las enfermedades crónicas, nos aísla –lo habíamos indicado–. Nos aísla porque padecemos la experiencia de la pérdida de la salud y de la estupefacción radical ante nuestro nuevo estado. La enfermedad y el dolor poco a poco nos llevan a perder la confianza, la confianza de recuperar el balance. Para el enfermo, ahora “el mundo de la proximidad se le hace más extraño” (Gadamer, 1993, p. 113), él mismo es un extraño para sí mismo. Pero escuchemos bien, el filósofo de Marburgo reconoce que el dolor aísla, para dar cuenta de esta experiencia rememora las palabras de Rilke –las cuales fueron citadas en la introducción de este texto–:

En los últimos versos que escribió Rainer Maria Rilke –quien falleció hace sesenta años en un hospital suizo como consecuencia de una grave e incurable enfermedad de la sangre– expresó, ante los punzantes dolores que lo desgarraban, hasta qué punto el dolor aísla. Dice en ellos: «¡Ay vida, vida, estar afuera!», subrayando hasta qué punto el dolor nos aísla del vasto mundo exterior de nuestra experiencia y nos encierra en lo que es puramente interior. (2001a, p. 92)

Es el momento de resaltar la siguiente idea fundamental: enfermedad y dolor, si son asumidas positivamente, nos llevan a desvelar ese sujeto capaz que se petrifica en la experiencia de sufrimiento. Capaz de poner a su favor el padecimiento, esto es, llevando un mejor modo de vida, ocupándose de sí, interrogándose. ¿Cómo se logra tal cosa? Gadamer le hace un llamado a las mujeres y a los hombres: ante el terrible tormento no hay que desanimarse, por el contrario, una posibilidad es entregarnos a una actividad que impulse nuestra alma, que nos mantenga unidos al mundo y a los otros. Escuchamos como Rilke, a pesar del malestar pulsante, fue

capaz de poetizar la pérdida. Gadamer aquejado por la polio, que en 1922 era considerada una enfermedad severa, se entregó a leer a Heidegger con pasión (Grondin, 2000, p. 133; Gadamer, 2004, p. 23). También hasta sus 70 años trató de jugar al tenis para fortalecer sus articulaciones perturbadas por la mentada afección. Sostiene nuestro filósofo:

Esencial es, sin embargo, no desanimarse, independientemente de la intensidad del sufrimiento físico. Los que lo consiguen serán –el alemán tiene una palabra admirable para describir esa situación– capaces de “vencer” [*verwinder*] los dolores. La lengua, que es extremadamente sabia, constituye un alimento de sabiduría para cada uno de nosotros, en particular para los filósofos. Vencer [*verwinder*], ¡que palabra tan bella! ¿Y qué significa? Expresa por así decirlo una superación de los dolores. Quizás, el aspecto más sorprendente de nuestra existencia es el hecho que se olvida, se termina por olvidar la lenta desaparición de lo más precioso que existe. Olvidamos y por lo tanto somos frágiles. Es evidente en lo que se refiere a la posibilidad de afectar el dolor en el momento en el cual, defendiéndonos de su agresión, nos dedicamos a una actividad que nos haya absorbido completamente y que nos halla llenado de satisfacción. Nada hace más soportable el dolor que la satisfacción de algo que se va esclareciendo, que viene a la mente. (Gadamer, 2004, p. 27)

Alma, vida, cuerpo, corporeidad, son un todo. Aristóteles sigue vivo entre nosotros: “El alma no es otra cosa que la vitalidad del cuerpo” (Gadamer, 2001a, p. 88). Frente a la enfermedad y el dolor debemos mantenernos animados. Los hipocráticos ya sabían algo de esto, por ejemplo, el autor del libro IV *Sobre la dieta* prescribe “orientar el alma hacia los espectáculos teatrales, sobre todo hacia los que hacen reír” (L. VI. 648-650) [Laín, 2005, p. 156].

Pero aún puede afirmarse que, ante las enfermedades crónicas y sus terribles dolores, las cuales condenan, quizás, sin remedio en algunos casos al asilamiento, no todos los que leemos estas páginas tenemos las capacidades de Rilke o de Gadamer, recordemos también que Nietzsche escribe el *Zaratustra* aquejado por la fiebre. Entonces, ¿qué alternativa propone el filósofo de Marburgo? Inesperadamente él sostiene la necesidad de dar cabida a la administración de *curas tradicionales*. Es decir, no satanizar el uso del fármaco, pero abrir espacio a la sabiduría ancestral:

Es no obstante un tanto obvio que las técnicas capaces de tratar el dolor, transmitidas de generación en generación, se han transformado de manera radical. Cronista de tales transformaciones es el médico. Los pacientes –bajo la presión de los medios de comunicación masiva– exigen ser atendidos con fármacos incluso en los casos en los que el doctor tuviera buenos motivos para no usarlos, que pondrían en riesgo el prestigio propio. En la época de la tecnología la lucha contra el dolor se convierte por lo tanto en un aspecto problemático del tratamiento médico, en particular cuando se necesita aturdir el dolor. Los progresos de la técnica [tecnología] y sobre todo de la química han exaltado a tal punto las probabilidades de curación que han hecho que las terapias naturales sean muy poco practicadas. (Gadamer, 2004, pp. 21-22)

Y agrega el pensador:

En una situación similar no podemos asombrarnos si muchos tienden a abusar de los fármacos o, por decirlo en otros términos, los tiempos de la curación natural no se ponderan con la paciencia que sería necesaria. Es evidente (o al menos debería serlo) que la existencia de hospitales dotados de las tecnologías más sofisticadas y de sus universidades no debería obstaculizar la administración de las curas tradicionales. Las cuales presentan una ventaja inmediatamente comprensible, si se aprende a considerar las prácticas naturales herramientas para facilitar el proceso de curación. Nadie conseguirá poner seriamente en cuestionamiento la utilidad de los fármacos, fruto de la investigación científica, que mitigan o eliminan el dolor. Sin embargo, una curación natural proporcionará beneficios a la salud ciertamente menos inmediatos, pero prolongados en el tiempo. (Gadamer, 2004, p. 22)

Estas curas tradicionales contribuyen a que el paciente se haga cargo de sí mismo e impiden en cierto modo que pierda la esperanza a pesar del terrible dolor, a su vez, son una alternativa a los fármacos. ¿Cómo estas curas ancestrales contribuyen a este fin de invitar al paciente a responsabilizarse de la terapia y no caer preso del asilamiento? Pensemos, por ejemplo, en las escenas que reúnen a la familia en la elaboración y administración de un remedio casero. Cada miembro aporta algo, cada uno se siente comprometido con la situación, el paciente reconoce con alegría el respaldo, la solidez del *oikos*. Aquí hay tiempo para la curación, no se fuerza, se le da

espacio. Falta algo más, la enfermedad y el dolor son experiencias en primera persona, por lo tanto, implican soledad, la cual puede ser entendida como “el querer capturar algo”, la vida, el alma, estar junto a uno mismo. Empero, aquello jamás significa que los otros desaparecen, pues en la casa coexisten la soledad, el amparo y la compañía (Gadamer, 1993, p. 111). Entonces, soledad y aislamiento se diferencian: estando en la morada me hago cargo de la finitud, pero correlativamente me mantengo atado al mundo: “Tal y como se hace evidente [... lo fundamental es] la reincorporación del paciente al círculo de lo humano, al ámbito de la vida familiar, social y profesional, que se cumple por medio de la comunidad entre las personas” (Gadamer, 2001a, p. 95). Al respecto, cabe agregar:

La palabra griega *oikos* designaba la casa natal. [...] La palabra abarca un campo semántico más amplio aún: no solo implica la capacidad de llevarse bien con uno mismo, sino también la de llevarse bien con los otros. El aprender a aceptar realmente nuestra dependencia recíproca constituye la mejor ayuda que el hombre puede encontrar. Del mismo modo, también representa una ayuda el hecho de que el hombre aprenda a ocultar, por así decirlo, en la medida de lo posible, el ritmo interior de su vida, a no prestar atención a sus pequeñas desviaciones, a preservarlo como una reacción inconsciente, como distensión instintiva, como un reencuentro con la liviandad de su propio ser y poder. [...] Todos lo sabemos, pero hemos olvidado en gran parte su significado paradigmático y tendremos que recordarlo. (Gadamer, 2001a, p. 97)

Reiterémoslo, *jamás se trata de satanizar el uso de los fármacos*, pero es indispensable advertir que estos no pueden ser vistos como el único medio para enfrentar las afecciones. ¿Pero cuál es el peligro del uso indiscriminado del fármaco? Que este genera otro tipo de aislamiento, el cual consiste en que el paciente, al negarse la posibilidad de desarrollar sus capacidades, se encierra cada vez más y se disminuye, se vuelve un ser dependiente, no se vale por sí mismo y, sin darse cuenta, tal dependencia puede generarle depresión, pues no se siente vinculado a la casa, más bien está sin casa, expuesto a la intemperie, aquí la palabra del otro se silencia y uno mismo es incapaz de oírse.

Por último, es necesario indicar que en el tratamiento de enfermedades crónicas el uso del fármaco es fundamental, pues es insustituible para dar sosiego al sufriente atormentado por el terrible dolor. Empero, Gadamer

recomienda que el suministro del fármaco se acompañe, según el caso, con la aplicación de la medicina ancestral y, además, con la palabra que devuelve la confianza e impide el aislamiento.

5. A modo de conclusión: enfermedades sin dolor

Podemos pensar, aunque sea someramente, qué ocurre con las enfermedades psiquiátricas. Según lo expuesto por Gadamer en la conferencia de 1989, titulada: “Hermenéutica y psiquiatría”, estas son muy particulares y representan un enorme desafío hermenéutico, pues el psiquiatra

debe ocuparse fundamentalmente de pacientes cuya posibilidad de tener una sensación de enfermedad está alterada. También puede darse el caso de que el médico se enfrente con enfermos imaginarios o bien con simuladores que se empeñen en escapar de toda comprensión. Pero resulta indudable que la tarea hermenéutica del psiquiatra es muy diferente de la que involucra cualquier otro tratamiento médico de una enfermedad. (Gadamer, 2001a, pp. 182-183)

Las enfermedades psiquiátricas son muy esquivas, pueden pasar desapercibidas para uno mismo y para el otro, porque estas no se muestran en la rebeldía del cuerpo y no hay un “me duele” en algunos casos (2001a, p. 94). Gadamer propone entonces que, aunque el psiquiatra puede formular un psicofármaco en el trascurso del diagnóstico de la enfermedad, debería auxiliar también a su paciente con el remedio griego, es decir, con la palabra. Esta le permitirá llevar al paciente al reconocimiento de la enfermedad y a que él se comprometa en el diálogo consigo mismo. El psicofármaco debe ir acompañado de conversación y, en el mejor de los casos, poco a poco liberarse de aquel. Sostiene el filósofo:

La inquietante oscuridad que rodea a las enfermedades mentales no deja de ser incomprensible, aunque el médico disponga de los medios necesarios para dominar la enfermedad, como, por ejemplo, los psicofármacos. En la sociedad que debería existir entre médico y enfermo subsiste, en muchos de estos casos, un abismo insuperable. En apariencia, no hay hermenéutica que ayude a franquearlo. Y, sin embargo, la camaradería entre estos dos seres humanos debería reclamar su derecho. El médico –y quizá el paciente– debe esforzarse por lograrla. (2001a, p. 184-185)

La palabra *phrónetica* del médico podrá alumbrarlo allí donde solo hay tinieblas. Para esto el psiquiatra puede hacer de la consulta un auténtico espacio de diálogo, en el cual él debe atender al todo del paciente, esto es, a su biografía, a sus gestos, a lo que calla y ver en lo que dice una puerta a su alma. El psiquiatra delibera atendiendo a la situación de inconsciencia en la que se encuentra su compañero. Pero no basta con esto, el psiquiatra, valiéndose de su capacidad *sýnetica*, está conminado a llevar al paciente a reconocerse en su enfermedad, a que logre descubrirse en su propia afección. En este sentido, cabe identificar que la *phrónesis* y la *sýnesis* son las virtudes hermenéuticas por excelencia (Gadamer, 2002b, p. 127). Así, de la mano de Orange (2010), es posible dar cuenta de los elementos que Gadamer le dona al trabajo psicoterapéutico y psicoanalítico:

- a. La conversación se convierte en eje fundamental del tratamiento, en ella el terapeuta debe entrar con una actitud de apertura, esto es, reconoce que puede aprender de su interlocutor (Orange, 2010, p. 119). Tal disposición permite que paciente y médico se encuentren vinculados en la búsqueda de la verdad y la comprensión (Orange, 2010, p. 119). Agrega la investigadora lo siguiente:

Aunque algunos podrían afirmar que Gadamer subestimó las relaciones de poder en su hermenéutica dialógica, me parece que precisamente se negó a contemplar toda la vinculación humana en términos de dominación y sumisión. No es que los interlocutores no hagan el intento de convencer al otro, pero cada uno al mismo tiempo permanece disponible para ser *convencido*, al menos en parte, por el otro. En un psicoanálisis dialógico o una psicoterapia dialógica, ninguno de los participantes emerge sin ser cambiado. (Orange, 2010, p. 119)

- b. Todo diálogo acontece en el seno de la tradición, lo cual invita a que el psicoterapeuta o psicoanalista atienda a la historia, a la biografía del paciente. De este modo, comprender implica sacar a la luz mediante el juego dialógico los prejuicios que se encuentran ocultos y, dependiendo de si son auténticos o inauténticos, reconocer que pueden potenciar o entorpecer el entendimiento mutuo (Orange, 2010, p. 120).

Así las cosas, Orange (2010) ratifica el papel medular que cumple el diálogo para el tratamiento de las enfermedades psiquiátricas. La conversación no puede ser eliminada por el uso del psicofármaco, dependiendo el caso

deben siempre acompañarse. A nuestro parecer, este es uno de los aportes medulares de la hermenéutica de Gadamer al campo de la medicina y la psicoterapia. La palabra nos permite luchar juntos y mantenernos siempre a la escucha de lo otro y de nosotros mismos.

Empero, cabe aquí pensar un fenómeno que altera el uso terapéutico de la palabra en nuestros días, a saber: la degeneración del *lógos*. Esta degeneración, según Gadamer, se manifiesta en el mundo de la vida altamente burocratizado en el cual los pacientes son vistos como clientes. Estos clientes, en el mejor de los casos, están en condiciones de pagar consultas en las que el médico tiene tiempo para escuchar y hablar, tiempo para “reconocer” en el otro a una persona. Dice el filósofo de Marburgo:

Una manera [...] de experimentar y comprender al tú consiste en que éste es reconocido como una persona, pero que a pesar de incluir a la persona en la experiencia del tú, la comprensión de éste sigue siendo un modo de la referencia a sí mismo. (2001b, p. 435)

Así se advierte, el paciente ahora asumido según sea su capacidad económica como un cliente de primera, segunda o tercera clase, se enfrenta a un peligro silencioso: que el médico utilice la palabra para simular el reconocimiento de su ser enfermo. Es decir, esta simulación oculta que el doctor quizás no atiende genuinamente al otro y, por lo tanto, lo devora en su yo. O lo que es igual, el otro, su palabra y el horizonte de sentido que con esta se despliega son “cancelada[s] [...] porque solo es reconocido en su referencia al sí mismo que comprende” (Gama, 2009, p. 123). Al respecto, Árnason (2000) sostiene:

[El médico] pretende expresar los reclamos del otro e incluso comprenderlo más que lo que el otro se comprende a sí mismo. [...] El otro está como si ya fuera comprendido por adelantado. [...] Ahora yo intento completamente tragarme al otro en mi propia comprensión empática aparente. Así su horizonte es completamente subsumido a mi propio horizonte. [...] El profesional al que seductora y prematuramente pretende entender busca establecer una autoridad diferente la cual puede hacer al otro más dependiente de la relación. Esto implica una interpretación de las necesidades y los intereses que han de ser “por el bien” acorde con la comprensión profesional. Esta interpretación no será elaborada en un diálogo entre dos compañeros porque el profesional ya comprende a la otra persona. (p. 19)

Insistamos a contracara de esta forma degenerada del *lógos*, la palabra terapéutica debe ser aplicada por un médico que ejercita el arte hermenéutico de la comprensión, el cual consiste en saber entrar al diálogo. El diálogo insta a estar permanentemente en la vigilancia de los prejuicios para desvelar si son adecuados o inadecuados a las cosas mismas. En este sentido, Gadamer considera que un médico formado hermenéuticamente, es decir, formado en la conversación auténtica, jamás creará “que puede o debe quedarse con la última palabra” (2001b, p. 673).

Expresado distinto, la consulta es el ámbito en el cual el sí mismo y el otro están conminados a encarnar una virtud fundamental. Escuchemos a Santiago Rey (2017): “No es una tarea fácil la de admitir que no tenemos la razón y que podemos estar equivocados, incluso cuando más seguros nos sentimos de lo que sabemos o creemos saber. Humildad hermenéutica podría ser otra expresión para hablar de esta virtud que necesitamos cultivar” (p. XXVII).

Cultivar la virtud hermenéutica de la humildad dialógica, este es un legado que el mundo griego nos hereda y que puede ser asumido como una forma de resistencia íntima¹⁰, a su vez, que un elemento fundamental para transitar los caminos del reconocimiento no solo en la relación médico-paciente, sino, además, en las interacciones educativas y políticas.

Referencias

Almeón, C. (1969). Fragmentos probablemente auténticos. (Conrado Eggers Lan & Victoria E Julia, trads.). En *Los filósofos presocráticos* Vol. I (p. 261). Madrid: Gredos.

Árnason, V. (2000). Gadamerian Dialogue in the Patient-Professional Interaction. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 3, pp. 17-23.

Bárcena, F. (2018). Una tristeza infinita. La melancolía del cuerpo en la ceremonia del adiós. En Joaquín Esteban Ortega (coord.), *Hermenéutica del cuerpo y educación* (pp.15-41). Madrid: Plaza y Valdés.

10 Entendemos por resistencia íntima “como la fortaleza que podemos tener y levantar ante los procesos de desintegración y de corrosión que proviene del entorno e incluso de nosotros mismos” (Esquirol, 2015, p. 10).

Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acanalado.

Gadamer, H. G. (1993a [1966]). El aislamiento como síntoma de autoenajenación. En *Elogio de la teoría. Discursos y artículos* (pp. 109-123). (A. Poca, trad.). Barcelona: Península.

_____. (2001a [1993]). *El estado oculto de la salud*. (N. Machain, trad.). Barcelona: Gedisa.

_____. (2001b [1960]). *Verdad y método*. (A. Agud & R. Agapito, trads.) (Vol. 1). Salamanca: Sígueme.

_____. (2001c [1985]). Ciudadano de dos mundos. En *El giro hermenéutico* (pp. 173-187). (J. Ignacio Luca, trad.). Madrid: Cátedra.

_____. (2002a [1986]). *Verdad y método*. (M. Olasagasti, trad.) (Vol. 2). Salamanca: Sígueme.

_____. (2002b [1979]). Los griegos. En *Los caminos de Heidegger* (pp. 125-137). (A. Ackermann, trad.). Barcelona: Herder.

_____. (2004 [2000]). *Il dolore. Valutazioni da un punto di vista medico, filosofico e terapeutico*. (E. Paventi, trad.). Roma: Apeiron.

Gama, L. E. (2009). Un otro que es más que un otro: Constelación de la amistad. En M. Cepeda & R. Arango (comps.), *Amistad y alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez* (pp. 121-136). Bogotá: Universidad de los Andes.

_____. (2010). Los caminos hermenéuticos del reconocimiento. En M. Acosta (comp.), *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo* (pp. 273-294). Bogotá: Siglo del hombre - Universidad de los Andes.

Grondin, G. (2000). *Hans-Georg Gadamer. Una biografía* (Angela Ackermann, Roberto Bernet & Eva Martín-Mora, trads.). Barcelona: Herder.

Hipócrates. (1983). Preceptos. (A. López Férrez, trad.). En *Tratados Hipocráticos*, Vol. I (pp. 309-318). Madrid: Gredos.

_____. (1986). Sobre la dieta. (C. García Gual, trad.). En *Tratados Hipocráticos*, Vol. III (pp. 19-116). Madrid: Gredos.

_____. (2003). Sobre la naturaleza del hombre. (J. De la Villa, trad.). En *Tratados Hipocráticos*, Vol. VIII (pp. 29-64). Madrid: Gredos.

Orange, D. (2012). *Pensar la práctica clínica. Recursos filosóficos para el psicoanálisis contemporáneo y las psicoterapias humanistas*. (A. Sassenfeld & F. Huneeus, trads.). Santiago de Chile: Cuatro Vientos.

Platón. (1999). Leyes. (F. Lisi, trad.). En *Diálogos*, Vol. VIII (pp. 187-499). Madrid: Gredos.

_____. (2010). *Fedro*. (A. Porrati, trad.). Madrid: Akal

Pagés, A. (2018). El cuerpo como “topós” hermenéutico. Ausencia e indicios en la obra de H.G. Gadamer. En Joaquín Esteban Ortega (coord.), *Hermenéutica del cuerpo y educación* (pp.129-139). Madrid: Plaza y Valdés.

Reyes, S. (2017). Un diálogo abierto: la filosofía hermenéutica de Carlos B. Gutiérrez. En S. Rey (comp.), *Obras reunidas*, Vol. II (pp. 9-31). Bogotá: Universidad de los Andes.

Ricoeur, P. (2008). *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada* (Tomas Domingo Moratalla & Agustin Domingo Moratalla, trads.). Madrid: Trotta.

Svenaesus, F. (2001). *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health. Steps Towards a Philosophy of Medical Practice*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

_____. (2005). Gadamerian Hermeneutics of Medicine: A Phenomenology of Health and Illness. En A. Wiercinski (ed.), *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology* (pp. 169-185). Toronto: Hermeneutics Press.

ÉTICA EN LA ERA DE LA TÉCNICA: RESPONDER AL SÍ DE LA VIDA -A PROPÓSITO DE LA LECTURA RICCEURIANA DE H. JONAS-¹

Por
*Manuel Prada Londoño*²

La pregunta por una ética capaz de responder a los desafíos contemporáneos de la técnica estuvo presente en el pensamiento de Ricœur al menos desde la década del 50 del siglo pasado. Testimonio de lo anterior es, por ejemplo, su intervención en el Congreso de Cristianismo Social, celebrado en 1958, donde el filósofo francés señaló que si bien el ser humano siempre se ha servido de cosas, de útiles, de suerte que «el comienzo de la técnica se confunde con el comienzo de la humanidad» (Ricœur, 1958), solo ahora la técnica ocupa un lugar determinante en la definición misma del ser humano y de su lugar en el cosmos: por un lado, ha transformado la vida laboral, el uso del tiempo libre, la comunicación, el acceso y procesamiento de la información, la producción de conocimiento, el modo como entendemos y asumimos la vida humana misma y un largo etcétera; por otro, por primera

-
- 1 Este texto es una versión aumentada y corregida de la ponencia presentada en el Simposio «Humanismo en la era de la técnica», llevado a cabo durante el VII Congreso Colombiano de Filosofía (Universidad Industrial de Santander, septiembre de 2018) y luego en el Ciclo de Conferencias «El ser humano en la era de la técnica», celebrado el 24 de mayo de 2019 en la Universidad Libre. Fue elaborado en el marco del proyecto «La idea de lo común. Desafíos y perspectivas para las humanidades» (Universidad de San Buenaventura, código: USBBOG-DOC18).
 - 2 Profesor Facultad de Humanidades, Universidad Pedagógica Nacional. Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos, magíster y licenciado en Filosofía. Miembro del grupo de investigación *Moralía*. Correo: mpradalon@gmail.com.

vez en la historia, en el uso de la técnica el ser humano define su destino, su permanencia en la tierra y su futuro como especie.

En obras posteriores, especialmente en diálogo con Hans Jonas, Ricoeur mantuvo abierta la pregunta por lo que podría llamarse una ética de la técnica. Dicha ética tiene sentido en una época en la que los límites entre lo concebible y lo realizable son cada vez más estrechos en asuntos como la prolongación de la vida, la manipulación genética o el aumento y la mejora de las capacidades físicas (corporales, cerebrales, motrices) de los seres humanos (Ricoeur, 1990, p. 179; Contreras, 2013); también lo tiene si se toman muy en serio las amenazas que la técnica acarrea sobre la existencia misma de la humanidad. Hoy, más que nunca, el ser humano tiene la capacidad de acelerar, «en pocas y colosales zancadas», procesos que la evolución natural lleva a cabo en siglos, «renunciando así a la ventaja, aseguradora de la vida, de una naturaleza que tantea» (Jonas, 2015, pp. 71-72), esto es, que a golpe de ensayos y errores se va procurando pausadamente su permanencia, evolución y sostenimiento. Asimismo, con el actual desarrollo tecnológico el ser humano ha alcanzado tal poder que su acción «ha tomado un rumbo que podría conducirnos, en vez de a una culminación, a una catástrofe universal, y ha adquirido un ritmo cuya impetuosa aceleración exponencial, percibida con espanto, amenaza con escapar a todo control» (p. 211). En suma, prosigue Ricoeur, «el hombre deviene peligroso para el hombre [...] en la medida en que pone en peligro los grandes equilibrios cósmicos y biológicos que constituyen la base vital de la humanidad» (1999, p. 305). Tal peligrosidad lleva a que la ética se vea exigida a plantear nuevas formas de afrontar la clásica pregunta respecto a qué ha de hacer el ser humano, cómo ha de actuar, qué le es lícito llevar a cabo (Jonas, 2015, p. 203).

En la perspectiva de Hans Jonas y Paul Ricoeur, la urgencia de este contexto –que podemos denominar bajo el título *era de la técnica*– insta a preguntarnos por cuál sea la suerte del nicho donde es posible que la humanidad siga existiendo. La respuesta que da Jonas –y que Ricoeur comenta y sigue en varias de sus obras– es lo que ha dado en llamarse nuevo imperativo categórico: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra» (Jonas, 2015, p. 40).

En las líneas que siguen me referiré a las ideas centrales que ilustran cómo este imperativo, central para el *principio de responsabilidad* propuesto en

la obra de Jonas, está orientado por la vida misma. Así, no es solo como cuidado de un instrumento, de un útil –en este caso: el medio ambiente, la Tierra– que hemos de ser responsables; tampoco es [al menos no únicamente] porque tengamos un privilegio, ni porque nos arroguemos un cierto heroísmo moral, que debemos asumir como nuestro el nuevo imperativo. El ser humano ha de hacerse responsable porque *responde* al sí que la vida se da a sí misma en la lucha constante contra su propia precariedad. Dicha respuesta se da primero como sentimiento –en el que nos hallamos con la vida que late en nosotros– y luego como obligación. Esta última idea insta a repensar algunos de los comentarios que hace Ricœur de la obra más célebre de Jonas, especialmente en dos puntos que –por contera– sirven para introducir una discusión sobre el antropocentrismo ricœuriano que está en la base de sus consideraciones sobre ética ambiental: el primer punto se refiere al sentido de la afirmación según la cual la ética de Jonas no solo se aplica a la vida, sino que se inspira en ella; el segundo está relacionado con la necesidad de radicalizar la idea de responsabilidad mediante una ampliación de la idea misma de *alteridad*.

1. La ampliación del espectro de la responsabilidad: garantizar que *haya humanidad* y que *haya vida*

Especialmente en *Soi-même comme un autre*, Ricœur sostiene que una de las capacidades básicas que los seres humanos debemos desarrollar es la de *imputación*. Se trata de la capacidad de reconocernos como los agentes de determinada acción y de valorarla según los criterios de lo bueno, lo obligatorio o lo conveniente; asimismo, cuando alguien se imputa una acción ha de tener en cuenta lo que dicha acción le aporta en su propia configuración como sujeto moral, así como los efectos de la acción en el círculo de los cercanos y en el de aquellos que Ricœur agrupa en la categoría del tercero. A la capacidad de imputación se asocia otra, la de *responsabilidad*, una de cuyas significaciones más usuales es que «alguien asume las *consecuencias* de sus actos, es decir, considere ciertos acontecimientos del futuro como representantes de él mismo» (Ricœur, 1990, p. 341). Ambas capacidades suelen estar referidas a los efectos inmediatos y, en menor medida, a los efectos mediatos de la acción, sobre todo de aquellos que pueden realmente ser cargados a mi cuenta.

La reflexión sobre las capacidades gana envergadura cuando se orientan a lo que el ser humano puede hacer mediante el recurso a la técnica: no solo se amplían los alcances de las capacidades básicas de hablar, de narrar

o de recordar (por ejemplo, mediante el uso de implantes tecnológicos), sino también las consecuencias de la acción (Jonas, 2015, p. 214). Esta ampliación le hace plantear a Jonas un cambio en el modo como se justifica el carácter vinculante del imperativo categórico que él propone: si en la modernidad –especialmente a partir de Kant– el deber ser pretendía supeditar las capacidades humanas en virtud del reconocimiento de la fuerza racional del deber, ahora el poder de actuar del ser humano ha adquirido unas dimensiones tales que nos vemos obligados a derivar nuestro deber del poder que hemos ganado. En otras palabras, se invierte la relación entre deber y poder:

Lo primero no es ya lo que el hombre debe ser y hacer (el mandamiento del ideal) y luego puede o no puede hacer, sino que lo primario es lo que él hace ya de hecho, porque puede hacerlo, y el deber se sigue del hacer; el deber le es asignado al poder por el *fatum* causal de su hacer. Kant decía: puedes, puesto que debes. Nosotros tenemos que decir hoy: debes, puesto que haces, puesto que puedes. (Jonas, 2015, p. 212)

Otra vía para ensanchar los alcances de la consideración sobre las capacidades humanas es la ampliación del espectro de la responsabilidad. Así, para Jonas, esta concierne a los seres humanos del futuro, más aún, a que *haya* seres humanos; y, por otro lado, es responsabilidad de que *haya* vida (Ricœur, 1999, p. 305)³. Examinemos enseguida la primera ampliación.

A juicio del filósofo alemán, la ética anterior se preocupaba del trato inmediato del hombre consigo mismo y con sus contemporáneos; a su vez, cuando se tomaba en consideración la naturaleza, se asumía explícita o implícitamente su durabilidad, su permanencia, la inagotabilidad de los recursos, así como su carácter totalmente otro e inferior respecto al ser humano, todo lo cual la hacía una ética de cuño antropocéntrico (Jonas, 2015, p. 29).

3 En *Soi-même comme un autre y Parcours de la reconnaissance*, Ricœur señala que la responsabilidad no solo tiene una acepción prospectiva, sino también una retrospectiva. Ambas acepciones se conjugan en el presente, en la medida en que soy yo, ahora, en mi propia circunstancia, quien asumo la responsabilidad de mi acción (sugerimos ver: Prada, 2017, pp. 156-158). A la luz de esta idea, cabría afirmar que una *ética de la técnica* orientada por el principio de responsabilidad podría también pensarse como una respuesta a la vida desaparecida o lesionada por nuestro poder, incluso si esa vida ya no existe más, precisamente por la acción humana. En este escrito no desarrollaremos esta doble acepción de la responsabilidad.

Por contraste, actuar de tal modo que se propenda por asegurar que el ser humano existirá en el futuro está inspirado en el *terror* que producen los acontecimientos del presente. Está suficientemente probado hoy en día, mucho más que cuando Jonas publicó su célebre trabajo, que, si seguimos consumiendo los recursos con la misma voracidad, o si se continúa produciendo la misma cantidad de basura, o si no buscamos fuentes de energía alternativas a las fósiles, por poner apenas casos familiares para todos nosotros, es probable que los seres humanos dejemos de existir. Así, la ética asume la necesidad de considerar la supervivencia de la especie humana, no como un hecho cuyo suceder se da por sentado, sino como objeto de protección por el que propugna el nuevo imperativo.

Enseguida es necesario señalar que para que exista la especie humana, es preciso, entre otras cosas, «conservar este mundo físico de tal modo que las condiciones para tal existencia permanezcan intactas, lo que significa protegerlo, en su vulnerabilidad, contra cualquier amenaza que ponga en peligro esas condiciones» (Jonas, 2015, p. 38). Preservar el mundo físico, esto es, preservar la vida, sería –a primera vista, como se explicará más adelante– una ampliación derivada de la primera.

Jonas aclara que esta responsabilidad no ha de ser leída como la búsqueda de prolongación de este o aquel modo de ser específico de los seres humanos, o del modo actual de concebir y buscar la felicidad. Un fundamento de la responsabilidad de este calado sería precario (Jonas, 2015, p. 86). Lo que ha de mantenerse es la *posibilidad de la humanidad*, de su presencia en el mundo, la *idea de hombre*, «una idea ontológica, pero cuya esencia de ningún modo garantiza su existencia [...], sino que dice que tal presencia debe darse –es decir, debe ser custodiada– y que por ello es un deber de nosotros, que podemos hacerla peligrar» (p. 88). Asimismo, Jonas se cuida de situar este deber en términos de «merecimiento», pues parece haber razones suficientes para dudar de que el ser humano, al menos tal como existe y se comporta hoy, merece vivir en el futuro. No obstante, lo que tiene que ser mantenido no es sino la *posibilidad* de existencia, que a su vez remite a que haya responsabilidad en el futuro (p. 174).

Atrás hemos señalado que la pervivencia del mundo físico es necesaria como suelo nutricio de la pervivencia del hombre. Si bien ello es cierto –como lo es para que sobrevivan todas las especies–, hay que

precisar, de la mano de Eric Pommier (2012), que la ética de Jonas es una ética que no solo se aplica a la vida, sino que proviene de ella (p. 14). Esta proveniencia se comprende, en primer lugar, si se atiende a la precariedad de la vida misma: porque todo lo vivo es precario, vulnerable, puede ser en general objeto de responsabilidad (Jonas, 2015, p. 173). Así, la responsabilidad requiere la iniciativa de un sujeto capaz de hacerse cargo de la vulnerabilidad de lo vivo, pero a su vez la asunción de la vulnerabilidad propia. En segundo lugar, en diálogo con la biología, Jonas observa en los procesos biológicos cómo la vida misma está vuelta al mundo, es capaz de encuentro, de apertura. Precisamente porque es vulnerable, desde sus estadios menos evolucionados hasta los más completos, la vida

[Está] referida a lo ajeno como potencialmente propio y posee lo propio de modo meramente condicionado y en calidad de potencialmente ajeno. En esta autotranscendencia en virtud de la indigencia se basa la esencial trascendencia de toda vida, que en los niveles más altos abre para el sí mismo un mundo cada vez más amplio. La dependencia remite al campo de sus posibles cumplimientos, y funda así la intencionalidad como una característica básica de la vida. (Jonas, 2015, p. 132)

Por otro lado, la observación de los hechos biológicos lleva a Jonas a recalcar una base ontológica de la responsabilidad que, a su juicio, no se había tenido en consideración: la vida siempre está amenazada por la posibilidad de morir, de no ser, de estar «suspendid[a] sobre ese abismo, un continuo moverse por su borde» (Jonas, 2017, p. 17). Por tanto, la vida siempre ha de buscar los recursos para subsistir y esa búsqueda le permite darse un sí, elegirse constantemente a sí misma, atestarse (Jonas, 2015, p. 148; Ricœur, 1999, p. 309), testimoniar un querer a sí misma en cada una de sus individuaciones, un «deber primario de optar por el ser frente a la nada» (Jonas, 2015, p. 81).

2. El carácter *responsivo* de la responsabilidad

Se acaba de anotar que la ética de Jonas proviene de la vida, lo que significa sobre todo que se inspira en el sí que esta se da a sí misma o, lo que sería su contracara, en el no constante de la vida a la posibilidad de morir inscrita en su seno. En su comentario a la obra más conocida de Jonas, Ricœur advierte que una «filosofía de la biología» –denominación que remite a la

exposición hecha especialmente en *El principio vida*— no es suficiente para sustentar una ética de la responsabilidad, puesto que esta última no es una suerte de «imitación» de la naturaleza: el hombre no busca en la naturaleza el modelo de la medida que hay que imponer a su acción. Incluso, sigue Ricœur, no estamos autorizados a hablar de moral naturalista ni siquiera cuando Jonas habla del «largo trabajo creador de la naturaleza, al cual debemos estar vivos, y que está hoy puesto en nuestras manos y confiado a nuestro cuidado». Sostiene el autor de *Soi-même comme un autre* que solamente se puede decir que «el interés del hombre coincide con el del resto de seres vivos y el de la naturaleza entera en tanto que es nuestra patria terrestre» (Ricœur, 1999, p. 316).

Los lectores de *El principio de responsabilidad* concederán que la propuesta de Jonas no habla de una simple «imitación» de la naturaleza, ni de la desaparición de las diferencias entre la especificidad humana y la de otras especies. Al contrario, en varias ocasiones resalta la diferencia de grado entre el ser humano y los demás seres vivos y llega a sostener que el hombre es «el [ser] más terminado en el seno de los vivientes» (Pommier, 2012, p. 20)⁴; es esta convicción la que lo lleva a poner como ejemplos paradigmáticos de responsabilidad el cuidado que hemos de tener con los recién nacidos o la responsabilidad política, al punto de afirmar que «el prototipo de la responsabilidad es la responsabilidad del hombre por el hombre» (Jonas, 2015, p. 172).

Sin perder de vista el reconocimiento de estas diferencias, es necesario insistir en que la inspiración en la vida no se entiende únicamente como la apropiación reflexiva que el ser humano alcanza de su avanzado conocimiento de los procesos biológicos, o como fruto de un trabajo de toma de conciencia de su lugar en el cosmos, o de la asunción de su parentesco íntimo con la naturaleza entera. Apropiación reflexiva o toma de conciencia, dos formas de *iniciativa* del sí mismo, hunden sus raíces en un carácter que podríamos llamar de *pasividad*. Entiendo aquí pasividad como un modo de ser constitutivo del ser humano que lo obliga

4 Este carácter «terminado» no quiere decir, de ningún modo, que el ser humano esté hecho de una vez por todas. Cuando Pommier usa esta expresión se refiere únicamente —que no es poco— a que en la escala de los seres vivos el ser humano tiene unas características más acabadas (entre las que se destacan sus capacidades de acción, decisión, previsión, lenguaje, invención, *técnica* (!), entre otras) que le permiten, por no decir: le obligan a cargarse de más responsabilidades. No nos adentraremos aquí a debatir, de la mano de las críticas a la llamada tesis de la excepcionalidad humana, o de la etología contemporánea, si dichas características realmente son *más* acabadas.

a considerar su pensar y su querer, su obrar y su capacidad de imputarse acciones como un *acto segundo de respuesta* a una condición previa que se le dona, a un llamado que se le impone, a una fidelidad que lo demanda mucho antes de que él decida actuar, o incluso de que se percate de estar siendo llamado. Esto mismo es lo que filósofos como el mismo Ricœur o Levinas –aunque con diferencias que ahora no vienen al caso– suscriben respecto a que el punto de partida del hacerse responsable de los otros no es la buena voluntad del sujeto, ni alguna otra forma de iniciativa, sino el *llamado del otro*. Claro está, *alguien* se hace responsable, alguien actúa, toma la iniciativa, se implica, pero estas acciones siempre son *responsivas* al clamor del otro.

En este punto de la exposición conviene precisar que la propuesta de Jonas puede ser leída a la luz de una doble acepción del concepto responsabilidad: por un lado, la referida a una invitación a tomar conciencia de la propia situación, del propio poder ejercido especialmente mediante el uso de la técnica y de todas las consecuencias que ello acarrea no solo en el momento presente, sino en el futuro. Aquí la responsabilidad atinge a una *decisión* que se toma, individual y colectivamente, de imponerse el cumplimiento del imperativo; pero, por otro lado, Jonas insiste una y otra vez en el carácter *responsivo* de la responsabilidad: en primer lugar, esta es *respuesta* a la «vulnerabilidad de la naturaleza» (Jonas, 2015, p. 32) que es posible gracias a nuestra «capacidad de ser afectados», a ser «receptivos a la llamada del deber gracias a un sentimiento responsivo» (p. 154).

¿De dónde procede esta capacidad? No procede –como podría inferirse de las declaraciones de Ricœur– de una preocupación por la «casa común», una forma sutil de relación utilitaria con el cosmos: «te cuido porque, al fin y al cabo, sin ti, como patria-casa común, desapareceré como especie». Tampoco procede de un modo de entender la diferencia respecto a los demás seres vivos que se ampara en situar al ser humano en la cúspide de la evolución e invoca a partir de ese lugar privilegiado el derecho a dominar la tierra. Es necesario radicalizar esta segunda acepción y considerar que el sentimiento de responsabilidad emerge de una *desmesura*⁵ cuyo punto de partida, pero también consecuencia, es un quiebre del sujeto que se reconoce a sí mismo vulnerable, y por ende se reconoce también compartiendo los intereses de otros seres vivos; asimismo, emerge de una

5 Las ideas que siguen están inspiradas, sobre todo, en el trabajo de Pelluchon (2015, pp. 182-195).

ampliación de la idea de *alteridad* como constitutiva del sí mismo. Cuando hablo de ampliación de la alteridad quiero decir que a la triple alteridad que Ricœur expone en *Soi-même comme un autre* hay que añadirle la alteridad del cosmos, único modo de asumir con radicalidad la responsabilidad por la Tierra y por el futuro de la humanidad⁶. En palabras de Jonas:

El objeto de la responsabilidad es lo precedero *qua* precedero; sin embargo, a pesar de la similitud entre mí y ello, es un «otro» frente a mí, menos participable que cualquiera de los objetos trascendentes de la ética clásica: es un «otro», pero no como algo eminentemente mejor, sino como sencillamente-él-mismo en su derecho propio, y sin que esa alteridad deba ser salvada por una asimilación de mí a ello o de ello a mí. Precisamente la alteridad toma posesión de mi responsabilidad y aquí no se pretende ninguna apropiación. (2015, p. 156)

El último aspecto que quiero resaltar de la propuesta de Jonas –en el que Ricœur no se detiene– es el carácter unilateral, no-recíproco de la responsabilidad (Jonas, 2015, p. 166). Escuchemos las palabras de *El principio de responsabilidad*:

Pero la ética que nosotros buscamos tiene que ver precisamente con lo que todavía no es, y *su* principio de responsabilidad habrá de ser independiente tanto de cualquier idea de un derecho como de la idea de reciprocidad, de tal como que en su marco no puede nunca formularse la jocosa pregunta inventada al respecto: “¿Ha hecho el futuro alguna vez algo por mí?, ¿acaso respeta él mis derechos?” (2015, p. 82)

La idea de una responsabilidad no orientada por la reciprocidad puede ser leída, al menos, desde dos puntos de vista: por un lado, procura cuestionar un modo de entender la relación con la naturaleza basado en relaciones marcadas por un cierto utilitarismo. Tal como hemos dicho atrás, somos responsables de las generaciones futuras y de la pervivencia de la vida por nada más –ni nada menos, huelga decir– que por el hecho ineluctable de ser parte de un mismo sistema, por compartir la vulnerabilidad de la vida. Por otro lado, se basa, no en un heroísmo moral, sino en una figura de ser

6 Recuérdese que en el Estudio X de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur se ocupa de tres formas de la alteridad que constituyen al sí mismo: la alteridad del cuerpo propio, la alteridad de la conciencia y la del otro, ya sea como el otro cercano de las relaciones cara a cara, ya como el otro de las relaciones sociales anónimas o signadas por la figura del tercero.

humano que asume su responsabilidad como respuesta al sí de la vida a sí misma, no solo porque percibe la diferencia entre sí mismo y los otros seres vivos, sino también porque tiene claro que dicha diferencia lo sitúa en un lugar privilegiado, aunque dicho privilegio, paradójicamente, sea más bien el de la *condición dramática* de un poder desbocado que pone en riesgo la existencia futura de la vida. Así, el ser humano es «privilegiado» porque es capaz de hacerse responsable y los otros seres vivos, no; lo es porque es capaz de concebir la idea de obligación, mientras que los demás seres vivos no tienen las condiciones suficientes para ello.

Jonas intenta salvarse de una visión antropocéntrica clásica mediante el recurso a una «superioridad» que, de todas maneras, no es puesta por el mismo hombre, sino que es fruto del desarrollo de los procesos vitales y, en ese sentido, también obedece a una cierta responsividad.

Es cierto que no puede haber obligación sin la idea de obligación, y también es cierto que dentro del mundo conocido la capacidad tanto para esta como para cualquier otra idea solo aparece en el hombre. Pero de ello no se sigue que la idea tenga que ser fruto de una invención y no de un descubrimiento. Tampoco se sigue que el resto del ser permanezca indiferente ante este descubrimiento: puede tener una intervención en él, y puede que en virtud de esa intervención sea incluso el fundamento de la obligación que el hombre reconoce para sí. El hombre sería entonces quien ejerce una tutela de la que solo él sabe, pero que él no ha instituido. (Jonas, 2017, p. 326)

3. Para seguir pensando

Hasta aquí hemos presentado algunas consideraciones sobre la lectura ricœuriana del *principio de responsabilidad* de Jonas. Hemos visto que se puede ubicar a Ricœur entre los filósofos contemporáneos sensibles a la crisis medioambiental generada por los desmanes del uso de la técnica que ponen en peligro la supervivencia de la Tierra y, con ella, del ser humano. Sin embargo, Ricœur deja ver en su lectura de Jonas algunas de las características del antropocentrismo clásico cuando parece (a) no comprender con suficiente radicalidad en qué consiste el carácter responsivo de la responsabilidad que obliga al ser humano a leerse como un ser vivo, vulnerable, ciertamente diferente de otros seres vivos, pero no por ello ajeno o superior al sistema biológico del que hace parte. Esta «falla» en la comprensión se complementa con (b) una especie de «principio utilitario» entrevisto en algunos pasajes de

Ricoeur según el cual lo que nos liga a los seres vivos es que compartimos una casa común; por último, (c) al menos en *Soi-même comme un autre*, Ricoeur no hace mayores consideraciones respecto a que la alteridad, el Cosmos, la Tierra, todo lo vivo, son constitutivos, precisamente *como alteridad*, de nuestra propia condición humana.

Desde el punto de vista teórico, se nos insta a avanzar en la reflexión sobre una ontología capaz de incluir la alteridad de la Tierra, de lo vivo como constitutiva de todo lo viviente, incluyendo el viviente humano. En este punto se hace necesario dejar sugerido que esta ontología no puede ser la misma que considera la alteridad como *lo otro* de nosotros mismos en la clave ya manida según la cual somos el punto de referencia a cuyo amparo se establece por contera nuestra superioridad. A la vez que se amplían los márgenes de la *alteridad*, se hace necesario trabajar en una ontología relacional que considere el carácter co-existente de *todo ente*, de *todo lo vivo* y rompa los modos dicotómicos de leer el mundo en el que habitamos⁷. Ahora bien, ampliar los alcances de la alteridad para, de nuevo, situarse en las antípodas de la tesis de la excepcionalidad humana no obsta para que aceptemos el carácter dramático de *tener que hacernos cargo*, del que nos habla Jonas.

Por otro lado, una reflexión sobre el debate actual en torno a lo que hemos denominado el *humanismo en la era de la técnica* podría situar al autor de *El principio de responsabilidad* a medio camino entre el antropocentrismo clásico, que separa tajantemente al ser humano de la naturaleza mediante la hipótesis de la excepcionalidad humana, y un posthumanismo moderado, que declara que entre el ser humano y la naturaleza existe más bien una continuidad, no un hiato. Sin embargo, en no pocos pasajes de la obra de Jonas la balanza parece inclinarse hacia la excepcionalidad humana, pues el continuo hombre-naturaleza, que es el continuo de *lo vivo*, termina en una especial forma de excepcionalidad humana, aunque esta no es heroica, ni triunfante, sino *dramática*. Este carácter dramático tiene que ver con que lo que nos hace «excepcionales» en algún sentido no es nuestra superioridad, sino el horror que nos produce nuestra propia capacidad de destrucción, horror que se convierte en fuente de obligaciones para actuar de otro modo. Dicho en otras palabras, el ser humano es, sin duda, el responsable

7 En nuestro contexto más próximo, la profesora Diana M. Muñoz ha avanzado en la caracterización del problema referido a la distinción moderna y humanista entre *naturaleza/cultura*, *naturaleza/hombre* o *humano/no humano*. Ella misma ha insistido también en la necesidad de pensar una *ontología relacional* (Muñoz, 2016, 2018).

de la permanencia de sí mismo y de los demás seres vivos en la faz de la Tierra, pero ello no significa que tal responsabilidad se lea según el registro de narrativas triunfantes en las que el hombre sale bien librado en virtud de su racionalidad, su capacidad técnica o su astucia para triunfar sobre sus propios males. Al contrario, la narración en la que podemos comprender en qué consiste nuestra tarea nos deja –diríamos coloquialmente– mal parados: por un lado, porque enrostra nuestra monstruosa potencia destructiva y nuestra escasísima sabiduría práctica, ya no digamos para el noble propósito de mantener a la Tierra y con ella la posibilidad misma de la existencia humana, sino para la más aparentemente calculadora prospectiva de los recursos disponibles a un largo plazo. Por otro lado, insisto: lejos de cualquier heroísmo, la heurística del miedo le da un carácter particular a la narrativa de Jonas, en la medida en que los seres humanos nos hemos de hacer responsables a costa de desfigurar la propia imagen de nosotros mismos, renunciar a la comodidad de la autocomplacencia en nuestra racionalidad y al lugar privilegiado que creíamos tener como el culmen de la creación. Y si aún quisiéramos considerarnos en un lugar privilegiado, dicho lugar sería el de tener que soportar en nuestros hombros una tarea que ningún ser vivo puede cargar, para la cual, paradójicamente, no estamos preparados. ¿Cómo estarlo si la razón ha sido la encargada de crear los demonios que nos tienen al borde del colapso? En todo caso, sigue como tarea responder a la pregunta: ¿cómo ser realmente responsable sin que ello signifique dejar entrar por la ventana el heroísmo humanista que se expulsó por la puerta?

Por último, se hace necesario que la ampliación de los alcances de la responsabilidad (respecto a la permanencia de los seres humanos en la Tierra, a todo lo vivo y al futuro y al pasado de nuestras acciones) no sea cómplice de una especie de «dilución» de la responsabilidad diferenciada y situada que permite que a alguien –de modo personal o institucional– se le pueda imputar una acción y pedírsele cuentas. En otras palabras: *todos* somos responsables, ciertamente; pero, *a la vez*, nadie puede pretender que mi responsabilidad como profesor de filosofía sea la misma que la de los diseñadores de políticas públicas medioambientales o que la de los dueños de las fábricas que vierten sus desechos en el fondo de un río. Sin el cuidado de leer bien a Jonas y, con ello, establecer una responsabilidad diferenciada, hermanada con la capacidad de imputación, podríamos ser funcionales a la invisibilización de los responsables concretos de ciertos males que, precisamente, sustentan la «heurística del miedo» a la que nos vemos abocados.

Referencias bibliográficas

Contreras, B. (2013). Los desafíos éticos en la era del conocimiento científico-técnico según la óptica de Paul Ricoeur. *Veritas*, 30, 9-27.

Jonas, H. (2015). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (J. M. Fernández, Trad.). Barcelona: Herder.

_____. (2017). *El principio vida. Hacia una biología filosófica* (J. Mardomingo, Trad.). Madrid: Trotta.

Muñoz, D. (Ed.). (2016). *¿El fin del hombre? Humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.

_____. (Ed.). (2018). *El humanismo en la era de la técnica*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.

Pelluchon, C. (2015). *Elementos para una ética de la vulnerabilidad: los hombres, los animales, la naturaleza* (J. F. Mejía, Trad.). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Pommier, É. (2012). *Hans Jonas et le Principe Responsabilité*. París: Presses Universitaires de France.

Prada, M. (2017). *Entre disimetría y reciprocidad. El reconocimiento mutuo según Paul Ricoeur*. Bogotá: Aula de Humanidades - Editorial Bonaventuriana.

Ricoeur, P. (1958). *L'aventure technique et son horizon interplanétaire*. Recuperado de http://olivierabel.fr/ricoeur/ricoeur-l-aventure-technique-et-son-horizon-planetaire.php#_ftn1

_____. (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Seuil.

_____. (1999). Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas. En *Lectures 2. La contrée des philosophes* (pp. 304-319). París: Seuil.

El ser humano en la era de la técnica.
Se terminó de imprimir en enero de 2020.
Para su elaboración se utilizó papel bond de 70 gramos
en páginas interiores y papel propalcote de 280
gramos para la carátula.

Las fuentes tipográficas empleadas son Warnock Pro
11.5 puntos en texto corrido y Warnock Pro (Bold)
14 en títulos y Warnock Pro (SemiBold) 11.5 en
subtítulos.





**UNIVERSIDAD
LIBRE®**

**Facultad de Filosofía
Bogotá D.C.**

ISBN 978-958-5578-22-7



9 789585 578227