



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

---

FACULTAD DE HUMANIDADES

LA AMENAZA DE LA TÉCNICA MODERNA AL *ETHOS* DEL SER HUMANO: UN  
PLANTEAMIENTO DESDE LA OBRA DE MARTIN HEIDEGGER

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES: ÉTICA SOCIAL

PRESENTA:

JESÚS IVÁN HERNÁNDEZ DEL PRADO

DR. NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA

DIRECTOR DE TESIS

DR. JOSÉ ROBERTO MEDARDO PLASCENCIA CASTELLANOS RODRÍGUEZ

CO-DIRECTOR DE TESIS

DR. SERGIO GONZÁLEZ LÓPEZ

CO-DIRECTOR DE TESIS



NOVIEMBRE 2021

La amenaza de la técnica moderna al ethos del ser humano: un planteamiento desde la obra de Martin Heidegger.

Jesús Iván Hernández del Prado.

### Esquema.

- I. La analítica existencial, el cuidado y el *ethos* originario.
  - I.I. El análisis existencial desde la fenomenología hermenéutica.
    - I.I.I. La fenomenología como método y ontología.
    - I.I.II. La fenomenología hermenéutica como posibilidad de comprensión.
  - I.II. Propiedad e impropiedad: los modos originarios de ser del Dasein.
  - I.III. Ethos y cuidado en Heidegger.
    - I.III.I. Cuidado: el modo de ser del Dasein.
    - I.III.II. Lazos entre *ethos* y cuidado.
- II. Técnica moderna: el emplazamiento del mundo y del ser humano.
  - II.I. La técnica y su relación libre con el ser humano.
  - II.II. Técnica moderna y naturaleza.
    - II.II.I. Construir como habitar y el construir de la técnica moderna.
  - II.III. La configuración del mundo desde la época de la técnica moderna.
    - II.III.I. *La noche del mundo* en Heidegger.
  - II.IV. El ser humano como recurso en la época técnica.
- III. Aproximaciones desde una ética originaria hacia la técnica moderna.
  - III.I. El cohabitar, la cercanía y el carácter de des-alejador del ser humano.
  - III.II. Los medios de comunicación de la técnica moderna.
  - III.III. Reflexiones sobre el estar-en-el-mundo en la época del internet y las redes sociales.
  - III.IV. La neutralidad, en la técnica moderna.
    - III.IV.I. Internet y la neutralidad.
  - III.V. La serenidad como vía.

## Índice

Introducción.....	1
I. La analítica existencial, el cuidado y el <i>ethos</i> originario.....	9
I.I. El análisis existencial desde la fenomenología hermenéutica.....	18
I.I.I. La fenomenología como método y ontología.....	23
I.I.II. La fenomenología hermenéutica como posibilidad de comprensión.....	27
I.II. Propiedad e impropiiedad: los modos originarios de ser del Dasein.....	31
I.III. Ethos y cuidado en Heidegger.....	37
I.III.I. Cuidado: el modo de ser del Dasein.....	37
I.III.II. Lazos entre <i>ethos</i> y cuidado.....	44
II. Técnica moderna: el emplazamiento del mundo y del ser humano.....	49
II.I. La técnica y su relación libre con el ser humano.....	50
II.II. Técnica moderna y naturaleza.....	59
II.II.I. Construir como habitar y el construir de la técnica moderna.....	68
II.III. La configuración del mundo desde la época de la técnica moderna.....	71
II.III.I. <i>La noche del mundo</i> en Heidegger.....	80
II.IV. El ser humano como recurso en la época técnica.....	93
III. Aproximaciones desde una ética originaria hacia la técnica moderna.....	104
III.I. El cohabitar, la cercanía y el carácter de des-alejador del ser humano.....	105
III.II. Los medios de comunicación de la técnica moderna.....	111
III.III. Reflexiones sobre el estar-en-el-mundo en la época del internet y las redes sociales.....	120
III.IV. La neutralidad, en la técnica moderna.....	137
III.IV.I. Internet y la neutralidad.....	147
III.V. La serenidad como vía.....	151
Conclusiones.....	163
Bibliografía fuente.....	170
Bibliografía complementaria.....	171

## Introducción

Cómo la técnica moderna ha moldeado el acontecer del siglo pasado y de este mismo ha sido digno de estudio. Desde varios frentes se ha tematizado la técnica moderna y cómo ella incide en la vida diaria, cómo puede entenderse a partir de una idea de progreso, cómo ayudaría, eventualmente, al desarrollo del ser humano en ámbitos incluso médicos o sociológicos; es innegable que disociar al ser humano de la técnica es tan imposible como impensable. Sin embargo, es también necesario mirar esta relación desde un punto de vista crítico, llevar a cuestión a la técnica misma, entender su procedencia, su acción y su injerencia en lo más íntimo del ser humano, es decir, su *ethos*, entendido como modo propio de ser. Es así que la presente investigación tendrá como cometido desvelar cuáles son algunos de los efectos de la técnica moderna en el ser humano y cómo, a partir de una visión ética originaria, puede plantearse un acercamiento, a la vez ontológico, a la técnica sin miramientos y sin tener que abandonar al ser humano a ella. De tal modo que para lograr dicho cometido será importante acudir, de manera no exclusiva, a la obra de Martin Heidegger como fundamento y punto de partida que permita establecer las bases de un estudio ético y ontológico sobre la técnica moderna.

Dicho esto, las motivaciones que impulsan la investigación se centran en varios aspectos, en primer lugar será necesario establecer el sentido ontológico del *ethos*, esto será fundamental para entender una ética originaria.

Por otro lado hay que remarcar que la determinación de la técnica sobre el mundo actual es también una motivación de esta investigación, pues poco a poco cada ámbito de la vida ha ido rigiéndose o es tocado por la técnica moderna derivando esto, entre otras cosas, en el trastrocamiento de la naturaleza o el rompimiento con la coimplicación natural del ser humano con el mundo.

A la par de lo que motiva a esta investigación hay un interés académico, el cual reside en investigar las razones por las cuales la humanidad ha llegado a tal punto de

la historia en el que la técnica moderna determina ciertas ideas de progreso, desarrollo e incluso humanismo.

Existe también un interés profesional al desarrollar una investigación que pudiera abordar una temática tan actual como la técnica moderna, incluso el hecho mismo de poder investigar las condiciones y el contexto actuales aprovechando los fundamentos académicos del programa de posgrado.

Por último también hay un interés personal que rodea a este trabajo, éste reside en cómo la técnica, a partir de las revoluciones industriales, cambió el destino de la humanidad haciendo que ésta se fijara principalmente en unas metas establecidas por una idea de progreso que equivale al desarrollo tecnológico; esa idea, personalmente, me ha hecho cuestionar cómo se observa la vida fáctica hoy día y desde qué perspectivas.

Así pues, para desarrollar este trabajo de investigación será pertinente entender la hermenéutica como “método” en un sentido formal. Ciertamente una hermenéutica fenomenológica o una hermenéutica discursiva no constituyen por sí mismas un método en sentido estricto, sin embargo gran parte de los autores en los que se basará esta investigación, y el mismo Martin Heidegger, plantean la hermenéutica como forma de acercamiento a los problemas que abordan.

El presente trabajo se centrará en una serie de temas cruciales para establecer la relación entre sus elementos, *ethos*, ética originaria, técnica moderna, entre otros, y éstos irán analizándose en el entramado de la investigación que se conducirá por varias preguntas que servirán de guía a ésta.

Primeramente ¿por qué plantear, de entrada, un análisis ontológico en una investigación sobre ética originaria y técnica moderna? Porque abordar el análisis ontológico heideggeriano será tema a tratar.

Posteriormente habrá que responder a ¿cómo entender una ética a partir del *ethos* en Martin Heidegger? El filósofo alemán nunca escribió “una ética” y sin embargo al rededor del mundo pensadores como Jorge Acevedo, Rubén Mendoza o Werner Marx establecen estudios que posicionan el pensamiento heideggeriano como eje de una ética originaria.

Una vez que se aborde el tema de la analítica ontológica planteada por Heidegger debe poder plantearse a la investigación ¿Qué es lo que descubre esta analítica ontológica sobre el *ethos* del ser humano? Responder a esto podrá establecer una base sobre la cual argumentar cómo ontológicamente el ser humano tiene como carácter propio al *ethos*.

El análisis ontológico del Dasein humano llevará a entender el cuidado [*Sorge*] como modo de ser del ser humano, ahora bien, si se quiere establecer al *ethos* como forma de ser propia del ser humano tendrá que entenderse que *ethos* y cuidado enuncian desde ellos tal modo de ser, por lo tanto habrá que preguntar ¿qué lazos se tienden entre el *ethos* y el cuidado? Con esta pregunta terminaría el primer capítulo de la investigación.

Una vez iniciado el segundo capítulo, que versará sobre la técnica, habrá que cuestionar ¿qué relación guardan la técnica moderna y el ser humano de la época actual? Es importante enmarcar la presente investigación no sólo en la época en la que Heidegger vivió, es por eso que habrá que analizar a la técnica y al ser humano de estos días, a tal efecto se retomarán las ideas de pensadores como Hans Jonas y Zygmunt Bauman.

En este segundo capítulo también será necesario abordar la injerencia de la técnica moderna en la naturaleza, así que se cuestionará ¿cómo ha incidido en la naturaleza el desarrollo técnico desde la época de Heidegger hasta la actual? Si bien la técnica del tiempo de Heidegger no es la misma que la de estos días, en ambos casos

ella se ha servido de la naturaleza de modo tal que el ser humano olvida su copertenencia a ella.

Esa copertenencia enuncia en sí misma ya un habitar y la visión heideggeriana de ese habitar al igual que el construir, se contraponen a los parámetros de la técnica moderna, así que será prudente cuestionar ¿pueden conciliarse el construir y el habitar, desde la perspectiva ontológica heideggeriana, con el construir de la época técnica?

Para Martin Heidegger el ser humano del siglo pasado empieza ya a habitar la que él, desde Hölderlin, llama *noche del mundo*, con esto se refiere a la época dominada por la técnica moderna, es así que habrá que plantearse ¿cómo es que tal *noche del mundo* refleja los problemas actuales del ser humano en relación con la técnica moderna?

Para cerrar este capítulo habrá que preguntarse ¿cómo se concibe al ser humano desde la visión calculadora de la técnica moderna? Es innegable que ésta, hoy día, es más intrusiva con el ser humano de lo que lo pudo prever Heidegger, así que es importante entender qué representa para ella el ser humano, si es mero recurso o incluso únicamente un operador.

Por último en el tercer capítulo se abordará la ética originaria con relación a la técnica moderna en la época actual, las cuestiones sobre el estar-con los otros, el co-habitar y los medios de comunicación digitales se tratarán en este capítulo, por tanto, la primera pregunta que guiará este apartado tendrá que ser: ¿hoy día se le da la importancia debida al co-habitar del ser humano con el mundo y con los otros?

Con respecto a los medios de comunicación en los días que corren, muchos de ellos digitales, será necesario cuestionar ¿cumplen su función los medios de comunicación tecnificados en la época actual?

La era digital de hoy día inunda la vida cotidiana del ser humano, es imposible voltear la mirada hacia un lugar no tecnificado y, entre otros sitios de internet, parece que las redes sociales representan una nueva intrusión técnica en la vida del ser humano, así que será necesario cuestionar ¿de qué manera afectan o inciden el internet y las redes sociales en el *ethos* humano?

La cuestión de la neutralidad ha sido siempre tema de discusión con respecto a la técnica, así que es necesario plantear la pregunta: ¿es posible argumentar a favor de la neutralidad de la técnica hoy día?

Por último la investigación indagará sobre un término heideggeriano, la serenidad propuesta por el filósofo alemán podría tener cabida en estos días, así que habrá que preguntarse ¿es la serenidad heideggeriana una vía aún plausible en la época de la técnica moderna?

De este modo la investigación se subdivide en los mencionados tres capítulos, el primero de ellos dedicado al análisis ontológico del Dasein humano a partir de *Ser y Tiempo*. Será importante iniciar abordando cómo comprende Heidegger la pregunta que interroga por el ser como la pregunta fundamental de la filosofía, a partir de ella puede entenderse que el Dasein humano es quien puede plantear la pregunta, esto lleva a dilucidar cómo es que éste tiene, por tanto, una cierta primacía ontológica. A la tematización de los caracteres fundamentales del Dasein, Heidegger la llamará analítica ontológica, y consiste en plantear un entramado de las características intrínsecas al Dasein por las cuales su existencialidad y sus caracteres óntico y ontológicos lo hacen *ser*. Para llevar a cabo tal análisis el filósofo plantea como metodología una fenomenología hermenéutica, misma que será posibilidad de comprensión, no en un sentido teórico sino como forma de acercamiento al mundo, esto es, el Dasein primeramente comprende el mundo fenomenológica e interpretativamente según su comparecencia en él, es así que surgen diversos modos de estar-en-el-mundo, propia o impropriamente, de tal modo que el Dasein puede *caer* en la cotidianidad del mundo o encargarse de sí mismo y de su existencia. El cuidado o



cura [*Sorge*] es entonces, para Heidegger, la totalidad existencial en la que el Dasein humano es. Este cuidado no se refiere a cuidar de algo o de alguien, más bien enuncia la forma en la que el Dasein habita, existe y comparece en el mundo. Así, atendiendo al sentido originario del *ethos*, el cuidado se devela como ese lazo que Heidegger tiende con una forma originaria de entender la ética.

El segundo capítulo de la investigación se centra en la técnica moderna, cómo ésta se relaciona con el ser humano y la naturaleza. Entonces será necesario preguntar si acaso la técnica tiene una relación libre con el ser humano, cómo se concibe éste a partir de ella. Estas dilucidaciones llevarán a cuestionar si el ser humano dejó de tener como herramienta a la técnica o si, más bien, la técnica es hoy aquella que lo determina y lo emplaza a él. Este emplazar es fundamental para comprender la esencia de la técnica, pues ella no es por sí misma un aparato técnico y tampoco es la tecnología que se entiende en estos días. La técnica moderna, en cambio, emplaza a la naturaleza e incluso al ser humano. Emplazar no sólo se referirá a “poner algo en un sitio”, sino a determinar sus condiciones ónticas y ontológicas, así que habrá que cuestionar en qué lugar deja esta consideración al ser humano mismo. Por otro lado la naturaleza, el mundo en el que y con el que habita el ser humano es también emplazado. La sobreexplotación, el almacenaje de energías, la comercialización y la visión que plantea a la naturaleza como artículo a disposición de la técnica serán llevados a análisis. También será necesario considerar la propuesta heideggeriana sobre el habitar y el construir, pues se planteará al ser humano como capaz de construir sin tener que ser un ente dominado por la técnica moderna. Sin embargo, es necesario también dejar constancia de la época en la que se vive, un tiempo tecnificado y determinado por los parámetros de la técnica moderna, esto es a lo que Heidegger llama *la noche del mundo*, ella determina los efectos ontológicos del dominio técnico en el ser humano y en el mundo. Así la técnica establece una cierta visión determinada para el ser humano, cómo éste es visto a partir de ella también será llevado a análisis.

Por último, en el tercer capítulo, se tratarán de establecer ciertas aproximaciones desde una ética originaria hacia esta técnica moderna, cómo el ser humano tiene, en sí

mismo, un carácter des-alejador, esto es, una propensión al estar-con los otros, a entenderse a partir del estar discursivo con los demás, y deberá plantearse entonces si acaso la técnica moderna ayuda, con sus medios de comunicación, a facilitar o a propiciar dicha propensión, o si, por el contrario, la entorpece o incluso la trastoca. En este sentido será determinante estudiar el internet como esa culminación contemporánea del aparato técnico moderno, distintas voces tendrán eco en la investigación, tanto a favor como en contra de los efectos que produce internet en las personas y en la sociedad, si es o no un medio que realmente permita la comunicación, o si puede ayudar a la organización social siendo herramienta y agente de cambio en los problemas contemporáneos, o, por el contrario, si es una forma más de emplazamiento y subordinación del ser humano a la técnica moderna. Finalmente la investigación recuperará el planteamiento de Martin Heidegger con respecto a la serenidad, un término que no indicaría una emoción sino una actitud, una forma de estar-en-el-mundo, en la que puede decirse a la vez sí y no a la técnica moderna, será importante para esta investigación plantear si la serenidad que Heidegger propuso en 1945 es aún vigente y viable en estos días.

Una vez finalizados los tres capítulos de la investigación saltan a la vista varios detalles que pueden entenderse como problemas que quedan como apertura y posibilidad a nuevos temas a ser tratados, algunos de ellos tienen que ver con, por ejemplo, el cuidado analizado desde su raíz griega como *cura*. Otro de estos problemas ha sido la vasta literatura en relación a la naturaleza y a la técnica moderna, la cantidad de autores e investigaciones sobre este tema rebasa por mucho las posibilidades de este trabajo, incluso la breve mención de un eventual *Dasein animal* traería a consideración una investigación más amplia sobre el tema. Otra problemática en la investigación se suscita una vez que tratan de enunciarse los efectos de la técnica en el ser humano, si bien en este trabajo se habla de dichos efectos en sentido ontológico se tendría que abrir un apartado (si no una investigación entera) aparte para dilucidar dichos efectos de modo óptico también. Por último, uno de los temas que más voces puede atraer es el concerniente a los medios de comunicación digitales, concretamente el internet, pues esta investigación delimitó este estudio a ciertas temáticas definidas,

sin embargo en esta época una sola red social sería suficiente para plantear más de una investigación, el tema es amplísimo y abarcarlo aquí en su totalidad es materia imposible. Queda el siguiente trabajo como un intento de analizar ética y ontológicamente varios de estos problemas.

## Capítulo I

### La analítica existencial, el cuidado y el *ethos*.

A Martin Heidegger un *joven amigo suyo* le pregunta alguna vez cuándo escribirá una ética, a lo que el filósofo responde en *Carta sobre el humanismo*:

*Cuando se piensa la esencia del hombre de modo tan esencial, esto es, únicamente a partir de la pregunta por la verdad del ser, pero al mismo tiempo no se eleva el hombre al centro de lo ente, tiene que despertar necesariamente la demanda de una indicación de tipo vinculante y de reglas que digan cómo debe vivir destinalmente el hombre que experimenta a partir de una existencia que se dirija al ser.<sup>1</sup>*

Si se quisiera, como es el caso de esta investigación, abordar la ética tomando el pensamiento de Heidegger como punto de partida, habría que atender puntualmente a esas palabras referidas en la *Carta sobre el humanismo*, ya que en pocos extractos de su obra menciona explícitamente a la ética y cómo debe ésta tratarse, es decir, desde una vinculación con la pregunta por el sentido del ser que inaugura ya desde *Ser y Tiempo*. Las pocas pistas que el filósofo alemán deja en sus escritos, mismas que pueden remitir al planteamiento ético, apuntan al abordaje de cualquier problemática o investigación referente a la ética siempre desde la cuestión que fundamenta a la filosofía desde su base. La aproximación a una ética a partir de Heidegger estará entonces circunscrita a la pregunta que interroga por el sentido del ser.

De este modo, puede decirse que toda investigación propiamente filosófica, para Heidegger, está guiada por una cuestión fundamental, aquella que es menester de la filosofía misma y que, por tanto, debe atender sea cual sea su propósito particular, ésta

---

<sup>1</sup> Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial. Madrid, 2010, p. 73.

no es otra que la pregunta por el sentido del ser.

La presente investigación tiene como cometido esclarecer la forma en la que el *ethos*, en tanto modo de ser originario del ser humano, se ve afectado por la técnica moderna. De ser así cabe preguntarse ¿Qué tendrá que ver dicha temática con la pregunta por el sentido del ser? A modo de respuesta conviene aclarar que a lo largo de la investigación se desarrollará, como uno de sus objetivos, la relación que guardan la pregunta y los elementos que conforman la estructura del presente trabajo, y parte de esa relación consistirá en entender al *ethos* del ser humano como el modo originario de comparecer en el mundo que él habita.

Así, al acceder a esta forma en la que se existe, indirectamente pero con intención, se busca también contribuir al estudio de la pregunta por el sentido del ser. Si el *ethos* muestra un modo de ser propio del ser humano, y esta investigación será guiada también por la pregunta por el ser de éste, conviene esclarecer cómo, para Heidegger, el ser humano existe y se muestra en el mundo, vive en él fácticamente y se angustia, se pregunta y tiene la primacía existencial de dicha cuestión. Si un ser humano se pregunta por el cómo de su existencia y la relación que guarda ésta con elementos como, en este caso la técnica moderna, está dirigiéndose entonces igualmente al replanteamiento de la pregunta por su ser.

Dicho esto, parece necesaria, más que nunca, la pregunta con la que Heidegger inicia su texto de 1927, *Ser y Tiempo*: “¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”? De ningún modo. Entonces es necesario planear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*.”<sup>2</sup> En el pensamiento heideggeriano es inevitable dissociar al ser y al ente, sin que esto signifique mirarlos del mismo modo, ya no como sinónimos y menos aún como *la misma cosa*. Más bien, deberá atenderse al hecho de que Heidegger abogará siempre por librarse de la idea de ver al ser como ente pues, al entenderlos del mismo modo, se propician dos cosas: el olvido de la pregunta por el ser y la posterior fundamentación de

---

<sup>2</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, Madrid. 2006, p. 23.

una tradición metafísica que prima al ente en detrimento del ser.

Es por esto que el filósofo alemán se plantea volver no sólo al estudio del ser, sino a buscar y revisar la pregunta que interrogará por su sentido. Es evidente que el punto de partida de la obra que acuñó Heidegger tiene como horizonte el replanteamiento de esa pregunta, es por esto que, para él “Todo preguntar consiste en una búsqueda y esta búsqueda recibe su orientación y dirección de aquello mismo que se busca.”<sup>3</sup> La perspectiva heideggeriana tiene, primeramente un *desde dónde*, es decir, un punto de mira a partir del que se estudiará lo puesto en cuestión; pero no es suficiente con tener un lugar desde el que argumentar o pensar, también hará falta un *hacia dónde*, es decir, una dirección que encaminará el proyecto (acaso el proyectar mismo) de la investigación, misma que quedará referida a un horizonte de sentido. En otras palabras, la búsqueda del replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser tomará dirección en función de aquello que es buscado, esto es, el ser como horizonte de sentido; algo que parecería evidente si no fuera porque la mirada, a lo largo de la historia de la filosofía, se ha desviado no pocas veces, en las que se ha mirado al ente y se ha dejado en el olvido al ser.

De este modo, para la presente investigación, en aquel horizonte se mueve también el comparecer en el mundo propio del ser humano, entendiendo esto como un modo de ser desde un *ethos* originario. Esto con la intención de atender a la obra heideggeriana, ampliamente estimulada por la multiplicidad pensadores que lo precedieron, para entonces no virar, sino nunca perder de vista que, incluso este interrogar por un *ethos* desde Heidegger, pone también en cuestión al sentido del ser pues, en palabras de Arturo Leyte “...cualquier exposición sobre Heidegger tiene que partir ya de un panorama, por así decirlo, excesivamente rico como consecuencia de esa multiplicada recepción y reconducirlo a su intento inicial”<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>4</sup> Leyte, Arturo. *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 11.

Si es cierto que aún hoy, después de los innegables aportes de Heidegger a la filosofía, el ser continúa en el olvido, sigue siendo producto del encubrimiento que la tradición metafísica, entendida como historia de la filosofía, hace continua e insistentemente, “La pregunta por el ser, dice Heidegger, cayó en el olvido, y la cuestión misma del ser fue declarada superflua y vacía. De ahí que sea necesario “repetir” la pregunta por el ser tras el mismo camino que ha recorrido hasta su estancamiento.”<sup>5</sup> En este tenor, por lo que respecta a esta investigación, todo preguntar desde la tradición metafísica que haya priorizado al ente con respecto del ser, ha ayudado, y continúa ayudando, al oscurecimiento de la cuestión fundamental de la filosofía. Siendo así ¿por qué se ha olvidado la tarea de la que la filosofía se ocupó en sus inicios?

La pregunta por el ser se ha olvidado y todavía hoy se olvida como consecuencia de varios factores, en primer lugar, Heidegger establece que existen ciertos prejuicios que rodean al ser, estos son: “1. El “ser ” es el concepto “más universal” [...] 2. El concepto de “ser ” es indefinible [...] 3. El “ser” es un concepto evidente por sí mismo.”<sup>6</sup> Y todos han sido abanderados por la historia de la filosofía, dotando al ser de un halo de misticismo, oscuridad e impenetrabilidad alarmante, que no sólo disuadirían a cualquier estudioso de la filosofía de embarcarse en el proyecto de preguntar por el ser, sino también, y más preocupantemente aún, convierten al ser en un ente, en *un algo* susceptible de ser estudiado en sentido objetual.

Uno de los reclamos puntales del filósofo alemán, consiste no sólo en denunciar el olvido del ser, sino también en mostrar cómo el ser se cosifica en la tradición metafísica, entendiendo que *hay un ente al que la historia de la filosofía se refiere como ser*. Este equívoco lleva a pensar que toda ontología es metafísica y que dichos estudios caen en mera palabrería pues no establecen nunca un vínculo fáctico con el mundo que rodea al hombre, y aún más, que son inútiles en tanto sinónimos. Sin embargo, al desprenderse de tales prejuicios, Heidegger puede acceder al problema

---

<sup>5</sup> Naughton, Virginia / Albano, Sergio. *Martin Heidegger: Génesis y estructura de Ser y Tiempo*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2005. P. 35.

<sup>6</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p p. 26-27.

mismo, si se quiere de modo fenomenológico.

Entonces al reconocer que aquello llamado ser, no es un ente ni tampoco está develado, Heidegger se mueve ya en la certeza de que no hay una respuesta clara ni unívoca a la cuestión sobre aquello que es el ser, y de ella se parte para entender igualmente que tampoco existe una pregunta que pueda acercarse a comprender el sentido del ser. Pero aún más, elaborar una pregunta que cumpla con el objetivo de interrogar por el ser no es, ni pretender ser, una tarea que responda en la inmediatez al problema fundamental de la filosofía, en palabras de Carlos Másmela: “Elaborar la pregunta por el ser indica que no se dispone de una respuesta a esta pregunta, y que no se trata tampoco de responder a ella inmediatamente.”<sup>7</sup>

La tarea de la elaboración de la pregunta que interrogaría por el sentido del ser ocupó a Heidegger toda su vida, llevándolo por diversas sendas, que no disciplinas, en las cuales abordó cuestiones que marcarían el modo en el que la filosofía occidental vería enclavado su pensamiento. De este modo, la técnica, el lenguaje, la poesía o la verdad, entre otros, aparecen recurrentemente en sus escritos y conforman una suerte de andamiaje en el que uno de estos elementos no se puede entender sin los otros.

Sin embargo, esto mismo ha conducido a pensar que hay una mal entendida “jerga del ser” en Heidegger, e incluso se ha llegado a aseverar, no sin caer en el error, que su pensamiento corresponde a una cosmovisión, sin embargo, apunta Leyte que “Detrás de esta jerga no se encuentra la «nueva filosofía», porque en todo caso, lo que hay detrás de cada uno de esos nombres —entre otros de «*Dasein*», «*Lichtung*», «*Erignis*»— no son sino otros nombres originarios, léase: «*lógos*», «*alétheia*», «*ousía*», «substancia», «sujeto»”.<sup>8</sup> Es decir, Heidegger recupera acepciones que, desde el pasado y al igual que el ser, quedaron en el olvido en tanto su significado más originario. En lo que respecta a esta investigación, igualmente se retomarán las palabras *ethos* y *techné*, para ser abordadas desde un sentido primigenio en el cual

---

<sup>7</sup> Másmela, Carlos. *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Editorial Trotta. Madrid, 2000, p. 23.

<sup>8</sup> Leyte, Arturo. *Heidegger*, p. 23.



podrá comprenderse de mejor modo la relación que la técnica moderna y ese *ethos* guardan.

Desde la atención que Heidegger prestó a dichos elementos originarios, igualmente regresaría a abordar al ser mismo. Como se ha especificado antes, para Heidegger toda investigación filosófica estará guiada, incluso de modo indirecto y en su trasfondo, por la pregunta que interroga por el ser, sin embargo, dicha pregunta debe poder ser analizada a partir de sus elementos, y uno de ellos tiene que ver inequívoca y vinculadamente, de modo íntimo, con aquél que puede hacer esa pregunta. El ser humano tiene la primacía en este sentido.

Es así que para Heidegger se tendrá que analizar al ser humano en aras de desentrañar los caracteres fundamentales que le dan la posibilidad de si quiera pensar en interrogar por su ser. Al conjunto de estos caracteres, como posibilidad, Heidegger le llama Dasein, y ya desde el llamado *Informe Natorp*, menciona que “El objeto de la investigación filosófica es el Dasein humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico”<sup>9</sup>. El llano preguntar por el ser se puede diferenciar aquí de una tarea en la que cabe aseverarse que existe un ente que es capaz de plantearse una pregunta que interroge por su ser, llevándolo a entenderse como aquél que, en ese preguntar, le va su existencia en tanto su esencia. En otras palabras, el Dasein humano es la misma posibilidad de su existencia y esa existencia es la que determina su esencia. El Dasein es porque existe y en ese existir puede él preguntarse por su ser. “De este modo, tiene lugar el retroceso de la pregunta por el Ser en general a la pregunta por el ser del Dasein. El acceso al ser en cuanto tal tiene que realizarse por medio del ser del Dasein.”<sup>10</sup> Pues es este ente el único que tiene la primacía de dicho interrogar.

Un análisis completo de la existencialidad del Dasein tendrá que ser expuesto.

---

<sup>9</sup> Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, p. 31.

<sup>10</sup> Másmela, Carlos, Op. Cit., p. 24.

Heidegger lo aborda en *Ser y Tiempo*, donde lo llama *Analítica existencial*, y en esta investigación será fundamental comprender dicho análisis para poder situarlo como punto de partida desde el que se trazará el vínculo entre el *cuidado*, como forma en la que el Dasein comparece en el mundo, y el *ethos* en tanto ese modo de ser originario.

Los caracteres que constituyen dicha existencialidad han estado siempre presentes en la obra heideggeriana y no son sino los modos en los que el Dasein humano se manifiesta en el mundo, cómo habita, lo que dice y calla; lo que escucha y a quién escucha; su desenvolvimiento en la vida fáctica y cómo se encuentra a sí mismo en la angustia. Los modos *propio* e *impropio* desde los que este ente es, que no son otra cosa que dos caras de la misma moneda que es la existencia, marcarán el esquema general de la analítica existencial, misma que encontrará en el *cuidado*, la estructura total de la existencialidad del Dasein humano y servirá para establecer cómo se vinculará este comparecer fáctico, con un *ethos* originario: cómo el ser humano, siendo sí mismo y construyéndose a sí mismo, alcanzará dimensiones éticas en un sentido originario.

Sin embargo, del mismo modo, se tendrá que exponer una ruptura del pensamiento heideggeriano con la tradición metafísica. Más aún, para Heidegger habrá que *destruir* la misma historia de la filosofía.

La tarea de plantearse una pregunta por el sentido del ser, tiene también otro propósito, tanto así que ha sido denominada *doble tarea*, pues también se trata de destruir la tradición metafísica que ha ocultado al ser encubriéndolo como un ente más. “Por consiguiente, la propia historia de la filosofía está objetivamente presente para la investigación filosófica en un sentido relevante si, y sólo si, no se limita a ofrecer una multitud de hechos memorables, sino cuando se consagra de forma radical a cuestiones dignas de ser pensadas en su simplicidad.”<sup>11</sup> En estas palabras de Heidegger también puede entreverse el deseo de abordar esta tarea fuera de las disciplinas que se enclavan en la tradición metafísica. La lógica, la antropología, la

---

<sup>11</sup> Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 32.

lingüística, entre otras, han contribuido con notables avances en el conocimiento, mismos que Heidegger no desdeñará, sin que esto quiera decir que tengan un lugar en su obra, puesto que, aún con la eminencia que lucen en el conjunto del conocimiento humano, también han contribuido al ocultamiento y olvido del ser.

Es así que un acercamiento disciplinar a los elementos que estudia Heidegger no será necesario, y más aún, deberá ser destruido en pos de romper con la tradición. En otras palabras, en la obra heideggeriana, al Dasein no se le estudiará desde la antropología, como al lenguaje no se le estudiará desde la lógica, ni a la poesía desde la lingüística, igualmente al ser no se le objetivará desde la metafísica ancestral, ya que “Si se quisiera escribir una historia del ser, ésta no sería sino la historia de las desviaciones que experimentó su concepto, desde la ontología y la metafísica antiguas hasta la recuperación hegeliana del ser como lo “universal indeterminado”.”<sup>12</sup>

Dicho rompimiento con la tradición también conlleva la reformulación del estudio de elementos originarios, en tanto caracteres propios del Dasein humano, por fuera de las ciencias disciplinares. Sirva esto también como un antecedente de que el estudio de esta investigación adoptará la fenomenología hermenéutica como *método* de acceso a los elementos que la componen. Ya que el estudio del *cuidado* (y por tanto, en último término, del *ethos*) se hará desde la interpretación de la situación del Dasein humano en su vida fáctica, y no podrá desatenderse el hecho de que, para este tipo de análisis, Heidegger estableció la hermenéutica, en un sentido no disciplinar, como el modo en el que se develará el comparecer del Dasein en el mundo, según su existencia desde lo más concreto, es decir, su vida fáctica, pues para la visión heideggeriana, se volvería a encubrir al ser, como en la historia de la filosofía, si se le dotase de características ulteriores rodeadas de misticismo y cosmovisión que no fueran aprehensibles y que no dijeran nada sobre él. Por tanto, toda preocupación del filósofo alemán sobre las cuestiones fundamentales de la filosofía, tendrán que estar relacionadas con la facticidad, nada escapará a ella y si lo hiciese, dejaría el terreno de un estudio originario para volver a la metafísica ancestral, “La tradición nos hace incluso olvidar

---

<sup>12</sup> Naughton, Virginia / Albano, Sergio. Op. Cit., p. 17.

semejante origen. Ella insensibiliza hasta para comprender siquiera la necesidad de un tal retorno.”<sup>13</sup> Mismo que supone el volver a la pregunta fundamental. La necesidad de un retorno es también una posibilidad que abre horizontes para diversos estudios filosóficos.

Es así que la primera parte de esta investigación se centrará en establecer este estudio como un modo también de contribuir a la pregunta que interroga por el ser, sin dejar de mirar la meta principal, que consiste en desentrañar los lazos que vinculan al *cuidado* con el *ethos* y de qué modo éste se ve afectado por la técnica moderna.

Sobre esto, aparecerán más pistas en el pensamiento heideggeriano acerca de cómo vincularlo con una ética originaria. En muchos de sus escritos se refiere a algo que acontecería y, que de hecho, sucedió. Desde su escritura tardía puede observarse la preocupación por la técnica moderna y cómo ésta traería la llamada *noche del mundo*, así como la *huida de los dioses*, mismas que sumergirían al ser humano en la desesperación y el desconcierto. La ética entonces cobra dimensiones indispensables y necesarias en su actuar, pues, como el mismo Heidegger lo diría en la *Carta sobre el humanismo*: “El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que aparece oculto.”<sup>14</sup>

Es esta la razón por la que habrá que prestar atención a una ética originaria que atienda al actuar del ser humano con respecto a la técnica moderna, misma que no tendrá que ser desdeñada sino alojada por el ser humano en su actuar cotidiano y fáctico, siempre en su justa dimensión y responsablemente, en palabras de Heidegger: “Hay que dedicarle toda atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad

---

<sup>13</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 43.

<sup>14</sup> Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*, p. 73.

suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica.”<sup>15</sup> Si es la ética que parte de la ontología un camino que pueda seguirse en los tiempos técnicos que corren, habrá que estudiarla y fundamentarla entonces.

### **I.I. El análisis existencial desde la fenomenología hermenéutica.**

Se ha mencionado ya la llamada primacía del Dasein humano, situándolo como un ente eminentemente ontológico, sin embargo, ¿qué quiere decir, para Heidegger, que el Dasein es óntico y ontológico? Podría parecer que esto no es más que un sistema categorial para definir al ser humano en una antropología que lo estudia y lo dota de características que han sido nombradas al arbitrio del filósofo. Sin embargo, con la analítica existencial, Heidegger busca mostrar al ente que es el Dasein humano desde sí mismo, es decir, sin dar por hecho ni presuponiendo características biologicistas, psicologistas o antropológicas que delimiten lo humano a acciones, actitudes, conductas o momentos concretos. Por el contrario, Heidegger ve en el análisis existencial la herramienta para mostrar, desde un comienzo y a partir de cero, las características que componen a este ente llamado Dasein, pero siempre a partir de su cotidianidad, pues para el filósofo alemán es en ella donde se muestra realmente el Dasein: en su hacer diario inmiscuido en la vida pública o en su cuestionarse sobre sí mismo.

De este modo, el abordaje de la analítica existencial será clave en esta investigación para desentrañar cómo existe el Dasein, es decir, cómo comparece en el mundo, pues mostrará la constitución del Dasein humano, bajo qué modos existe y que éstos son elementales para comprender dicho existir en el marco de lo que Heidegger llamará *cuidado* [*Sorge*] y que tendrá una vinculación directa con el *ethos*, misma que se explicará más adelante en la investigación una vez asentadas las bases en la analítica existencial.

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 73.

Así pues, habrá que revisar en qué consiste esta analítica y por qué desde ella Heidegger enuncia los elementos constitutivos del Dasein. Primeramente, al acudir a los § 5 y 6 de *Ser y Tiempo*, podrá uno encontrarse con que la analítica existencial tiene una *doble tarea*, que implica no sólo mostrar los caracteres constitutivos del Dasein, sino también lograr una ruptura con la tradición filosófica, ruptura que tiene como finalidad establecer un estudio fuera de concepciones científicistas acerca de lo que se precomprende como *ser*; además situar esta analítica al margen de otras disciplinas permitirá a Heidegger partir desde un nuevo comienzo, un regreso al origen de la pregunta por el ser una vez librado de la ontología tradicional, misma que veía y estudiaba al ser como un ente entre los demás. Heidegger denomina *destrucción de la historia de la filosofía* a esta ruptura con la tradición, algo que en su momento fue necesario para desprenderse de prejuicios hacia su lectura y establecer una declaración puntual, para con sus coetáneos, de que lo que se trabajaba en la analítica existencial no era una antropología filosófica. Más aún, Heidegger buscaría establecer una *ontología fundamental*, que para Arturo Leyte no habrá que confundir con la analítica existencial pues para él hay un fuerte malentendido "...que invita a confundir lo que Heidegger anuncia como «ontología fundamental» [...] con la. «analítica del *Dasein*», que es un desarrollo unilateral del proyecto y contenido principal de la parte escrita, cuando lo que ocurre es que aquella ontología se *busca* en esta analítica."<sup>16</sup> Entonces dicha analítica será el punto de partida para comprender la ontología que desarrollaría Heidegger, pues al preguntar de manera directa por el Dasein, es decir, desde sí mismo, también se está interrogando por el ser.

Para esta investigación será de gran importancia, sin ignorar la destrucción de la tradición, establecer aquella primera tarea de la analítica existencial como fundamento de lo que se entenderá como Dasein humano, para así relacionarlo directamente con el cuidado, a lo que Heidegger se refiere como totalidad existencial del Dasein. Dicho en otras palabras, se estudiará la analítica existencial para fundamentar desde ella el vínculo que tienen la existencia humana y el *ethos*.

---

<sup>16</sup> Leyte, Arturo. *Heidegger*, p. 69.

De este modo habrá que empezar argumentando, en palabras de Carlos Másmela, que “La tarea de la primera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo: Análisis fundamental y preparatorio del Dasein*, consiste en abordar este ente de acuerdo con sus estructuras existenciales constitutivas de su ser como existencia.”<sup>17</sup> Heidegger plantea una exposición de las características que conforman la existencia del Dasein humano como base de una ontología fundamental, es decir, la intención del filósofo no es establecer un código acerca de cómo proceder con respecto a la existencia, en este sentido tampoco buscaría proponer una ética en sentido formal; más bien trata de arrojar luz sobre cómo existe el Dasein, qué lo constituye, cuáles son los elementos que propician en él una existencia óntica y ontológica.

De allí mismo la necesidad de plantear la analítica fuera de la tradición, pues ¿cómo podría comprenderse, o si quiera plantearse, por ejemplo un análisis etnográfico de un conjunto social determinado si previamente hay un desconocimiento de lo que implica la existencia humana? Del mismo modo podrían observarse las diversas teorías tematizadas en estudios de las disciplinas tradicionales, tales como “sujeto” o “consciencia”, pues si aquellas disciplinas se mueven en una precomprensión difusa y condicionada (por la tradición) acerca del ser, ¿cómo podrán argumentar características del ser humano si la esencia de éste no ha quedado aún desvelada?

*Pero es Heidegger quien quiere ser más fiel a la filosofía, que siempre definió como ciencia de los principios, y preguntar: ¿de qué principio se trata con el sujeto o la consciencia si justamente deja oculto el fenómeno, es decir, aquello que concretamente hace posible que en general el sujeto proponga sus enunciados respecto al mundo y a sí mismo?”<sup>18</sup>*

---

<sup>17</sup> Másmela, Carlos, Op. Cit., p. 27

<sup>18</sup> Leyte, Arturo. *Heidegger*, p. 69.

Con estas palabras, Leyte reafirma que los estudios que presuponen una comprensión sobre ser del Dasein humano sin tenerlo claro, o al menos desvelado en su existencia, terminan encubriendo aún más aquello que buscan tematizar. Un estudio sobre la existencia humana, entonces, deberá tener como cimiento la apertura y exposición de los caracteres que componen esa existencia misma.

Es así que para Heidegger debe poder mostrarse el Dasein desde sí mismo, desvelando cómo es que existe este ente. ¿Supone esto una autorreflexión, un mirarse a sí mismo? No en un sentido psicologista, puesto que el Dasein humano encuentra en la analítica de su existencia aquello que lo compone y estructura. Este camino que propone Heidegger no es un método de introspección, más bien lo ve como el modo fundamental para develar un Dasein abierto, “Su carácter «fundamental» radica en realizar un análisis del Dasein por medio del cual él descubra su ser, al poner en libertad las estructuras fundamentales de la existencia.”<sup>19</sup> Según lo asevera Másmela.

Que el Dasein humano pueda "mostrarse desde sí mismo", implica que la analítica sea hecha en su cotidianidad, en su día a día. De este modo, Heidegger muestra cómo plantear todo un análisis ontológico acerca del Dasein humano desde su proximidad más cercana: su hacer diario. Así el Dasein no quedará oculto en clasificaciones antropológicas ni categorías psicológicas, pues primero deberá mostrarse como existe regularmente, a esto, Heidegger le llamará *cotidianidad media*: “El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido, por el contrario, de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es *inmediata y regularmente*, en su *cotidianidad media*.”<sup>20</sup> Es así que la propuesta heideggeriana va hacia un análisis de lo que constituye al Dasein humano en su desenvolverse cotidianamente en el mundo y cómo lo hace, por tanto, la analítica existencial no se dice del Dasein como categorías puestas en él o para él, no es lo que se puede predicar a partir de plantear a este ente

---

<sup>19</sup> Másmela, Carlos, Op. Cit., p. 27

<sup>20</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 40.



como existente, sino que, más bien, desvela lo que primariamente lo constituye, a esto se refiere Heidegger con mostrar al Dasein desde sí mismo.

Se puede resumir lo tratado hasta ahora en palabras de Virginia Naughton y Sergio Albano quienes expresan que: “La función que cumple la analítica existencial es pues llevar a cabo la operación de desocultamiento y de des-encubrimiento bajo las cuales comparece el Dasein tal como conviene a la “existencialidad de su existencia”.<sup>21</sup> Pero siendo así ¿por qué se debe desocultar o des-encubrir algo tan esencial del Dasein, si, dada tal importancia, debería estar ya visible y desvelado? Porque para el filósofo de la Selva Negra, el Dasein humano es eminentemente ontológico, lo es pues él se mueve en una precomprensión del ser y además puede interrogarse por su mismo ser; pero debido a su estadía en el mundo de lo público, algo que él llamaría *el uno*, y que será estudiado en adelante, este ente suelta las riendas de su propia existencia que quedan a merced del ámbito social en el que se desenvuelve, por tal motivo extravía su propio carácter ontológico en pos de comparecer en el mundo de lo óntico, es decir, de los entes y los útiles, en lo cotidiano. De ahí la necesidad de desocultar, es decir, traer a la luz las características ontológicas del Dasein desde sí mismo para que pueda éste apropiarse y tomar las posibilidades de su existencia entre sus propias manos.

Esto no deberá entenderse como una dicotomía o una dualidad inmersa en la esencia del Dasein, por el contrario, que este ente se encargue de su propia existencia y a la vez comparezca en lo público cotidiano, corresponde a modos de ser inherentes a él y ninguno es mejor, peor, más conveniente o menos conveniente bajo ningún juicio de valor. Sin embargo, el hecho de que el Dasein humano sea óntico y ontológico debe poder ser planteado y comprendido desde este punto.

Para poder puntualizar de mejor forma lo expresado hasta ahora, es necesario revisar lo que el mismo Heidegger expresa sobre los caracteres óntico y ontológico del Dasein, de este modo, el filósofo alemán, al iniciar el § 5 de *Ser y Tiempo* ya avisa que

---

<sup>21</sup> Naughton, Virginia / Albano, Sergio. Op. Cit., p. 58.

”La primacía óntico-ontológica del Dasein es, pues, la razón de que al Dasein le quede oculta su específica constitución de ser —entendida en el sentido de la estructura “categorial” que le es propia. El Dasein es para sí mismo ónticamente “cercanísimo”, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño.”<sup>22</sup> ¿A qué se refiere con esto? A que, en su constitución, el Dasein es *cercanísimo* pues en su carácter óntico puede reconocerse a sí mismo como un ente, un animal con corporeidad y existencia; *lejanísimo* pues, inmiscuido en el mundo fáctico de los útiles, en su hacer cotidiano, no repara en cuestionarse sobre su existencia misma; pero es *preontológicamente* no extraño pues hay en él una preconcepción acerca de que él es. Llegado a este punto, la tarea que plantea Heidegger consistirá en ligar esa precomprensión del ser del Dasein a la comprensión misma, es decir, pasar de tener una idea más o menos clara sobre el ser, a asumirse como existente. Esa es la función de la analítica existencial, no solo mostrar los caracteres que constituyen ontológicamente al Dasein humano, sino permitirle voltear hacia sí mismo y reconocerse como ontológico, preguntarse sobre su ser para abrir así la comprensión de su existencia.

### **I.I.I. La fenomenología como método y ontología.**

Si se ha hablado de *mostrar* en varias ocasiones en esta investigación, habrá que revisar en qué fundamento quedará establecido aquello a lo que se referirá en adelante como “mostración”. Al estudiar a Heidegger se hará notoria la idea de ligar aquello que pretende ser mostrado con la concepción de fenomenología que el filósofo extrae, interpreta y posteriormente revira, desde su maestro Husserl. Sin embargo, en Heidegger hay notables diferencias con respecto a su maestro, precisamente en el giro que hace de la fenomenología llevándola al terreno de lo interpretativo. ¿Cómo entiende Heidegger la fenomenología entonces? Ésta estará ligada intrínsecamente no

---

<sup>22</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 40.

sólo a la hermenéutica sino también a la ontología, llegando a decir incluso que no hay ontología posible sin fenomenología. Estableciendo esto, se hará visible la fenomenología como método de mostración del ser del ente, es decir, del ser del Dasein humano que ha quedado oculto no sólo por las disciplinas enclavadas en la tradición filosófica, sino también por el mismo modo de ser del Dasein ocupado en el mundo de lo público.

Ese estar del Dasein en la cotidianidad encubre su carácter ontológico, es por eso que “La “mostración” toma necesariamente el rodeo del “desocultamiento”, pues el Dasein no aparece en tanto “tal” sino que lo hace “envuelto originariamente” en el mundo, es decir, “de un modo encubierto” que debe ser “desocultado” a fin que el ser del Dasein comparezca.”<sup>23</sup> La tarea entonces de la fenomenología tendrá que ver con desocultar aquellos elementos que conforman al ser del Dasein. Sin embargo ¿cómo aseverar todo esto? Si la fenomenología consiste en *ir a las cosas mismas*, según lo aprendió Heidegger de Husserl, ¿qué tendrá que ver un desocultamiento con el fenómeno? ¿Por qué tales términos son usados por Heidegger y recuperados en esta investigación?

Primeramente habrá que atender a la visión heideggeriana sobre la fenomenología, pues se fundamenta en raíces griegas que la dotan de un sentido más primigenio, al respecto, en *Ser y Tiempo*, el filósofo alemán sostiene que:

*La expresión fenomenología podría ser formulada en griego de la siguiente manera: λέγειν τὰ φαινόμενα. Pero, como λέγειν quiere decir ἀποφαίνεσθαι, fenomenología significará entonces: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. Éste es el sentido formal de la investigación que se autodenomina fenomenología. <sup>24</sup>*

---

<sup>23</sup> Naughton, Virginia / Albano, Sergio. Op. Cit., p. 57.

<sup>24</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 57.

De este modo, puede decirse que la fenomenología hunde sus raíces en los términos griegos *phainomenon* y *logos*, el primero es acotado en la cita previa con un sentido no solo de “lo que se muestra” sino también como lo que es patente por sí mismo y autoestrante.

A partir de esto puede pensarse que la fenomenología, a diferencia de otras disciplinas, no es nombrada necesariamente por aquello que estudia, sino que además cabría entenderla como la forma de acceder a los fenómenos, es decir, se trata de un método de acercamiento a los entes más que de una disciplina del fenómeno entendido éste en un sentido de “aquello que aparece”. Partiendo de estas bases también puede decirse que lo que Heidegger busca con este modo de entender la fenomenología, desde raíces griegas, es establecer un sentido de verdad, misma que deberá ser desvelada.

La tematización de la verdad para el filósofo de Friburgo fue un asunto que le ocupó no pocos textos, sin embargo, en lo concerniente a esta investigación, únicamente se enunciará a la fenomenología como un método desde el cual se puede partir hacia un esclarecimiento de la verdad, misma que Heidegger entendió siempre como *aletheia*, que supone un desvelamiento, el desocultamiento que el filósofo buscaría para los elementos que constituirían la existencia del Dasein. Sobre esto, Ángel Xolocotzi afirma que: “De hecho, la propuesta ontológica de Heidegger busca señalar la diferencia entre lo que aparece, los entes, y lo que en principio no aparece, pero que en su mostrarse se oculta: el ser.”<sup>25</sup> Dicho esto ¿qué significa que el ser en su mostrarse se oculta?

La mostración, como se ha visto, deja al descubierto que el Dasein es un ente, puesto que en sentido fenomenológico, los entes “salen al encuentro” se muestran y

---

<sup>25</sup> Xolocotzi Yáñez, Ángel, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México DF, 2011, p. 53.

son evidentes por sí mismos, sin embargo lo que se oculta en esta mostración es el ser del Dasein puesto que aquello que se muestra lo hace de manera óptica, es decir, en el mundo, entre las cosas de manera fáctica y concreta, más no así los caracteres que constituyen la existencia de dicho ente. ¿Quiere decir esto que el carácter óptico del Dasein oculta su ser? Lo hace en el ámbito del mundo público y es en la reapropiación de sus posibilidades, es decir, cuando toma la posibilidad de su existencia entre manos, cuando su ser se muestra. Sobre esto se ahondará más cuando se analicen los modos de propiedad e impropiiedad en los que comparece el Dasein.

Es así que el método elegido por Heidegger para hacer el acercamiento adecuado a la analítica existencial debe ser el fenomenológico, pues a partir de él podrá desvelar lo que concierne a dicha analítica: el cómo es que existe el Dasein humano y qué elementos propician tal existencia. Sobre esto, Heidegger señala en el § 7 de *Ser y Tiempo* que “Considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente —ontología.”<sup>26</sup> ¿Cómo se llega a la conclusión de que la fenomenología constituye una ontología por sí misma? Para responder a esta interrogante habría también que preguntar si, para Heidegger, aquello a lo que apunta la fenomenología es el Dasein humano; la respuesta tendrá que ser afirmativa.

Al inicio de este apartado se dejó en claro que la fenomenología, incluso desde Husserl, no es una ciencia del fenómeno y sí un método mediante el cual investigar los fenómenos cualquiera que estos sean. Ahora bien, si se atiende a la raíz griega *Phainomenon* como aquello que se muestra, más aún, que es automostrante y se hace patente por sí mismo, no se estaría hablando de entes inertes entre los demás, sino de aquél ente que puede mostrarse desde sí mismo, y según lo apuntado con anterioridad, la intención de la analítica existencial es hacer ver, es decir, mostrar, al Dasein humano desde sí mismo. Entonces este Dasein es el ente que puede mostrarse a partir de sí, por lo tanto, para el estudio de aquellos caracteres que lo componen, será necesaria una ontología fundada en el aspecto de mostración intrínseca que guarda el Dasein; es por esto que Heidegger enuncia que la fenomenología es, ya de por sí, una ontología.

---

<sup>26</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 60.

Es por esto que para diversos estudiosos del filósofo alemán, la ontología fundamental que busca desde la introducción de *Ser y Tiempo*, está implícita en la analítica existencial, no es ésta de por sí, sino que parte desde ella. Heidegger lo expresa del siguiente modo:

*Al hacer la aclaración de las tareas de la ontología, surgió la necesidad de una ontología fundamental; ésta tiene como tema el ente óntico-ontológicamente privilegiado (el Dasein), y de esta suerte se ve enfrentada al problema cardinal, esto es, a la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal [von Sein überhaupt]. De la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la interpretación [Auslegung].<sup>27</sup>*

Si se atiende al final de la cita, se podrá caer en la cuenta de que, además de hacer ver necesaria la fenomenología como el método de un estudio ontológico fundamental, también será necesaria la interpretación como descripción de lo que se haya desvelado con respecto al existir del Dasein humano. Esto refiere al hecho de que Heidegger, como método, emplea una fenomenología hermenéutica. Heredero del pensamiento husserliano, Heidegger lleva a cabo el llamado “giro hermenéutico de la fenomenología”, que consistirá en interpretar la vida fáctica del Dasein con la finalidad de reapropiarse de sus posibilidades.

### **I.I.II. La fenomenología hermenéutica como posibilidad de comprensión.**

A partir de la analítica existencial surgirá la llamada ontología fundamental con miras a dejar al descubierto los modos de existencia del Dasein. Sobre esto, Ángel

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 60.

Xolocotzi refiere que: “El acceso a la problemática tematizadora por parte de la filosofía es visto por Heidegger no ya en términos cognoscitivos, sino hermenéuticos.”<sup>28</sup> Tal problemática tematizadora no es otra que la pregunta por el ser del Dasein, y entonces el acercamiento que Heidegger propone para poder si quiera formular una interrogante sobre el ser, deberá tener la característica de ser interpretativa. ¿Cómo conciliar entonces lo expuesto hasta ahora, referente a la fenomenología y a la ontología, con un pensamiento hermenéutico? Con respecto a esto, en *Ser y Tiempo*, Heidegger apunta que: “Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein.”<sup>29</sup> Es decir, en su modo de entender la filosofía, Heidegger tendrá como herramientas primarias a la ontología y a la fenomenología, llaves de acceso a la existencia del Dasein, además de caracterizar su “objeto de estudio”, toda vez que la ontología se referirá al estudio del ente que es el Dasein humano y que la fenomenología apunta hacia lo autoestrante, como referencia al modo de existencia de dicho ente. Sin embargo, refiere también a que el punto de partida de su investigación filosófica deberá ser la hermenéutica, pero no en sentido general, pues queda explícito que será una “hermenéutica del Dasein”.

En este punto de la investigación surgen interrogantes como ¿Se refiere el filósofo a un libre interpretar en el sentido tradicional de la hermenéutica? ¿Por qué Heidegger recurre a la hermenéutica luego de explicar que el método de su investigación en *Ser y Tiempo* sería el fenomenológico?

Para aclarar la primera cuestión, en Heidegger no se observa una hermenéutica tradicional, mucho menos se la entiende únicamente como “el arte de la interpretación de textos”, para él tendrá otro sentido, mismo que rescata ya desde 1923 en sus lecciones tituladas *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, donde señala que:

---

<sup>28</sup> XOLOCOTZI, Ángel. *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. P. 21.

<sup>29</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 61.

*En lo que se refiere a la siguiente investigación no se emplea el título de «hermenéutica» con el significado moderno ni mucho menos en el sentido tan estricto de una teoría de la interpretación. Atendiendo más bien a su significado originario, el término quiere decir: determinada unidad en la realización del ερμηνευειν (del comunicar), es decir, del interpretar que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad.<sup>30</sup>*

De este modo se observa que aquello que Heidegger entiende por *hermenéutica* es una interpretación de la facticidad. Esto se refiere a la interpretación que haría el Dasein humano, una vez abierto desde sí por la fenomenología, de su propia situación y desde ella misma. Toda vez que el Dasein se encuentra cotidianamente ocupado en el mundo de lo público, el hecho de reapropiarse de sí mismo consistirá en, no solo hacer una ontología desde la que se muestre en tanto es él, sino también en interpretar su situación, es decir, el Dasein interpretará su existencia una vez mostrada por la fenomenología. Todo esto tendrá como horizonte la comprensión que el Dasein humano hará de sí mismo como modo de reapropiarse de su existencia otrora inmersa en el mundo de lo público y los entes. Incluso Heidegger llega a mencionar que “El λόγος de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del ἔρμενεύειν, por el cual le son *anunciados* a la comprensión del ser que es propia del Dasein mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser.”<sup>31</sup> Poniendo de manifiesto que tal comprensión es una comprensión del sentido de su ser.

Antes se ha mencionado que el Dasein es preontológicamente *no extraño*, debido a una comprensión previa de su ser que puede entereverse clara o difusamente. Pero una vez expuesto este primer apartado, puede entenderse que es con la hermenéutica, en tanto eslabón fundamental del método que empleará la analítica de la existencia,

---

<sup>30</sup> Heidegger, Martin, *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 20.

<sup>31</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 60.



como el Dasein puede llegar al ámbito de la comprensión en tanto ente que existe (a la par que ónticamente) también ontológicamente. En *Ser y Tiempo*, Heidegger sostiene: “Y puesto, por último, que el Dasein tiene una primacía ontológica frente a todo otro ente —como el ente que es en la posibilidad de la existencia— la hermenéutica cobra, en cuanto interpretación del ser del *Dasein*, un [...] sentido específico, filosóficamente hablando el *primario*: el sentido de una analítica de la existencialidad de la existencia.”<sup>32</sup> Quiere decir esto que la hermenéutica que emplea Heidegger está dirigida a complementar la analítica de la existencia interpretando al Dasein humano desde sí, mismo, desde su situación y su comparecer cotidiano.

A modo de cierre de este apartado, cabría mencionar los elementos que conforman la analítica existencial que propone Heidegger del siguiente modo. En primer lugar, se tiene que establecer que hay un ente llamado Dasein, nombre que le confiere Heidegger al ser humano como posibilidad y existencia; él tiene la primacía de la pregunta por su propio ser dado que es existente y puede asumirse como óntico y ontológico.

Para estudiar los elementos que componen el existir del Dasein, Heidegger propondrá una analítica existencial expuesta como método en los § 5 a 7. En esta analítica se trabajará por medio de la fenomenología que buscará mostrar al Dasein desde sí mismo en tanto fenómeno, a esta fenomenología que indaga por el ente, Heidegger le llamará «ontología fundamental», y es necesario no confundirla con la analítica existencial misma.

Una vez abierto el Dasein por esta fenomenología habrá que interpretarlo pues no habrá una verdad unívoca que se encuentre en la fenomenología, la interpretación se hará con respecto a su comparecer en lo cotidiano, es decir, de su situación, para así poder tener una comprensión de (y desde) sí, entonces puede decirse que la hermenéutica en Heidegger se convierte en una interpretación del sí mismo. Es por

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 60.

esto que el filósofo alemán empleará, para llevar a cabo la analítica existencial, una fenomenología hermenéutica ontológica.

### **I.II. Propiedad e impropiedad: los modos originarios de ser del Dasein.**

Estos caracteres no mientan una escala ni cuantitativa ni moral, aunque así pudiera pensarse, pero si bien “El Dasein se comprende a partir de su posibilidad más propia por cuanto se arraiga en la relación en la que al Dasein le va su ser y concierne, por tanto, a su existencia. Se trata en ella de una posibilidad existencial (*existenzial*), esto es, de una posibilidad constitutiva del ser del Dasein,”<sup>33</sup> es también la impropiedad un modo cooriginario a la propiedad e igualmente fundamental para el ser de este ente.

“El Dasein es cada vez su posibilidad, y no la “tiene” tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse “aparentemente”.<sup>34</sup> Que el Dasein sea su posibilidad significa en Heidegger que este ente es capaz de elegir ser él mismo o no hacerlo. La posibilidad que es el Dasein no es entonces una forma de visualizarlo en una potencialidad, es decir, que un individuo tenga el potencial de convertirse en escritor no es a lo que se refiere la *posibilidad* en Heidegger, sino a que tal individuo, en tanto Dasein, es posibilidad de ser sí mismo ontológicamente.

Así, *posibilidad* es posibilidad de elegirse o no elegirse existencialmente. No se elige lo que se es, se elige aceptar la propia existencia y asumirla o se elige dejarse llevar por el mundo óntico. Incluso se elige la indiferencia ante estas posibilidades como un *haberse perdido*: “Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede

---

<sup>33</sup> Másmela, Carlos, Op. Cit., p. 34.

<sup>34</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 68.

sólo en la medida en que, por su esencia, puede ser propio, es decir, en la medida en que es suyo.”<sup>35</sup> La posibilidad que es el Dasein puede entenderse también como la tarea de elegir el existir propio, tomando para sí la responsabilidad de la existencia. Para el filósofo alemán, *no haberse ganado todavía* implica no haberse hecho cargo aún de las posibilidades de la propia existencia, y solo asumiéndolas es como el Dasein puede reapropiarse de sí mismo. Dicho sea de paso, tarea nada sencilla esta, pues el reapropiamiento pasaría por contrarrestar la natural tendencia a la caída (en el mundo fáctico y de las ocupaciones). Es decir, andar en el camino propio y huyendo de la inclinación a apartarse de él pues “Para poder ser sí mismo, el Dasein tiene que librarse del sí mismo perdido en la impropiedad del uno, en la que él se encuentra por lo regular y que encubre su originario ser-en-el-mundo.”<sup>36</sup>

Apunta Heidegger que: “Ambos modos de ser, propiedad e impropiedad —estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal—, se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío.”<sup>37</sup> Ante el análisis de estos modos de ser, es pertinente hacer notar que estos no revisten ninguna dualidad moralizante. Y a pesar de que pueda entenderse la impropiedad de un modo peyorativo, su significación no lo es. Si bien se ha apuntado que, desde la impropiedad el Dasein no es él mismo o no se apropia de sí, hay que entender este fenómeno, así como el de la caída, de un modo natural en el Dasein, por el que éste existe también.

El estar inmerso en sus ocupaciones no será, en ningún caso, un fenómeno existencialmente negativo. Así la impropiedad en el ser-cada-vez-mío también constituye ónticamente al Dasein. “Pero la impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un ser “menos” o un grado de ser “inferior”. Por el contrario, la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades,

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>36</sup> Másmela, Carlos, Op. Cit., p. 56.

<sup>37</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 68.

motivaciones, intereses y goces.”<sup>38</sup> El fenómeno de la caída, que encarna la impropiedad es al igual que esta, un modo de ser del Dasein y en la existencia no hay grados superiores ni inferiores de ser. En todo caso, que el Dasein tienda a la caída y sea ajeno a su propiedad lo coloca en ese estadio en el que su existencia no es determinada por sí mismo, sino que es el mundo de lo íntimo el que guía su estar. De este modo el Dasein puede “salir de sí” y abocarse a sus actividades e intereses.

De cualquier modo, el Dasein existe siempre en una de estas posibilidades, la impropiedad no niega en ningún caso la existencia, y sí la pone en tensión junto con la propiedad, tensión que consiste en la pérdida y reapropiación de sí. “El Dasein se determina cada vez como ente desde una posibilidad que él es, y esto quiere decir, a la vez, que él comprende en su ser de alguna manera. Este es el sentido formal de la constitución existencial del Dasein.”<sup>39</sup> Si en la impropiedad el Dasein desiste de adueñarse de su existencia, en la propiedad éste logra tomarla entre manos y se adueña de tales posibilidades. Másme la dirá que “Al Dasein le va el fundamento de su ser que él no ha puesto. El no poderse adueñar del fundamento de su ser, le abre justamente la posibilidad de volverse sobre sí mismo y asumir con ello el ser fundamento en la proyección de sus posibilidades.”<sup>40</sup> Es así que el Dasein está determinado por la expropiación y reapropiación de sí mismo. Como se había propuesto antes, en una tensión entre su ser-propio y su impropiedad, es decir: puede existir estando bajo las determinaciones, esquemas y normas de la vida cotidiana y abandonar su existencia a dichas determinaciones, lo que lo coloca en la impropiedad de sí; o bien adueñándose y tomando entre manos las posibilidades de su existencia propia, comprendiéndose a sí mismo en aquellas posibilidades. A esto llama Heidegger *sentido formal de la constitución existencial del Dasein*.

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>40</sup> Másme la, Carlos, Op. Cit., p. 59.

Incluso Heidegger puntualiza el uso del pronombre “yo soy” como modo de referirse al Dasein ya en propiedad argumentando que “La referencia al Dasein —en conformidad con el carácter de ser-cada-vez-mío [Jemeinigkeit] de este ente— tiene que connotar siempre el pronombre personal: “yo soy”, “tú eres”.<sup>41</sup> Tal *Jemeinigkeit*, en tanto propiedad, llama a entender que en Heidegger cada ente que puede ser consciente, dar cuenta de sí o comprenderse, tiene la facultad de expresar ese “yo soy” como una especie de precomprensión de su ser. Si bien un “yo soy” no dictará la estructura ontológica de cada Dasein, sí lo sitúa en una concreción particular, es decir, Dasein es en-cada-caso-mío, no un otro, y se entiende a sí mismo de modo particular, si que esto signifique que el Dasein en Heidegger es equivalente a “sujeto”. En otras palabras, el Dasein entrevé su mismidad ontológica y puede preocuparse y encargarse de sí mismo. A partir de tal medianidad se puede afirmar que incluso se da la pauta en ella para la preparación de la pregunta por el ser y se abre camino para entender cierta totalidad ontológica del Dasein en tanto cuidado, como lo dirá Carlos Másmela, en *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*: “La preparación de la pregunta por el ser en la primera sección arte del análisis del Dasein conforme a su cotidiana impropiedad, a la que Heidegger llamará “término medio”, y termina con el descubrimiento del ser de dicho ente como cura”<sup>42</sup>.

Si se ha dicho que en el carácter propio del Dasein él toma “entre manos” las posibilidades de su existencia, querrá decir que me comportaré en medida de lo que auténticamente soy yo.”Y, por otra parte, cada vez el Dasein es mío en esta o aquella manera de ser. Ya siempre se ha decidido de alguna manera en qué forma el Dasein es cada vez mío. El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación a su ser como en relación a su posibilidad más propia.<sup>43</sup> Y de este modo *padezco* para *mí mismo* y solo en *mí mismo* el devenir de *mi propia* existencia. Cada Dasein que se

---

<sup>41</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 68.

<sup>42</sup> Másmela, Carlos, Op. Cit., p. 45.

<sup>43</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 68.

comprenda indistintamente asumirá como propias sus posibilidades y su situación, es decir, en esa propiedad *yo sufro, gozo, me alegro, me comprendo y me soy-yo-mismo*.

En Heidegger así puede entenderse la *Jemeinigkeit*, desde la posibilidad de ser-sí-mismo. “Justamente al comienzo del análisis, el Dasein no debe ser interpretado en lo diferente de un determinado modo de existir, sino que debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad.”<sup>44</sup> Sin embargo, por el mismo modo de ser del Dasein, puede observarse una indiferencia para con su existencia, algo innegable pues ¿quién podría vivir únicamente procurando su propiedad? Es, para Heidegger, en lo más inmediato, en la regularidad, o a lo que se referirá como “vida fáctica” en el llamado *Informe Natorp*, donde puede verse, mostrarse y analizarse al Dasein en su comparecer más próximo.

Al hacer este análisis saltará a la vista que tal inmediatez posiciona al Dasein en la misma indiferencia ante sí mismo y su existencia, poniéndose de manifiesto aquello ya mencionado en el análisis de la impropiedad, con respecto a que el Dasein existe y lo hace sabiéndose a sí mismo, perdiendo en sus ocupaciones o en la tensión de ambos modos de ser: tal tensión es esta indiferencia ante su existencia, misma que para sus ojos parece estar dada por sentado. “A partir de este modo de ser y retornando a él es todo existir como es. A esta indiferencia cotidiana del Dasein la llamaremos medianidad [*Durchschnittlichkeit*].<sup>45</sup>” Aquello cotidiano, donde el Dasein es pero se ignora a sí mismo, se asocia con dicha medianidad y, evidentemente, con su modo de ser más propio. Es relevante en Heidegger dicha medianidad en aras de comprender el carácter de propiedad del Dasein, pues se debe partir de lo que óniticamente es más cercano a este ente, es decir, lo cotidiano, Escudero sostiene además que “La analítica existencial también debe aclarar el alcance y el sentido de esta estructura ontológica de la cotidianidad media”<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>46</sup> Escudero, Jesús Adrián, *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger Volumen 1*, Herder, Barcelona, 2016, p. 154.

Así, la propiedad del Dasein también reside en o más próximo, no en planos ulteriores ni estudios generales que obvian la existencia misma desde el cientificismo. “Y puesto que la cotidianidad mediana constituye la inmediatez óptica de este ente, ella ha sido pasada por alto, y sigue siéndolo siempre de nuevo, en la explicación del Dasein. Lo ópticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica.”<sup>47</sup> Es decir, para Heidegger, hay algo que se oculta en la medianidad y que el Dasein ‘olvida’ por así decirlo, en lo cotidiano. La indiferencia, pues, ante su propiedad tampoco constituye un rasgo negativo del Dasein, por el contrario, es la característica de su existencia. Aquello ‘ópticamente más cercano y conocido’ es pues esta medianidad, misma que en la comprensión de sí mismo, el Dasein puede encontrar su carácter de propiedad. No sin ironía menciona Heidegger que es esto lo más soslayado en su significación ontológica, pues las claves del estudio estructural de la existencia del Dasein humano, residen en esta indiferente medianidad.

*La cotidianidad media del Dasein no debe empero tomarse como un mero “aspecto”. También en ella, e incluso en el modo de la impropiedad, se da a priori la estructura de la existencialidad. También en ella le va al Dasein, en una determinada manera, su ser, con respecto al cual él se las ha en el modo de la cotidianidad mediana, aunque sólo sea huyendo ante él y olvidándose de él.*<sup>48</sup>

Es así que el carácter de propiedad del Dasein, en primer lugar, reside en *mí mismo* y en *mi* “estar cotidiano”, a partir del cual surgirá la comprensión de *mí mismo*, pues *hacerme* cargo de *mi propia* existencia implica, además de asumir el propio devenir de *mi* vida en su situación, ser responsable de *hacerme a mí mismo*, de ser *mí*

---

<sup>47</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 69.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 69.

*mismo*. El Dasein tiene-que-ser. Esa es su prerrogativa, y en *mi* modo de ser más propio *debo* asumir *mi* situación, *mi mí mismo*, en *mis* experiencias y vivencias de las que ningún otro Dasein puede dar cuenta ni ser responsable. Ser-sí-mismo es, a la par de un entendido privilegio, una responsabilidad a no escapar de la “obligación” de ser uno mismo. “De este modo, el “sí-mismo” en el cual el Dasein disuelve su ser propio, abastece y resume el universo de posibilidades del ser.”<sup>49</sup>

De este modo si se pretende entender el cuidado como totalidad y esencia del Dasein, podría pensarse que no plantea Heidegger algo nuevo pues concretizaría en un elemento la esencia del Dasein entero, al respecto dice Másmela que “Para dar cuenta de este problema, Heidegger recurre de nuevo al comprender y, específicamente, a la situación hermenéutica.”<sup>50</sup> Entonces, la propiedad no es una particularidad sino el asumir las propias vivencias a partir de una comprensión dada, como se ha expresado antes en esta investigación, por la fenomenología hermenéutica.

### **I.III. *Ethos* y cuidado en Heidegger.**

Uno de los cometidos de esta investigación es vincular un *ethos* en sentido originario con el cuidado en Heidegger, por lo que en los siguientes apartados del presente subtema se abordarán dichos elementos, iniciando el análisis con el cuidado en tanto totalidad ontológico-existencial del Dasein.

#### **I.III.I. Cuidado: el modo de ser del Dasein.**

---

<sup>49</sup> Naughton, Virginia / Albano, Sergio. Op. Cit., p. 118.

<sup>50</sup> Másmela, Carlos, Op. Cit., p. 48.



El análisis del cuidado no debe pensarse como el estudio de un carácter más que conforma óptica u ontológicamente al Dasein, menos aún como el estudio de una característica humana en sentido científico ni antropológico. El cuidado, por el contrario, abarcará en sí los caracteres que conforman al Dasein tanto en la propiedad como en la impropiidad de manera total.

*La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado [Sorge], que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial.<sup>51</sup>*

A propósito de esto no querrá Heidegger acabar una presunta antropología aludiendo a una totalidad existencial, tampoco se refiere a terminar una ontología “nueva”. Más bien, la referencia a una totalidad estriba en comprender los aspectos a los que se ha referido en su analítica existencial y en toda la primera parte de *Ser y Tiempo*. Sirva esto además para plantear un punto de arranque más que de finalización de su proyecto, pues de este análisis preparatorio se obtendrá la base del proyecto total de su obra. Ahora bien ¿a qué refiere con esa totalidad? Los elementos que constituyen la existencia del Dasein humano están presentes en el elemento descrito en la cita previa, es decir, Heidegger denomina cuidado a tal elemento y en él se engloban los caracteres que constituyen la existencia del Dasein. No deberá verse entonces el cuidado como una característica más ni como una forma de velar por sí ni por los demás. Cuidado o cura, según las distintas traducciones, no implica un “procurar por...” sino la generalidad de los modos de existir del Dasein. Para Másmela incluso tiene que ver esto con el cometido inicial de *Ser y Tiempo*: “La elevación del

---

<sup>51</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 214.

todo al ser del Dasein como totalidad se efectúa en virtud del fenómeno de la cura (*Sorge*). La cura es el camino en dirección a la pregunta por el ser, que permite comprender en su unidad el todo analizado en la estructura del ser-en-el-mundo.”<sup>52</sup>

Es así que Heidegger da la clave para entender el cuidado como estructura en la que residen los caracteres que conforman al Dasein en su totalidad del siguiente modo: “Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la existencialidad, la facticidad y el estar-caído. Estas determinaciones existenciales no son partes de un *compositum* al que pudiera alguna vez faltarle una de ellas, sino que conforman una trama originaria que constituye la totalidad del todo estructural que se busca.”<sup>53</sup> El cuidado, como estructura fundamental de los caracteres existenciales del Dasein, se conforma de estos elementos, así puede verse que el anticiparse-a-sí se corresponde con la existencialidad en la cual el Dasein se precomprende. El estando-ya-en-el-mundo encuentra su estructura en la facticidad que es donde óptimamente habita el Dasein. Y el en-medio-de encuentra su correspondencia con el estado de la caída. Se puede aseverar que desde el planteamiento de la analítica existencial, Heidegger toma en cuenta cada elemento que compone al Dasein ontológica y existencialmente y lo incluye en esta estructura que describe al cuidado, así el Dasein como proyecto se encuentra en la existencialidad, la disposición afectiva y lo impropio en la facticidad y la caída. Y estos caracteres conforman el cuidado en su totalidad por lo que es imposible pensarlos por separado o como elementos móviles de tal estructura, más bien son cooriginarios. “El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente a priori “antes”, es decir, desde siempre, en todo fáctico “comportamiento” y “situación” del Dasein.”<sup>54</sup> Es decir, para Heidegger, los caracteres constitutivos del Dasein emanan del cuidado mismo, lo que lo hace apriorístico pues uno habita en la caída y se compromete en su existencialidad teniendo como telón el cuidado. Esto queda aún más puntualizado en la visión que tiene Heidegger sobre los

---

<sup>52</sup> Másmela, Carlos, Op. Cit., p. 42.

<sup>53</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 213.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 215.

comportamientos prácticos y teóricos, pues ninguno primará sobre el otro y de igual modo con la acción política, lúdica, etcétera, que no son sino posibilidades del ser del Dasein desde el cuidado.

Aquello llamado *todo estructural* “debe ser ahora caracterizado desde una perspectiva ontológico-existencial. “Según lo que pudo ser alcanzado en el análisis del estar-ahí, el Dasein está siempre caído en el mundo y alienado en el Uno”<sup>55</sup> Por lo que es necesario analizar igualmente el carácter impropio del Dasein en esa caída: “El cuidado no caracteriza, por ejemplo, tan sólo a la existencialidad, separada de la facticidad y de la caída, sino que abarca la unidad de todas estas determinaciones de ser.”<sup>56</sup> De este modo ningún elemento de los constitutivos del Dasein, prima por sobre los demás, ni es posible de ser accesado en un aislamiento como lo haría un estudio científico, el cuidado por tanto no se refiere a capacidades humanas concretas, sino que es más bien una estructura formal ontológico-existencial del Dasein. Así habitando la impropiedad, ocupándose de sí, de sus asuntos o siendo el Dasein que soy tomando la responsabilidad de mi existencia, o viviendo en el mundo fáctico se da el cuidado como trasfondo de todo modo de existir. Es así que desde él, se partirá en esta investigación a determinar la relación que tiene esta con el *ethos* humano.

Sin embargo, si la intención es concebir un *ethos* originario, y por tanto, un cuidado en sentido primigenio, habrá que escapar de toda otra concepción antropológica o científicista, “...ha de fracasar también todo intento de reducir el fenómeno del cuidado, en su indestructible totalidad esencial, a ciertos actos o tendencias particulares, tales como la voluntad y el deseo o el impulso y la inclinación o, correlativamente, de reconstruirlo a partir de ellos.”<sup>57</sup> El cuidado subyace entonces a toda posterior característica que, para Heidegger, emana de él. Esto quiere decir que las particularidades de lo comúnmente llamado vida cotidiana, no solo no incluyen al

---

<sup>55</sup> Naughton, Virginia / Albano, Sergio. Op. Cit., p. 118.

<sup>56</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 215.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 215.

cuidado, sino que más bien surgen de él en tanto totalidad existencial, Heidegger, aquí se refiere a la voluntad, al deseo, al impulso o a las inclinaciones, haciendo notar que estos no son sino las posibilidades de ser enclavadas en el marco del cuidado, además de mostrar la dirección que podrían tomar estudios posteriores que se preguntarán por tales posibilidades planteándolas fuera de un ámbito científicista. “El cuidado es ontológicamente “anterior” a estos fenómenos, pero ellos pueden ciertamente ser “descritos” en forma adecuada dentro de ciertos límites, sin que todo el horizonte ontológico haya sido necesariamente aclarado o siquiera conocido.”<sup>58</sup> Que el cuidado sea anterior a las inclinaciones humanas no significa que haya sido “colocado” en el Dasein humano previamente, sino que es el cuidado el fondo último de ellos, incluso puede pensarse que las mismas preferencias, aficiones, decantaciones religiosas o hasta políticas tendrán su fundamento en el cuidado en tanto *Sorge*, esto es, como final telón de la existencia misma, y por lo tanto cabría preguntar si el cuidado, como fondo del carácter propio, está en íntima relación con el ser-yo-mismo que está explícito en el *ethos*.

Quiere Heidegger entonces dejar de manifiesto que no pretende encuadrar al Dasein humano en los márgenes del cuidado, “La explicación del ser del Dasein como cuidado no fuerza al Dasein a entrar en una idea previamente pensada, sino que conceptualiza existencialmente algo que ya está óntico- existencialmente abierto.”<sup>59</sup> y más bien, el Dasein previamente ya está ahí, en el cuidado, incluso de manera pre-ontológica, como lo hará saber en una fábula de Higino posteriormente. Más bien, el cuidado estructura y guarda en sí el andamiaje que supone la previamente expuesta analítica existencial. A partir de ella misma no se define al Dasein sino que este es explicado por ella en el cuidado.

Puede afirmarse entonces que el ser del Dasein radica en el cuidado, incluso de un modo pre-ontológico. “El “estar-en-el- mundo” tiene la impronta del ser del “cuidado”.

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 218.

Recibe su nombre (homo) no en consideración de su ser, sino por relación a aquello de que está hecho (humus).”<sup>60</sup> Heidegger encuentra la base pre-ontológica del cuidado en una fábula de Higino en la que Cura (arcaísmo de *cuidado* y que Rivera emplea con ese sentido intencionalmente) moldea al hombre con humus, Júpiter da espíritu a tal figura y Tierra pide entonces que le sea puesto su nombre; los tres personajes desean lo mismo, que la figura sea nombrada en honor a ellos. Saturno decide que lleve como nombre humus, puesto que es de lo que está hecha y Tierra recuperará el cuerpo cuando muera, mientras que Cura retendrá la figura en tanto esté con vida. Argumenta Escudero que el cuidado debe tener un fundamento firme: “...porque todo existencial debe referirse a un subsuelo óntico firme, Heidegger busca un testimonio pre-ontológico de su interpretación del cuidado en una vieja fábula latina de Higino.”<sup>61</sup> Heidegger encuentra aquí que el ser humano no solo recibe su nombre de “lo que está hecho”, sino que su fundamento reside en el cuidado en tanto estar-en-el-mundo. Cuidado implicará ser visto desde su dimensión ontológica puesto que determina al Dasein en su esencia más propia. De este modo, la fábula también muestra la preponderancia del cuidado por sobre la tierra (en tanto materia) y espíritu (en tanto contenido). Entonces los modos metafísicos, científicos y teóricos en los que se entiendan dichas dualidades, materia-espíritu, fondo-forma y demás, se ven relegados por el cuidado no solo como esencia sino como modo del Dasein de estar o habitar el mundo.

La significación de la palabra “cuidado” debe escapar a su acepción común y acutal, por lo tanto Heidegger se refiere a él desde una perspectiva casi genealógica: “La historia del significado del término óntico “cura” permite incluso entre- ver nuevas estructuras fundamentales del Dasein. Burdach llama la atención acerca de un doble sentido del término “cura”, el cual no significa solamente “afán ansioso”, sino también “cuidado” y “dedicación.”<sup>62</sup> El significado de cuidado entonces apuntará al hacer del

---

<sup>60</sup> , *Ibidem*, p. 220.

<sup>61</sup> Escudero, Jesús Adrián, Op. Cit., p. 329.

<sup>62</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 220.

Dasein humano, si su acepción misma dice que se entiende como “dedicación”, ¿a qué se refiere esto? El Dasein está dedicado a sí mismo, a los otros, a su entorno, a sus ocupaciones... como se ha visto en la exposición de sus caracteres propio e impropio, el Dasein en la caída está dedicado al mundo más próximo y a la mano, absorto en sus intereses y ocupaciones. En propiedad el Dasein, *que soy yo*, tiende a la comprensión de *mí mismo*. Así en ambos modos, el cuidado es la dedicación al ser del Dasein, esto es, a dejar que el mundo sea mundo (caída) o a comprenderse (propiedad).

El Dasein ‘cuida’ siempre, pues siempre es, incluso sin notarlo o cuando no se piensa a sí. “La *perfectio* del hombre —el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)— es “obra” del “cuidado”. Pero, el “cuidado” determina también con igual originariedad la índole radical de este ente, según la cual está entregado al mundo de que se ocupa (condición de arrojado).”<sup>63</sup> La condición de arrojado mienta, para Heidegger, el proyecto que es cada Dasein humano, la existencia de este ente está siempre proyectada, lanzada al mundo en el cual, como se ha expresado antes, el Dasein se ocupa y también del cual se ocupa. En el mundo también se es, se existe y se habita, el Dasein se encarga y es responsable de su existencia. Esto, dice Heidegger, lo determina el cuidado. “La interpretación ontológico-existencial no es, en relación a la interpretación óptica, una mera generalización óptico-teorética. Tal generalización significaría tan sólo que todos los comportamientos del hombre están marcados ópticamente por la “preocupación” y regidos por una “dedicación” a algo.”<sup>64</sup> En Heidegger, la actividad humana no se agota en el cuidado, más bien es el cuidado la forma en la que la generalización ontológica de la actividad humana se expresa. Es decir, se “cuida” al mundo de los útiles, de las ocupaciones del Dasein, dejándolo ser, se cuida el hacer propio en la dedicación a ese algo que se hace. Cuidar es hacer y dejar ser para Heidegger. Esto es lo que da esencia al Dasein humano y en ese constante *estar-siendo* puede surgir la interpretación de sí mismo, como comprensión, de modo ontológico-existencial. En el

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 221.

cómo se existe, en el habitar, en el trato para con las cosas y en el co-habitar y ser con el otro se da el cuidado. El existir humano es el cuidado mismo.

### **I.III.II. Lazos entre *ethos* y cuidado.**

La ética, desde Heidegger, tendrá que ver no con un código y no podrá ser confundida ni entendida como sinónimo de moral. El filósofo nunca escribió un libro sobre este tema. Entonces “una ética” heideggeriana no podría ser propuesta como una axiología basada en el autor pues, apunta Rubén Mendoza que: “...puede decirse que el pensamiento de Heidegger es una postura fuertemente crítica frente a la ética tradicional, por lo cual, antes que un libro sobre ética en sentido tradicional, Heidegger intenta pensar la situación humana, la vida fáctica, la existencia.”<sup>65</sup> Por lo tanto, esta ética, basada en el *ethos* y no en la moral, tendrá que ver con cómo habita el ser humano este mundo, y su tematización deberá pasar por develar aquellas estructuras que le permiten existir y por tanto, ser. Es así que habrá siempre en Heidegger una relación directa entre ontología y *ethos*.

*Antes de tratar de determinar de modo más preciso la relación entre «la ontología» y «la ética», tenemos que preguntar qué son dichas «ontología» y «ética». Habrá que meditar si lo que puede ser nombrado en ambos rótulos sigue siendo adecuado y esta cerca de lo que le ha sido asignado al pensar, el cual, en cuanto pensar, tiene que pensar la verdad del ser antes que ninguna otra cosa.<sup>66</sup>*

---

<sup>65</sup> Mendoza Valdés, Rubén, *Ética: formación y transformación humana*, Editorial Torres Asociados, México DF, 2016, p. 183.

<sup>66</sup> Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, p. 74.

Heidegger, en la carta sobre el humanismo, tratará de buscar el sentido primigenio del *ethos*, para esto hay que atender al modo en el que el pensador trabajó desde Ser y Tiempo, es decir, partiendo desde una ontología que destruye la metafísica ancestral. Para Heidegger, el pensar tendrá la facultad de pensar al ser. De ahí el afán mostrado en estas líneas de la carta por pensar la ética siempre en relación con la ontología. José Luis López Aranguren afirmará sobre esto que:

*Esta acepción de la palabra ἦθος; se ha visto filosóficamente prestigiada en nuestro tiempo porque Heidegger ha apoyado en ella su concepción de la ética, expuesta en la Carta sobre el humanismo. Heidegger hace notar en este texto [...] que la Ética (que para él es lo mismo que Ontología), es el pensar que afirma la morada del hombre en el ser, la verdad del ser como elemento originario del hombre.<sup>67</sup>*

Así, la propuesta de Heidegger no es plantear una mera ética ni mucho menos una axiología. Por el contrario tratará de entender la ética pensada en su relación con el ser del ser humano. “El término ἦθος significa estancia, lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre”<sup>68</sup>. La atribución del significado de “estancia” que da Heidegger al término *ethos*, tiene que ver con un habitáculo ontológico. Heidegger observa que *ethos*, en tanto carácter, no profundiza en una visión de sentido lo suficientemente amplia, apela incluso a una traducción “moderna” como aquella que plantea al *ethos* en tanto carácter. Pero si su visión de habitáculo ontológico se atiende pertinentemente, se puede aseverar que el ser humano habita según sus posibilidades en este ámbito ya abierto. En otras palabras, el afirmar que el *ethos* es el modo de ser propio de cada ser humano sería lo mismo que afirmar que se habita siempre de modo particular en tanto posibilidades, vivencias y hacer.

---

<sup>67</sup> López Aranguren, José Luis, *Ética*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, p. 22.

<sup>68</sup> Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, p. 75.



“Lo abierto de su estancia deja aparecer lo que le viene reservado a la esencia del hombre y en su venida se detiene en su proximidad. La estancia del hombre contiene y preserva el advenimiento de aquello que le toca al hombre en su esencia.”<sup>69</sup> Con esto se refiere Heidegger al dios (o dioses) en su sentido de extraño y extraordinario. Si para el filósofo el mundo es estructura conformada por los mortales, que habitan la tierra, y los divinos, que habitan el cielo, éstos tienen como característica aquello desconocido, lo que es extraordinario en el mundo, aquellos elementos que pueden reunir al rededor de sí a los mortales. Así, para Heidegger, aquél ámbito abierto como habitáculo del ser humano es donde igualmente se dejan aparecer los dioses en íntima relación con los mortales, el cielo y la tierra.

En la Carta sobre el Humanismo, Heidegger se sirve de una historia en la que unos viajeros pretenden conocer a Heráclito y encontrarlo en el lugar donde él trabajaba, esperando hallarlo justo en el momento en el que, tal vez, tendría algún momento de inspiración filosófica, sin embargo, cuando llegan a su morada y lo encuentran frente a un horno de pan, simplemente calentándose, quedan profundamente decepcionados, a lo que el filósofo, tal vez con el ánimo de no hacerles perder cierta esperanza, decide contestar: “«también aquí», al lado del horno, en el lugar tan corriente, donde cada cosa y cada circunstancia, cada quehacer y pensar resultan familiares y habituales, es decir, son normales y ordinarios, «también aquí», en el círculo de lo ordinario, εἶναι θεός, ocurre que «los dioses están presentes».”<sup>70</sup> En la historia de Heráclito y los viajeros se deja constancia de que es en lo cotidiano, en el hacer más próximo donde también aparecen los dioses. Esto quiere decir que, si según lo visto en el análisis del cuidado, este es la esencia del Dasein humano, entonces la cotidianidad, el dejar que el mundo sea mundo en su naturalidad, en el citar como procurar al ser, es en donde se muestra este vínculo ético, pensando la ética como un

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 78.

*ethos* originario, como el habitar del ser humano en intimidad con la tierra, el cielo y los divinos.

Es de Heráclito también la frase rescatada por Heidegger: “ήθος ανθρώπου δαίμον «La estancia (ordinaria) es para el hombre el espacio abierto para la presentación del dios (de lo extraordinario)».”<sup>71</sup> Heidegger comprenderá entonces dicho δαίμον no únicamente como demonio, dios o genio, ni como una otredad consciente. Más bien lo interpretará como aquello desconocido, lo oculto que por sí mismo es extraordinario. Esto “traducido” a su peculiar entramado terminológico, puede equipararse al dios que es y habita en lo oculto, aquello que en tanto mortal, al ser humano resulta desconocido y hasta vedado. Sobre esto, Aranguren señala: “Pero entonces lo que de verdad quiere decir ήθος ανθρώπου δαίμον es que «su morada habitual es para el hombre lo abierto a Dios (a lo inmenso e indecible)».”<sup>72</sup>

Hablar entonces de ética y ontología implica hacerlo sobre el pensar el ser del ser humano, volver a vislumbrar el sentido que en su origen tuvo la palabra *ethos* y pensar la ética también como fondo de la existencia humana. Es así que Heidegger sostiene: “Pues bien, si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra ήθος el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria.”<sup>73</sup> el filósofo entonces equiparará el pensar ontológico con la ética al menos en un sentido primigenio. Parte del olvido del ser denunciado en *Ser y Tiempo*, tendrá también que ver con el olvido y desuso de ciertos términos griegos que el filósofo piensa como originarios, con respecto al *ethos*, su originariedad es comúnmente asociada por Heidegger con el sentido de develamiento del ser que debe guardar la ontología. Así no es un sinónimo de esta, sino una invitación a pensar la

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>72</sup> López Aranguren, José Luis, *Op. Cit.*, p. 106.

<sup>73</sup> Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, p. 78.

ética como fundamento también del ser humano. Aranguren lo explica del siguiente modo:

*Alcanzada esta significación profunda de la palabra éthos, la Ética resulta ser el pensar de la verdad del ser, como el originario elemento del hombre en tanto que existente. Pero este pensar es precisamente la Ontología [...] no hay una ética separada, ni aun distinta, de la ontología. La ética trata de la «morada» del hombre, pero la morada del hombre es el ser, el hombre es Dasein, está en el ser, junto al ser, en su vecindad, como su guarda y pastor.<sup>74</sup>*

Una ética que busque regresar a su sentido originario tendrá entonces que entenderse a partir de su sentido ontológico, el *ethos* será un habitar siempre en la premisa de pensar el sentido del ser del ser humano y develarlo. Ahora bien, se ha tratado en este apartado las menciones que hace Heidegger sobre la ética en *Carta sobre el humanismo*, por lo que no debe olvidarse que en dicho texto se presenta la ética como imperiosa en la época del ser humano de la técnica, es así que ésta deberá ser abordada en adelante.

---

<sup>74</sup> López Aranguren, José Luis, Op. Cit., p. 106.

## Capítulo II

### Técnica moderna: el emplazamiento del mundo y del ser humano

A diferencia de la *techné*, que para los griegos incluía no sólo al arte sino a distintas actividades del hacer humano, la técnica moderna, que surge de las revoluciones industriales, se ha erigido como medida de progreso de la humanidad y ha tocado todo lo posible, desde el entorno en el que habita el ser humano hasta lo más propio e íntimo de él mismo. En este sentido, desde el tiempo en el que Heidegger vivió, pudo vislumbrar la amenaza técnica que se cernía sobre el mundo. El aparato técnico nuclear descubría las posibilidades destructivas que la técnica moderna encarnaba en aquél momento, sin embargo el peligro no sólo recae en el poder destructivo del aparato técnico, pues sea cual sea éste y sin importar el tiempo en el que surja, dicho aparato siempre tendrá como esencia a la esencia misma de la técnica.

Para Martin Heidegger tal esencia de la técnica reside en la imposición o emplazamiento, que no es otra cosa que entender al ser humano y al mundo mismo como entes a disposición, consumibles y reservas. Este emplazamiento, entonces, determina la posición del ser humano con respecto a la imagen que se le da desde la técnica moderna y de igual modo sucede con la naturaleza. Antes entendida como indomable, hoy se le ve como frágil, la naturaleza ha quedado a merced de la técnica que la emplaza como un fondo de reservas, un almacén de energía y un consumible a ser mercantilizado. Esta visión, argumenta Heidegger, es la forma en la que la técnica impone su visión del mundo en un tiempo al que él le nombra *época de la imagen del mundo*, y es también el ser humano absorbido por esta configuración, haciéndolo ver como un sujeto que tiene la facultad de acercarse al mundo como objeto.

En el presente capítulo habrá que investigar si es realmente el ser humano ajeno al mundo al que debe ver como objeto en un tiempo al que Heidegger se refiere como *la noche del mundo*.

## II.I. La técnica y su relación libre con el ser humano.

¿Cómo vislumbrar una teoría sobre la técnica en un autor que tanto aportó a la tematización de ésta, de un modo tal que pueda ser vinculante no solo a lo ya revisado en esta investigación sino a la ética misma? Martin Heidegger escribió no pocas líneas sobre la técnica, sus implicaciones, sus perspectivas y su relación con el ser humano. Si tal relación cobra una importancia inminente es necesario explorarla, sobre todo a fin de descubrir cómo ella afecta, en sentido ontológico, al *ethos* humano.

La revisión de la técnica, entonces, se hará a partir de cómo Heidegger la observó en su tiempo, los peligros que vio en ella y cómo puede develarse su esencia, además se tratará de apuntar hacia la tecnología actual con la intención de mostrar la vigencia del pensamiento heideggeriano aún en los días actuales y, en medida de lo posible, expandir tal estudio.

De este modo, habrá que revisar lo vertido en varios textos del filósofo alemán, primeramente en “La pregunta por la técnica”. El cómo hacer surgir de la naturaleza aquello que tiene de oculto, el cómo el ser humano mismo es arrastrado por dicha industria y de qué modo la esencia de la técnica es en sí misma una revelación serán las claves en este apartado.

Sobre esto, Jorge Acevedo apuntará que “El pensamiento de Heidegger sobre la técnica se caracteriza por situar el “tema”, la técnica, en el núcleo mismo de su pensamiento. Esto quiere decir que su reflexión sobre la técnica no es ni periférica ni derivada dentro de su filosofía; es, por el contrario, central y básica.”<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Acevedo, Jorge, *Nuestra época: una era técnica en Ética e innovación tecnológica*, p. 25.

Heidegger, entonces, partirá desde una pregunta su meditación sobre la técnica. “Preguntamos por la técnica y con ello quisiéramos preparar una relación libre con ella. La relación es libre si abre nuestro estar a la esencia de la técnica. Si correspondemos a aquella, entonces somos capaces de experimentar lo técnico en su limitación.”<sup>76</sup> Preguntar, entonces, por la técnica, implicará para Heidegger no sólo hacer una revisión más o menos profunda sobre las consecuencias y efectos de la tecnología en el mundo. Tal pregunta, al contrario, buscará establecer una llamada “relación libre”, que necesariamente vincula al ente que pregunta con la misma esencia de la técnica. Esto querrá decir que toda relación con la técnica será posiblemente aprehensible si primeramente el ser humano se pregunta por la esencia de la técnica, solo así podría establecerse una experiencia con la técnica.

Sobre esta cuestión, Ángel Xolocotzi apunta que: “Con todo, la complejidad de preguntar por la esencia de la técnica yace precisamente en algo que le pertenece intrínsecamente: un determinado peligro.”<sup>77</sup> Dejando entrever que la pregunta, por sí misma, aunque no revista de connotaciones apremiantes en lo conocido como “mundo real”, sí puede, más bien, poner especial énfasis en los peligros que podrá encerrar la técnica. Siendo así, será conveniente seguir indagando acerca de la esencia de ésta.

*La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica (...) la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico. Por eso nunca experimentamos nuestra relación para con la esencia de la técnica mientras nos limitamos a representar únicamente lo técnico y a impulsarlo mientras nos resignemos con lo técnico o lo esquivemos.*<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Heidegger, Martin, *La pregunta por la técnica en Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, p. 9.

<sup>77</sup> Xolocotzi Yáñez, Ángel, *Op. Cit.*, p. 126.

<sup>78</sup> Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 9.

Si la esencia de la técnica solo es aprehensible en una relación que implique la experiencia directa con la técnica, para Heidegger, cualquier intento de acceder a lo que es de por sí la técnica, mediante expresiones que provengan de ella misma, resultan en intentos vanos. El tecnólogo no puede observar la esencia de la técnica construyendo un artefacto nuevo: lo tendrá que hacer mediante la meditación y el pensar sobre cómo y en qué sentidos ella afecta su existencia.

Si bien esto es cierto que ya existe una precomprensión de la técnica toda vez que el ser humano ha sido, en su historia, guía de su desarrollo, o al menos lo ha pretendido, dice Heidegger, sobre la pregunta que indaga por la esencia de la técnica, que: “Todo el mundo conoce los dos enunciados que contestan nuestra pregunta. El uno dice: la técnica es un medio para unos fines. El otro dice: la técnica es un hacer del hombre. A lo que es la técnica pertenece el fabricar y usar útiles, aparatos y máquinas.”<sup>79</sup> Para Heidegger, partir en busca de la esencia de la técnica consistirá, de inicio, en hacer una revisión de lo que tradicionalmente se ha dicho acerca de ésta. Lo que se puede observar es la visión ancestral que ha tenido la humanidad acerca de la técnica, primero como medio y después como un hacer. La pregunta a plantear tiene que ser si la técnica hoy sigue siendo o no, un hacer.

*La representación corriente de la técnica, según la cual ella es un medio y un hacer del hombre, puede llamarse, por tanto, la definición instrumental y antropológica de la técnica (...). La definición instrumental de la técnica es incluso correcta de un modo tan inquietante que además es aplicable a la técnica moderna de la que normalmente se afirma (..) que, frente a la técnica artesanal de antes, es algo completamente distinto y por tanto nuevo.<sup>80</sup>*

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 10.

Heidegger comprende que las observaciones acerca de lo característico de la técnica son correctas, aunque esto no quiere decir que dicen la verdad concluyente acerca de su esencia, sin embargo sí existe una correspondencia de tal definición con la alarmante vanidad de la tecnología en nuestros días.

Sin embargo, es incontestable el afán de dominación que tiene el ser humano para con la técnica, “Lo que queremos, como suele decir, es ‘tener la técnica en nuestras manos’ queremos dominarla. El querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre”<sup>81</sup>. Se habla entonces de la técnica como si de un ente externo, y hasta cierto punto amenazante, se tratara, la premura por la dominación de un útil querrá decir que tal ha dejado de serlo. La tecnología ha dejado de servir, de ser humanizada y ahora, para Heidegger, amenaza con escapar al dominio de quienes la construyeron. ¿Cuándo el construir dejó de lado su carácter ontológico?

*(...) dijimos que la definición instrumental de la técnica es correcta. Ciertamente. Lo correcto constata cada vez algo que es lo adecuado en lo que está adelante. Sin embargo, para ser correcta, la constatación no necesita en absoluto desvelar en su esencia lo que está delante. Solo allá donde se da esta develar acaece de un modo propio lo verdadero.<sup>82</sup>*

La verdad en Heidegger nunca se da como una correspondencia, más bien es lo verdadero lo que aparece y se devela. La esencia de la técnica, entonces está de por sí velada tras la mencionada definición instrumental, pero es en la develación en la que podrá darse la experiencia con la técnica, esto quiere decir que solamente el pensar la

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 10.



técnica y correspondiendo a ella es un sentido de útil, podrá conducir a su esencia, misma que estará marcada por su sentido de hacer salir de lo oculto, mostrar, aunque no en el mismo sentido ontológico que se ha explicado antes en la investigación.

De este modo, conocer lo que la técnica devela podría poner al ser humano en contacto con su esencia, Heidegger apunta que: “Solo esto nos lleva a una relación libre con aquella que desde su esencia nos concierne. En consecuencia, la correcta definición instrumental de la técnica que es correcta, no nos muestra todavía la esencia de ésta.”<sup>83</sup> A pesar de no mostrar aún la esencia de la técnica, la definición instrumental sigue siendo correcta, pero es de señalar que Heidegger aún se refiera al ser humano. ¿Será porque tiene que ver con su hacer? ¿será por lo expuesto en la carta sobre el humanismo acerca de que la ética está vinculada a la técnica en tanto denominador del ser humano de hoy en día? Lo cierto es que no la técnica, sino la esencia de ésta es ontológicamente concerniente al ser humano.

Es así que mostrar tendrá un carácter de develar lo verdadero, aquello que aparece. “Toda acción de ocasionar aquello que, desde lo no presente pasa y avanza a presencia es ποιησις, pro-ducir traer-ahí-delante (...) Un traer-ahí-delante, ποιησις, no es solo el fabricar artesanal, no es solo el traer-a-parecer, el traer-a-imagen artístico, poético. También la φυσις, el emerger-desde-sí es un traer-ahí-delante.”<sup>84</sup> ποιησις no solo significará entonces ‘creación artística’ es también un hacer aparecer. Heidegger incluso se refiere al fabricar artesanal haciendo notar que también en otros modos de producir habrá tal carácter de ποιησις, tal como podrá ser la φυσις misma. Desde aquí se podrá entender también la diferencia que plantea Heidegger entre la ciencia antigua y la moderna, la primera con un carácter de crear y mostrar.

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 10

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 13

Tal mostrar remitirá siempre al término griego αληθεια, ésta tendrá una relación particular con la técnica, así que Heidegger señala que: “Preguntamos por la técnica y hemos llegado ahora la αληθεια, al salir de lo oculto. ¿Qué tiene que ver la esencia de la técnica con el salir de lo oculto? Contestación: es lo mismo”<sup>85</sup> Para el filósofo alemán, la verdad nada tendrá que ver con la relación de correspondencia entre objeto y proposición, más bien se referirá a un develar, a un dejar ver en tanto αληθεια, y ella estará en íntima relación con la técnica ya que ésta podrá mostrar también la esencia de la técnica, entonces será develar, mostrar la verdad. La cuestión clara es entonces que tal técnica se refiere a la más próxima a la τηκη antigua, por contraposición a la técnica moderna entendida en nuestros días como tecnología.

*La dificultad en pensar la esencia de la técnica radica en el peligro que ella misma contiene: un peligro que consiste en no experimentar el poetizar ni el pensar en su verdad. Por este mismo carácter de la técnica y su peligro, parecería que estamos irremediabilmente condenados a ser determinados por ella.<sup>86</sup>*

Xolocotzi apuntala la visión heideggeriana de este modo, la técnica evita que el ser humano piense adecuadamente la esencia de ella misma, incluso deja de poetizar, es decir, deja de observar el acto creativo-ontológico y de reapropiación de sí mismo, el peligro entonces de la técnica moderna reside en que ella misma encubre aquello que debería develar. Este autor incluso asevera que el problema de no observar a la técnica en su dimensión reside también en el problema de la verdad de correspondencia por contraposición a la develación: “(...)mantenemos a la vista el hecho de que en el inicio de la filosofía en cuanto metafísica no se preguntó por la verdad como aletheia, sino

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>86</sup> Xolocotzi Yáñez, Ángel, Op. Cit., p. 127.

que se pasó de inmediato a la verdad como corrección;”<sup>87</sup> La conclusión que obtiene Xolocotzi sobre esto es que: “Ahora en la época técnica no solo se agudiza la ausencia de pregunta por la verdad y por el ser, sino que incluso por la entidad. Al parecer bastan los entes.”<sup>88</sup>

Siguiendo con el hilo conductor en cuanto a la develación de la técnica, Heidegger apunta también a aquella técnica primigenia. “En primer lugar *τηκνη* no todo es el nombre para el hacer y el saber hacer del obrero manual, sino también para el arte, en el sentido adecuado, y para las bellas artes. La *τηκνη* pertenece al traer ahí delante, a la *ποιησις*; es algo poietico.”<sup>89</sup> En la Grecia antigua el termino *τηκνη* poseía una polisemia importante, su uso se extendía desde el hacer del poeta hasta el hacer artesanal o incluido del campesino. La *τηκνη* que Heidegger piensa es aquella en la que el hacer propio, el trabajo incluso, develando lo oculto en la naturaleza y la traerá a presencia de modo natural sin forzar a la fuente. Apunta el filósofo alemán que: “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”<sup>90</sup> Para la época es la que Heidegger vislumbró la técnica moderna, de este modo, el peligro consistía en ese almacenar y hacer salir lo desconocido de la naturaleza. La maquinaria planetaria de la época obligó a repensar el futuro de la técnica, que hoy en día ha sobrepasado los límites de aquella que Heidegger conoció. ¿Qué es lo que la tecnología hace hoy en día si se irrespetó a la naturaleza desde su génesis como instrumento incontrolable del ser humano? ¿La pregunta por la técnica hoy tendrá que dirigirse también a un saber estar ético para con la naturaleza? La respuesta deberá ser, a este efecto, afirmativa. Sobre la vigencia de estas ideas, Xolocotzi señala que:

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>89</sup> Heidegger, Martin, *La pregunta por la técnica en Conferencias y artículos*, p. 14.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 15.

*Ahora a más de 30 años de la muerte de Heidegger, su última preocupación sigue siendo vigente: nos encontramos en una era mecanizada y uniforme, en donde la pregunta por el habitar en tal constelación es vista como obviedad. ¿Acaso la técnica contemporánea no ha logrado romper las limitaciones de lo no habitable y hacer todo habitable?.*<sup>91</sup>

Hans Jonas, estudioso de esta problemática, responde a esta cuestión inherente tanto a ser humano como a naturaleza, incluso sin dejar de señalar la coimplicación de ambos elementos, alentando a entender que existe un derecho de la naturaleza misma y que ella hace un reclamo para con las consecuencias de la técnica moderna hoy día:

*Al menos ya no es un sinsentido preguntar si el estado de la naturaleza extrahumana —la biósfera en su conjunto y en sus partes, que se encuentra ahora sometida a nuestro poder— se ha convertido precisamente por ello en un bien encomendado a nuestra tutela y puede plantearnos algo así como una exigencia moral, no solo en razón de nosotros sino también en razón de ella y por su derecho propio.*<sup>92</sup>

Desafortunadamente, incluso desde la ciencia actual, se dota al ser humano de una visión en la que es él el amo y señor de la naturaleza, dejándola no solo de lado sino en la indiferencia más sumisa. Jonas apunta que: “Esta visión nos niega decididamente cualquier derecho teórico a pensar en la naturaleza como algo que haya

---

<sup>91</sup> Xolocotzi Yáñez, Ángel, Op. Cit., p. 124.

<sup>92</sup> Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995, p. 35.

de ser respetado, pues la ha reducido a la indiferenciación de casualidad y necesidad y la ha despojado de la dignidad de los fines.”<sup>93</sup> En la relación entre ser humano y técnica, entonces, irrumpe irremediabilmente la naturaleza, si no es que debe considerarse esta como el primer elemento al que la técnica afecta y que toca al ser humano en su *ethos* particular. Técnica, ser humano y naturaleza, para puntualizar, Heidegger señala que:

*Hoy en día, el guardabosques que en el bosque mide con exactitud la cantidad de madera cortada y que a juzgar por lo que se me reconoce los mismos caminos forestales que su abuelo, y del mismo modo como los reconocía éste, tanto si lo sabe como sino, está emplazado y solicitado por la industria del aprovechamiento de la madera.*<sup>94</sup>

Es tal el peligro de la técnica mal entendida en su caso hoy en día que incluso el mismo ser humano ha sido reemplazado como útil frente a ella, incluso para ella. Si el guardabosques lo es solo en función de lo que de la técnica se espera de él, entonces el informático ve perdido su estar-con-el-mundo en pro de una abocación a la computadora. El ser humano hoy se pierde no en las vicisitudes de la caída explicada en *Ser y Tiempo* sino extravía su ser en la solicitud de la tecnología. Hoy el ser humano es para la tecnología.

Sobre esto, Jorge Acevedo asegura que:

*Esta apertura del hombre técnicamente modulada [...] erige la eficacia*

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>94</sup> Heidegger, Martin, *La pregunta por la técnica en Conferencias y artículos*, p. 18.

*incondicionada como instancia suprema para evaluar a los individuos. Alguien es en la medida de su rendimiento dentro del dispositivo tecnológico en que está inserto como animal del trabajo: fábrica, establecimiento comercial, lugar de esparcimiento o de vacaciones, industria editorial, universidad, medio de comunicación social.*<sup>95</sup>

Esto no es otra cosa que la imposición que la técnica ejerce sobre el ser humano y el mundo, los parámetros que ella instaaura determinan el valor del ser humano sometido a ella, y cómo emplaza la técnica a la naturaleza deberá también revisarse.

## **II.II. Técnica moderna y naturaleza.**

Resultaría evidente la afectación que la técnica moderna ha causado a la naturaleza, destrucción de ecosistemas, irrespeto a la tierra, ecocidios cada vez más voraces e indolentes, utilización de animales para fines nada morales. Sin embargo, desde una perspectiva que intentaría devolver la mirada hacia una ética originaria, sería redundante y poco útil denunciar dichas afectaciones en un sentido ecológico moralizante. Es bien sabido que la naturaleza es la primera afectada ante los cambios técnicos que reclama el ser humano de este siglo, ahora bien, ¿plantear la división entre “lo humano” y “lo natural”, como si dichos elementos existiesen por separado e independientemente sin ser cooriginarios, no sería admitir que, en efecto, el ámbito de la técnica moderna tiene como propósito reemplazar, o incluso negar si es posible, tal cooriginariedad?

De acuerdo a la finalidad de esta investigación se tendrá que proponer, desde una ética originaria, un cambio de visión, acaso una vuelta a algún modo primigenio de entender la relación del ser humano con la naturaleza, esto sin atender a nuevas

---

<sup>95</sup> Acevedo, Jorge, *Nuestra época: una era técnica en Ética e innovación tecnológica*, p. 25.

medidas axiológicas que regulen el actuar humano frente a lo natural, y sí, más bien, plantear la ética como aquella llamada de atención, incluso como una llamada a la reflexión, a repensar el lugar del ser humano en el mundo que habita y por ende, cómo modifica esto a la relación, ya abordada, entre la técnica moderna y el ser humano.

De este modo habrá que comenzar analizando cómo se entendía antaño la íntima relación entre naturaleza y ser humano, incluso si puede hablarse de una “relación” y no más bien de una coimplicación ontológica desde siempre. Por tanto, uno de los primeros pasos será revisar los planteamientos que un distinguido teórico de este tema ha planteado ya desde finales del siglo pasado, Hans Jonas ha tematizado la cuestión entre técnica y naturaleza de modo tal que es pertinente e imperativo abordarlo en este punto de la investigación.

Es así que tal análisis del modo en el que el ser humano habita la tierra, deberá ser revisado, primeramente, desde los contactos primigenios que éste ha tenido con la naturaleza, contactos en los que no es difícil atisbar el cuidadoso acercamiento para con ella, tal es el caso que en su texto sobre *El principio de responsabilidad*, Hans Jonas apunta que: “Todas las libertades que el hombre se toma con los moradores de la Tierra, del mar y del aire dejan inalterada la envolvente naturaleza de esos ámbitos e intacta su capacidad productiva. El hombre no ocasiona realmente daño alguno a esos ámbitos cuando desliga su pequeño reino del más grande.”<sup>96</sup> Jonas no se refiere con esto a que toda acción humana es inofensiva, más bien, plantea que debería serlo siempre en la medida en la que el ser humano asuma su más bien pequeño rol en el gran entramado natural, que por el contrario, se ha venido a más con la técnica a la vanguardia. Es decir, las acciones humanas que fueren emprendidas en su justa medida son aquellas que no alterarían el balance natural, otrora visto como poderoso, hoy, con la técnica de por medio, entendido como delicado y vulnerable.

Es importante acotar entonces que tales acciones humanas que no dañen, intencionalmente o no, a la naturaleza serían aquellas que la procuren, e incluso

---

<sup>96</sup> Jonas, Hans, Op. Cit., p. 27.

aquellas que fueran tan mínimas en su invasividad que puedan parecer hasta nimias para la ella misma. Sobre esto, Jonas argumenta que:

*“Por mucho que el hombre hostigue año tras año a la tierra con su arado, la tierra permanece inalterable e inagotable; el hombre [...] ha de adaptarse a sus ciclos. Igualmente inalterable es el mar. Ningún expolio de sus frutos puede consumir su abundancia [...]. Y por numerosas que sean las enfermedades a las que el hombre halle remedio, la muerte no se somete a sus artimañas.”<sup>97</sup>*

No es ingenuo Jonas al proponer tales líneas. La intervención humana en la naturaleza tendría que haber sido siempre mínima. Ahora bien, ya que no ha sido así y dado que el mismo Jonas es un crítico implacable de las utopías, queda pensar en cómo devolver al ser humano a su lugar, siempre en medio de la naturaleza y nunca como amo de ella. Así como devolver la visión de la naturaleza como la que siempre debió ser: imponente y fuerte. Comprender al ser humano en su dimensión y situación es primordial. A propósito de esto, la ya tratada analítica ontológica del Dasein ayuda también a situar ópticamente al ser humano como aquél que habita esta tierra, es en medio de ella y a ella se atiende. Como ejemplo puede tomarse al mismo Martin Heidegger, quien veía su trabajo en la Selva Negra también como un estar, como un modo de ser al igual que el de los otros campesinos, habitantes de la montaña.

Sin embargo, sería ingenuo pensar que cada persona en el mundo pudiera apelar al romanticismo de habitar una cabaña en el bosque, ya que desde que las primeras civilizaciones florecieron, ocuparon su lugar en un reducto en medio del mundo, y así también las ciudades deben ser comprendidas en este análisis, igualmente el cómo ellas se entremezclan, o deberían hacerlo, con el mundo en general, de este modo, sobre aquellas primeras ciudades, Hans Jonas argumentará que “(La ciudad) creada por el hombre, claramente separada del resto de las cosas y confiada a su custodia,

---

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 27.



constituía el completo y único dominio del que él debía responder. La naturaleza no era objeto de responsabilidad humana [...]. Frente a la naturaleza no se hacía uso de la ética sino de la inteligencia.”<sup>98</sup> Jonas revisa los primeros asentamientos y civilizaciones en los que el ser humano era responsable solo de sí mismo. Sin embargo enfatiza que fuera de las ciudades la naturaleza seguía siendo ella misma, indómita y poderosa en comparación al ser humano. Así pues, la naturaleza empezó a percibirse como aquello ‘extrahumano’ en palabras de Jonas, por lo tanto, lo intrahumano, es decir, la ciudad, se concibe como su fortín, aquello que lo protege de las fuerzas naturales y donde debe usarse la inteligencia. Jonas habla de un momento en el que la ética, ligada a tal inteligencia intrahumana, no precisaba usarse para con la naturaleza.

Sin embargo, hoy día tratan de establecerse morales, códigos y etiquetas que regulen el comportamiento humano con relación a lo natural. ¿Será entonces necesaria una ética de la naturaleza y la técnica para los días corrientes? Habrá que pensar, sin embargo, en la opción de una ética originaria que permita devolver al ser humano a los ámbitos ónticos y ontológicos que parece perder día a día. Esta pérdida parece dejarse ver como una clara señal de que la relación entre humano y naturaleza ha cambiado con la técnica moderna como estandarte de una contraposición a lo natural, “Tómese como ejemplo, como mayor y primer cambio sobrevenido en el cuadro tradicional, la tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba hasta hacerse reconocible en los daños causados.”<sup>99</sup> Este cambio corresponde de inicio a las transformaciones que el ser humano ha hecho en el mundo por medio de la técnica. Ésta ha modificado tanto la relación entre mundo y ser humano que hoy día la naturaleza no es digna del respeto que los antiguos le profesaban, en cambio, es un elemento vulnerable que ya no rodea a las ciudades sino que más bien se ve a atrapada y ‘conservada’ en ellas.

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 28.

Lo natural ya no reviste los peligros, el temor ni la amenaza que antaño significaba para el ser humano, y la verdadera labor ante esto, no consiste en “cuidar” al mundo protegiéndolo del ser humano, sino, como se vio en el apartado sobre *Sorge*, dejando que el mundo sea mundo, es así que Heidegger señala que “El Dasein está “en” el mundo en el sentido de ocupado y familiar habérselas con el ente que comparece dentro del mundo y por consiguiente, si la espacialidad le corresponde en alguna forma ser únicamente sobre la base de este estar-en.”<sup>100</sup> Se ha hablado antes de este entramado ontológico que es el estar-en-el-mundo como forma en la que el ser humano habita esta tierra, ahora bien, si se ha dicho antes que el ser humano co-pertenece a la tierra, será ineludible pensar que el carácter ontológico de ambos se origina del mismo modo. El ser humano, entonces, debe poder asumir su pertenencia al mundo, o más bien, en-el-mundo. Es así que los intentos de religar al ser humano con la tierra serán vanos si no se atiende en primer lugar esta copertenencia ontológica.

Desafortunadamente, en los días que corren, la naturaleza deja de verse como aquello ontológico cooriginario que surge al tiempo que la existencia del ser humano y “La “naturaleza” concebida bajo una voluntad de dominio, se inscribe necesariamente en una relación de “servidumbre” respecto al Dasein, y por ello, la “naturaleza” necesariamente comparece en el “mundo” como un objeto del cual es posible servirse. Así, no es el árbol sino la madera, no es el agua sino la energía, etc.”<sup>101</sup> Según apuntan Naughton y Albano, una reflexión que hace recordar, según un análisis previo, que mediante la técnica moderna se olvida la copertenencia a la naturaleza y más bien se le ve a ésta como un proveedor inerte y pasivo ya no solo de energías, sino de productos vendibles.

Entonces ¿cómo ver al mundo? ¿Cómo recordar la copertenencia que el humano debe profesar a él? Si la ontológica posibilidad que supone el Dasein humano, sólo

---

<sup>100</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, p. 130.

<sup>101</sup> Naughton, Virginia / Albano, Sergio. Op. Cit., p. 79.

puede serlo en-el-mundo ¿será entonces que, más bien, debe tratársele a este en tanto Dasein igualmente? En *Ser y Tiempo*, Heidegger señala que: “Este ente ni está-ahí ni es un ente a la mano, sino que es *tal como* el mismo Dasein que lo deja en libertad — también existe y existe con él. Si se quisiese, pues, identificar el mundo en general con el ente intramundano, había que decir: el “mundo” es también Dasein.”<sup>102</sup> Heidegger con esto deja entrever su postura con respecto al valor del mundo que puede también entenderse como lo natural, con lo que el ser humano co-habita. Así pues, este mundo no es sino Dasein también, es decir, es ente que existe, que está-ahí, que tiene una estructura existencial también y modos en los que es. Así que para el ser humano no hay una ‘otredad’ ajena a él, en cambio, él está-en este mundo que es el ente al que copertenece, con el que es y habita. Es así que la relación ontológica entre hombre y mundo no es sino tal copertenencia indisoluble, una simbiosis en la que ambos son-con el otro. A partir de estas afirmaciones habría que cuestionar la conducta del ser humano, con la técnica moderna de por medio, misma que no solo amenaza al mundo entendido como naturaleza también, sino su propia condición óntico existencial. ¿Cómo se logra *ser* sin ser-en-el-mundo?

Este mundo, apunta Rubén Mendoza, no sólo es un continente de entes que se encuentran ahí, tampoco es un habitáculo estéril para las entidades, humanas o no, que viven “dentro” de él, más bien: “Mundo no es el conjunto de entes o cosas, sino la íntima relación originaria entre el ser humano y el *sentido de los entes*.”<sup>103</sup> Así pues, el mundo supone ya la coimplicación del ser humano y las cosas en tanto “sentido” que abre el Dasein humano al aproximarse a ellas. *En-el-mundo* es como el ser humano existe y solo allí puede hacerlo.

Sin embargo, la visión calculadora de la técnica moderna no encaja con la visión de naturaleza como posibilidad ontológica del habitar humano, sino únicamente como ente o incluso como llano objeto del cual servirse, “Cuando el hombre, investigando,

---

<sup>102</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, p. 143.

<sup>103</sup> Mendoza Valdés, Rubén, Op. Cit., p. 181.

contemplando, va al acecho de la Naturaleza, como una zona de su representar, está ya bajo la apelación de un modo de hacer salir de lo oculto que lo provoca a abordar a la Naturaleza como un objeto de investigación, hasta que incluso el objeto desaparece en la no-objetualidad de las existencias.”<sup>104</sup> Buena parte de la concepción actual de la naturaleza como reservorio, proveedor y depósito del hacer técnico humano, proviene precisamente la idea de objetualización de la que parte la ciencia. Tanto es así que el mundo, visto como aquello a explorar, consumir, explotar y desechar, se ha entendido como una otredad aislada, lo natural es solo digno de estudio y no de respeto. Si es cierto lo que Heidegger apuntaba ya desde *Ser y Tiempo* con respecto al mundo como Dasein, ¿por qué ha devenido el ser humano ajeno a él? Parte de la problemática observada en este tiempo tiene que ver con el olvido en el que el ser humano ha incurrido para consigo mismo, como un ente perteneciente al mundo. ¿En qué mundo se es y se habita sino en este?

Y sin embargo en la actualidad se opta por reemplazar un habitar o un co-estar, tan común y natural, en pro de las aparentes comodidades de la técnica moderna, incluso se mira a la naturaleza ya no como el lugar en el que estar-con, sino como un almacén del cual obtener productos, ante esto, Leyte apuntará que: “No es ya la naturaleza la que concede los dones, sino la técnica la que provoca a la naturaleza para obtener todo lo que se quiere, bien directamente, bien por transformación o conmutación.”<sup>105</sup> Es esta la razón por la cual voltear, revisar y replantear los conceptos sobre lo que es conocido como “lo natural”. Se debe insistir en el hecho de que, óptica, existente y ontológicamente, el fundamento del ser humano se encuentra siempre en la tierra. Es así que en “¿Y para qué poetas?”, Heidegger sostiene que: “El fundamento del hombre no solo es del mismo tipo que el fundamento de las plantas y animales, El fundamento es, aquí y allá, el mismo. Es la naturaleza como «plena naturaleza».”<sup>106</sup> Antes de proponer nuevas éticas, o etiquetas tan usuales hoy en día, tal vez

---

<sup>104</sup> Heidegger, Martin, *La pregunta por la técnica en Conferencias y artículos*, p. 19.

<sup>105</sup> Leyte, Arturo. *Heidegger*, p. 229.

<sup>106</sup> Heidegger, Martin, *¿Y para qué poetas?* En *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 206.

convendría revisar el vínculo natural del ser humano con el mundo que habita. El ser humano, en tanto óntico, corresponde a la naturaleza, y más aún, tiene una Naturaleza entendida también como aquello que lo hace ser. Es así que la Naturaleza humana sigue perteneciendo al ámbito óntico mismo del que participan, apunta Heidegger, plantas y animales. Las preguntas que hoy día formula la técnica tienen que ver también con esta pertenencia, sin embargo, desde un punto de vista distinto: ¿qué tanto hay de natural “puro” en el ser humano y qué tanto de artificial en la naturaleza? Las respuestas buscarán entrever los alcances de la técnica para introducir artificialidad en lo natural y obviar la óntica animalidad humana. Alarmante es que, ante esto, la tarea a partir de una ética originaria tenga que ser el recordar al ser humano su pertenencia a la tierra.

Para dicha tarea será siempre pertinente revisar aquello que Heidegger denomina “el todo existencial” del Dasein humano que es el cuidado: “El cuidar, en sí mismo, no consiste únicamente en no hacerle nada a lo cuidado. El verdadero cuidar es algo positivo, y acontece cuando de antemano dejamos a algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia.<sup>107</sup>” Heidegger, en su texto sobre el construir y el habitar, regresa a su particular visión de cuidado [*Sorge*], explicada antes. Ésta será de vital importancia ahora que se pretende dilucidar de forma clara la íntima relación guardada entre el ser humano y la naturaleza. Así, para Heidegger, el cuidado implicará dejar a la naturaleza del mismo modo en el que ella deja para sí mismo al ser humano y a los otros entes. Hoy más que nunca parece imperativo dejar que los parques nacionales, las reservas naturales y las áreas protegidas sean bosques, desiertos o montañas sin más. Solo en un ambiente cuidado (en tanto dejado ser) es posible habitar ontológicamente.

Dejar ser, o dejar que las cosas sean, no implica solo estar a la expectativa o no hacer nada con respecto a algún asunto, más bien, tal *dejar ser* es activo, el cuidar no es contemplativo, sostiene Rubén Mendoza que: “*Las cosas solo son en la medida en que el ser humano se ocupa de ellas*; de esa manera da apertura al mundo. En ese

---

<sup>107</sup> Heidegger, Martin, *Construir, habitar, pensar en Conferencias y artículos*, p. 110.

horizonte siempre *cuidamos* que haya mundo.”<sup>108</sup> El mundo, entonces, se cuida ocupándose de él, siendo en él, trabajando en él. También Escudero señala que el cuidarse u ocuparse, en alemán *Besorgen*, que conserva la raíz *Sorge*, tiene que ver con el actuar humano para con el mundo, “En otras palabras, *Besorgen* remite a las actividades que el Dasein realiza en su trato, manipulación, comercio y relación con las cosas, las situaciones y los equipamientos. Ese trato [...] no está guiado por reglas de acción explícitas, sino por un saber de familiaridad.”<sup>109</sup> Tal familiaridad que será explicada más adelante como aquello que es “habitual” para el ser humano y que tendrá que ver, evidentemente, con el habitar.

Así pues, habrá que abordar el habitar como un elemento ontológico estructural que dará sentido a la coimplicación del mundo y el ser humano, de este modo “*El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por)*. Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión. Esta se nos muestra así que pensamos en que en el habitar descansa el ser del hombre, y descansa en el sentido del residir de los mortales en la tierra.”<sup>110</sup> El ser humano es siempre habitando la tierra, solo en ella se habita, tal habitar es la confluencia del dejar ser (o cuidar de aquello otro co-originario) y el existir ontológico del ser humano, ¿cómo cuidar la naturaleza, hoy vulnerable y frágil, de la amenaza técnica en estos días? ¿Debe lograrse a través de una ecología moral o desde una ética para la naturaleza? La clave, ante esto, se encuentra en la misma Naturaleza humana, la que lo deja ser. Dicha clave consiste en voltear y revisar, recordar el vínculo cooriginario y coperteneciente del Dasein humano y el Dasein que es también mundo, el dejar que el mundo sea mundo, que las plantas sean plantas y no objetos a dominar mediante el estudio objetual; que los animales sean entes con los que co-estar y no propiedades a des-animalizar; eso es el cuidado, y la relación siempre natural del hombre con el mundo debe entenderse desde tal coimplicación

---

<sup>108</sup> Mendoza Valdés, Rubén, Op. Cit., p p. 180-181.

<sup>109</sup> Escudero, Jesús Adrián, Op. Cit., p p. 169-170.

<sup>110</sup> Heidegger, Martin, *Construir, habitar, pensar en Conferencias y artículos*, p. 110.

ontológica. No hay otro mundo a habitar, y el pensar lo contrario es muestra del desapego y falta de cuidado del ser humano para con este mundo.

### **II.II.I. Construir como habitar y el construir de la técnica moderna.**

Únicamente se habita este mundo, sólo aquí el ser humano está-en-el-mundo. El habitar, es, decir, el cómo se es aquí, debe tornarse rasgo fundamental de una propuesta que trate de devolver al ser humano su sitio en-medio-de aquello que es mundo y que se deja ser como tal. Habitar entonces tiene que ver con cómo se es con la naturaleza también, “Y sin embargo, habitar es imposible sin construir, lo que no implica obligatoriamente construir edificaciones que seguramente, además, nos alejan del sentido humano y finito de la residencia. Porque ésta, originalmente, tiene lugar en la tierra y por eso de entrada habitar significa cuidar de la tierra.”<sup>111</sup> Habitar no implica sólo ‘vivir’, habitar, para Heidegger, se referirá a cómo el ser humano es en la tierra, es decir, de modo ontológico, el cómo se existe. Ahora bien, Leyte apunta que a dicho habitar debe corresponder un construir. El construir puede entenderse desde muchos ángulos, se construyen casas, templos, caminos, escuelas... sin embargo, habrá que preguntarse si todo construir permite o da pie al habitar, incluso si toda edificación pensada para ser habitada permite ser un habitáculo, puesto que, según lo apuntado por Leyte, el habitar es también un cuidar la tierra.

La tierra se cuida dejándola ser, habitándola en sentido ontológico, y si esto es así, ¿toda edificación, incluso la lograda bajo propósitos de la técnica moderna, constituye tal habitar como cuidar? Habrá entonces que revisar qué construir propiciará el cuidado. “El construir, como el habitar, es decir, estar en la tierra, para la experiencia cotidiana del ser humano es desde siempre, como lo dice tan bellamente la lengua, lo «habitual». De ahí que se retire detrás de las múltiples maneras en las que se

---

<sup>111</sup> Leyte, Arturo. *Heidegger*, p. 295.

cumplimenta el habitar, detrás de las actividades del cuidar y edificar.”<sup>112</sup> Habitar, construir y cuidar; tal pareciera que en otras latitudes del pensamiento, éstas serían ‘categorías’ con poca relación unas con otras, ahora bien, el cuidado como *Sorge* implica ya el modo general en el que se es según el pensamiento heideggeriano, y para el filósofo alemán, detrás del cuidar está el habitar, es decir, el ser humano habita el mundo cuidándolo, pero también construyendo en él.

Es así, tan natural la forma de habitar, que incluso al día a día, al trabajar y ser en esta tierra, se le considera lo habitual, y en aquello habitual también se está gracias a lo construido, es así que “No habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos, es decir, en cuanto somos los que habitan.”<sup>113</sup> Es así que las construcciones no determinan el cómo se habita, una casa, una oficina o un vehículo pueden ser usados para vivir en ellos o sentirse “como en casa”, sin embargo, el habitar es lo que determina al construir. En otras palabras, lo construido devela y muestra el cómo se habita o cómo se ha pensado en habitar tal construcción: si al habitar se es ¿dónde puede *ser* el ser humano habitando ontológicamente (y, evidentemente, co-estando con los otros en el mundo), en una planta de ensamblado de autos o en una escuela? Si se construye en medida de lo que se habita, aquello que deja que el ser humano sea él mismo, es más propio del habitar pues permite relucir al cuidado como el carácter ontológico prominente que es.

Heidegger explica de manera puntual y hasta didáctica, cómo es que hay un construir que *deja ser*:

*Los pilares del puente, que descansan en el lecho del río, aguantan el impulso de los arcos que dejan seguir su camino a las aguas de la corriente. [...] El puente deja a la corriente su curso y al mismo tiempo garantiza a los*

---

<sup>112</sup> Heidegger, Martin, *Construir, habitar, pensar en Conferencias y artículos*, p. 109.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 110.



*mortales su camino para que vayan de un país a otro, a pie, en tren o en coche. Los puentes conducen de distintas maneras.<sup>114</sup>*

Y por tanto, hacen existir también de distintas maneras. El puente que deja al río ser río y lo cuida a él y al cuidar del ser humano, no será ni permitirá la misma estructura que un puente peatonal: el puente que deja a la corriente ir, que en él mismo acoge el dejar ser a los seres humanos, cuida el libre devenir de la naturaleza; por otro lado, el puente pensado para ininterrumpir el paso de máquinas, impide el tránsito *habitual* del ser humano que se ve obligado a cruzarlo incluso para no morir. Por paradójico que esto suene, el puente peatonal no fue construido para *cuidar* al ser humano, sino para procurar a las máquinas, es así que se construye según se habita, y la técnica moderna no se ocupa del construir para habitar, Naughton y Albano lo explican del siguiente modo:

*Por ejemplo, cuando la técnica se sirve de las corrientes de un río agitando regularmente su curso por medio de una turbina hasta transformarlas en fuerza hidráulica, lo hace a costa de “pro-vocar” en aquellas un fluir turbulento e irregular para que finalmente las aguas, así agitadas, entreguen su energía. El molino, en cambio, “in-voca” a las fueras de la naturaleza pues se sirve de las aguas como corriente y éstas entonces entregan su energía conforme al ritmo que les es propio.<sup>115</sup>*

Entonces el construir que permite y deja ser libre a la naturaleza no solo es aquél que posibilita al ser humano habitar, sino, intrínsecamente, co-estar con el mundo y con los otros entes.

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>115</sup> Naughton, Virginia / Albano, Sergio. Op. Cit., p p. 79-80

Por tanto, construir es también habitar, pero claro, no todo construir lo es, sino aquél que tenga como horizonte el cuidado. Apunta Leyte que “Así entendido, ¿significa eso que los humanos construyen la tierra? Esa es ciertamente la imagen de la técnica, para la que el mundo no existe sin la construcción y el trabajo.”<sup>116</sup> Entonces, para la visión técnica, el mundo se construye, no se habita. La construcción de artificialidad supera hoy a la construcción que deja ser tanto al humano como al mundo. No es sólo que el mundo no exista sin la construcción de la técnica moderna, es que no hay, para ella, mundo posible sin su construcción prefabricada. El puente deja de ser puente, lugar que posibilita y deja ser, el puente construido por la técnica moderna solo conecta orillas utilitariamente, pues en efecto, es útil, pero útil no significa, en tanto construcción, habitable. Las cosas a ojos de la técnica moderna, pasan a ser útiles, la construcción utilitaria es necesaria para un fin particular, pero impide ser-en-el-mundo al negarlo en pro de un resultado pragmático. ¿Será posible llegar al punto en el que las cosas permitan ser por sí mismas habitadas o habitables? ¿Es posible tal transformación? “La transformación no puede proceder reclamando la vuelta del pasado, ni del hombre antiguo, ni de los dioses que se han ido, ni de una tierra que ahora solo se utiliza como campo industrial de producción o de un cielo que sirve para que los aviones y satélites lo surquen.”<sup>117</sup> La vuelta que buscaría una ética originaria, entonces, tendrá que ver también con un vuelco, un cambio en la forma de ver, pensar y abordar las cuestiones de la técnica. Así como entender que uno de sus peligros consiste en reemplazar lo *habitual*, es decir, el estado y forma en la que se habita, y en su lugar establecer a la técnica como una normalización y homogeneización, cambiar lo *habitual* por ella, olvidar preguntar por la técnica y volverla lo *habitual*, ese es uno de sus grandes peligros.

### **II.III. La configuración del mundo desde la época de la técnica moderna.**

---

<sup>116</sup> Leyte, Arturo, *Heidegger*, p. 295.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 298.

Desde que Heidegger iniciara la tematización de la técnica en la primera mitad del siglo pasado mucho de su pensamiento se concentraría en el entretelado que formarían elementos como el arte, el pensamiento, la cosa y los dioses con la técnica misma. Atendiendo a lo ya revisado desde *La carta sobre el humanismo*, acerca de la visión de *ethos* y su vínculo con la técnica, podría decirse que, en cierto modo, el trasfondo de gran parte del pensamiento heideggeriano está ya guiado por tal idea de *ethos* como habitar, como forma de estar. Desde ese mismo texto puede verse la preocupación por el llamado “ser humano de la época técnica” y que en él es en quien debe prestarse atención para con el vínculo ético. Estas meditaciones ocuparon el pensamiento del filósofo de Todtnauberg incluso tempranamente en su obra, por lo que, hacia la mitad del Siglo XX, la preocupación por la técnica se presentó en gran parte de sus cursos, conferencias y artículos.

Siendo así cabría preguntar, ¿qué tan vigente es hoy la tematización heideggeriana sobre la técnica? ¿Es válido todavía su pensamiento para abordar los problemas que la técnica plantea en los días que corren? Queda cada vez menos tiempo para que *Ser y Tiempo* cumpla cien años de haber sido publicado, pero si acaso la obra heideggeriana siga vigente en gran medida sería gracias a éste texto, pues en él se plantean las bases del abordaje ontológico que usaría el filósofo a lo largo de su obra. Es así que de encontrar una vigencia en la idea de técnica pensada por Heidegger, ésta tendría que verse de aquél modo, primero que nada, preguntando sobre la técnica en su fondo, analizando qué tiene que ver ella con el ser del ser humano. El fenómeno de los aparatos técnicos podrá ser siempre cambiante y progresivo, pero la esencia de la técnica moderna no reside en tales aparatos. Es así que indagar en los textos de Martin Heidegger puede arrojar aún mucha luz sobre la disposición del ser humano para con la técnica, más aún si se trata de establecer un acercamiento ético originario con ella.

Siendo así ¿qué tiene que decir todavía Heidegger sobre la técnica en su tiempo que pueda resonar también en este? Primeramente hay que aclarar que, según Jorge

Acevedo, Heidegger: “Periodifica la historia de la técnica; pero, aparentemente al menos, de manera muy simple. Hay una técnica artesanal –predominante en Europa hasta los siglos XVII y XVIII– y una técnica moderna –que emerge en Europa y sólo allí a partir de los siglos señalados–.”<sup>118</sup> Dicha técnica artesanal sería heredera directa de la *teché* griega y, como ya se ha revisado anteriormente, puede distinguirse de la técnica moderna por varias características, siendo una de las más importantes y claras el hecho de que la técnica artesanal no entendía el mundo como explotable ni veía las cosas como artículos en reserva. No es de extrañar que aquellos siglos ya mencionados hayan sido los que marcaron el inicio de las hoy múltiples revoluciones industriales. Es así que las cosas cotidianas, como la ropa o las herramientas de trabajo, dejaron de ser vistas como cosas con las que el ser humano estaba, e incluso convivía, para volverse únicamente artículos con el sentido utilitario que hoy en día se les sigue otorgando. ¿Pero qué habrá cambiado para poder diferenciar uno y otro uso? No es que las revoluciones industriales hubieran convertido la visión de *la cosa* de la noche a la mañana, la transformación no viene a partir de la imagen de la cosa sino, precisamente, de la *imagen del mundo*. El ser humano antes que cambiar la percepción de la cosa tuvo que cambiar la percepción del mundo, incluyéndose a sí mismo en tal cambio.

En otras palabras, la notable separación de técnica artesanal y técnica moderna se da no en orden de la técnica misma sino en cómo el ser humano se entiende y se *emplaza* a sí mismo dentro de un mundo tecnificado que, evidentemente, también lo tecnifica a él. Apunta Jorge Acevedo que: “tenemos que interrogarnos por el hombre actual, desenmascarado finalmente como técnico, en cuanto que considera todo, a priori, en el horizonte de la utilización.”<sup>119</sup> Y esta visión del mundo como aquello que “está ahí para ser usado” evidentemente chocará con la visión propuesta anteriormente

---

<sup>118</sup> Acevedo, Jorge, *Nuestra época: una era técnica en Ética e innovación tecnológica*, p. 26.

<sup>119</sup> Acevedo, Jorge. *Ética originaria; Heidegger y la psiquiatría*. Revista Observaciones Filosóficas. 2006. Revisado 19/05/2020 <https://www.observacionesfilosoficas.net/n2rof2006.html>.

del mundo incluso como Dasein, como un mundo que *está-ahí* con un sentido ontológico y existencial.

Es así que se caería en un error si se quisiese entender la separación de la época moderna, en sentido técnico, con la anterior época artesanal. Esta época moderna, o de la técnica moderna, entonces, no puede definirse únicamente por el avance de los aparatos técnicos, pensar eso equivaldría a hacer una historiografía de la tecnología en la que únicamente podría verse el avance inconmensurable, innegable e incluso encomiable de ésta. Sin embargo algo que sí logran los aparatos técnicos sin lugar a dudas es ayudar a construir una visión del mundo en la que todo aquello que *está-ahí*, pasa a estar disponible para su utilización, la naturaleza deja su carácter de habitáculo, las cosas dejan su carácter de entes con los que se está y la técnica muestra el mundo desnudo, obligándolo a desvelarse.

Tal mostración para Heidegger, como se ha visto antes, es forzada y aunque aún en ella *se muestra el ser*, lo hace de modo extraño, sobre esto Leyte afirma que: “En definitiva, la técnica no es algo técnico, sino el ser mismo, entendido metafísicamente como voluntad de poder, o sea, bajo la exigencia incondicionada de que todo tiene que desvelarse y presentarse de forma productiva.”<sup>120</sup> La técnica entonces “ayuda” a mostrar el mundo —el ser incluso— a partir de lo que puede producir. Se ha hablado acerca de la naturaleza como reservorio energético, pero es que en este tiempo ella misma ha de ser vista como producción. Hoy una planicie, un valle e incluso un llano han dejado de entenderse en su *Naturaleza* y más bien, se exige de ellos que sean terreno para la colocación de antenas, de instalaciones eléctricas, incluso de fraccionamientos “habitacionales” que revisten una uniformidad alarmante. A la tierra se le exige entregarse a la planeación urbana, no hay tierra sino potencial establecimiento comercial, energético o residencial.

Jorge Acevedo puntualiza sobre esto que:

---

<sup>120</sup> Leyte, Arturo, *Heidegger: el fracaso del ser*, Batiscafo, España, 2015, p. 101.

*El territorio en general, las comarcas que lo componen, cada paraje, las montañas y las profundidades de la tierra, los mares, ríos y lagos, las selvas y bosques, la atmósfera que rodea al globo terráqueo, y hasta los espacios interestelares –con los cuerpos que contienen– son asumidos por el hombre de la técnica, desde ya, en el horizonte de un uso incondicionado.<sup>121</sup>*

Cuando el ser humano se entiende como amo de lo ente deja de entenderse como existente con y en-el-mundo. ¿Cómo habrá surgido esta concepción tan innegable hoy día? Incluso la conquista del espacio exterior parece asequible por compañías tecnológicas en estos tiempos en los que el avance técnico es (equivoco) sinónimo de avance humano. ¿Esta visión habrá surgido, como se mencionó antes, en las revoluciones industriales y en ellas tendrá, además de su génesis, su razón? Cómo el ser humano actual entiende el mundo surge a partir de esta visión sin duda, y para Heidegger esto no es otra cosa que la *imagen del mundo*, esta, incluso, es la *época de la imagen el mundo*, una época marcada por la técnica que ha logrado emplazar al ser humano y al mundo mismo en una visualización en la que todo lo ente trasciende lo pragmático y se emplaza (también) como útil incondicionado, las cosas, incluida la naturaleza, existen solo para estar disponibles a ser usadas, contrario a lo ya estudiado a partir de Hans Jonas, a las cosas ya no se les escucha cuando piden un uso responsable.

Esta, entonces, es una época en la que el mundo deja de serlo para pasar a ser una imagen, señala Heidegger que: “Cuando meditamos sobre la Edad Moderna nos preguntamos por la moderna imagen del mundo. La caracterizamos mediante una distinción frente a la imagen del mundo medieval o antigua.”<sup>122</sup> Dejando entrever que en otras épocas no sólo no existía tal imagen del mundo, sino que además habría sido imposible tenerla. La actual imagen del mundo es tal, sola y únicamente, por la

---

<sup>121</sup> Acevedo, Jorge, *Nuestra época: una era técnica en Ética e innovación tecnológica*, p. 30.

<sup>122</sup> Heidegger, Martin, *La época de la imagen del mundo en Caminos de bosque*, p. 73.

irrupción de la técnica moderna. Ella requiere que el mundo deje de ser un mundo desvelado por el cuidado para obtener de él todo lo que pueda y así simplemente tenerlo en *existencias*, dicho esto no en un sentido ontológico-existencial, sino, preocupantemente, con un enfoque comercial. La imagen del mundo, también requerirá el emplazamiento no solo de la cosa, sino también del ser humano en una posición en la que pueda estar a disposición de la técnica misma. Pensar en un técnico ya no implica pensar en una persona que are la tierra, sino en un semi-autómata que esté a prestancia de una máquina técnica que requiera de su mantenimiento. Heidegger sostiene: “El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora. En ella, el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas.”<sup>123</sup> La imagen del mundo le hace creer al ser humano que es un *sujeto* amo de lo ente, mientras que lo emplaza a ser un operador de la técnica, a mantener a los aparatos técnicos, a celebrar ciegamente los avances de la técnica sean éstos, o no, beneficiosos, morales o éticos. Señala Acevedo que: “Bajo el dominio de la imposición se han alcanzado metas satisfactorias y plausibles. Ponerlas de relieve resultaría superfluo, ya que los medios de información colectivos lo hacen a toda hora, estableciendo una opinión pública favorable hasta el extremo respecto de lo que provenga de la esencia de la técnica moderna.”<sup>124</sup> Es así que crece ineludiblemente la opinión popular de que la técnica no es sino muestra irrefutable del progreso humano. Un avance, sea o no necesario, es siempre meritorio ya que incluso la técnica puede confundirse con cultura en este tiempo.

Es así que uno de los aspectos más preocupantes de esta época de la imagen del mundo es el dominio de la técnica por sobre todas las cosas, por sobre todos los conocimientos y por sobre todas las visiones que pudiesen existir de la verdad. Argumenta Leyte que “La técnica integra a la teoría en su propio procedimiento, volviéndose así el lugar de la verdad, es decir, del des-encubrimiento de todo: de la

---

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>124</sup> Acevedo, Jorge, *Nuestra época: una era técnica en Ética e innovación tecnológica*, p. 27.

naturaleza y del propio hombre, de la ciencia, la cultura y la política.”<sup>125</sup> Es ella la que tiene la prerrogativa de desvelarlo todo en nombre de un progreso utilitarista. El dominio técnico es uno de los peligros de esta época, pues no es un dominio sobre un campo concreto sino más bien es el dominio total de las actividades humanas, de la tierra y de lo ente. Lo conocido como cultura, entendido como todo hacer del hombre, se ve también controlado por la técnica moderna. Con respecto a los elementos mencionados por Leyte, es fácilmente identificable cómo incluso la ciencia hoy día se ve adelantada por la técnica; la política hoy reviste de un trasfondo eminentemente técnico, además del uso indiscriminado de las herramientas técnicas como armas dialécticas que pretenden modificar distintas versiones de la verdad, claro, siempre en el marco de una verdad de relación ya siempre impuesta por la técnica moderna desde las distintas tergiversaciones de la lógica o de la retórica.

Todo lo toca la técnica moderna, proporcionando una conveniente imagen del mundo que provee de suficientes comodidades al ser humano como para no ser cuestionada. Comodidades que sin duda son relacionadas hoy día con los aparatos técnicos que sirven como entretenimiento o indispensable herramienta de trabajo. Las cosas entonces han pasado a ser dominadas también por la técnica. ¿Qué problema hay en esto? Para Martin Heidegger la cosa no es solo un útil reemplazable, más bien cobra significado a partir de su relación con el mundo, con la configuración de éste como cuaternidad [*Gevirt*], explicada anteriormente y que se conforma por los elementos: mortales, dioses, cielo y tierra. La cosa, para Heidegger, era el receptáculo de dicha cuaternidad, los elementos de ella confluían en la cosa, por tanto, el mundo era en la cosa, sin embargo, hoy “En lugar de las cosas, que antaño se daban libremente y eran percibidas como un contenido de mundo, ahora cada vez se hace más prepotente, rápida y completa la objetividad del dominio técnico sobre la tierra.”<sup>126</sup> La anulación de la cosa como sitio de confluencia del mundo muestra un síntoma inequívoco de la dominación técnica de esta era. ¿A qué se refiere la palabra “cosa” en el contexto actual más usual si no a un útil e incluso a un aparato técnico? ¿Podría

---

<sup>125</sup> Leyte, Arturo, *Heidegger: el fracaso del ser*, p p. 100-101.

<sup>126</sup> Heidegger, Martin, *¿Y para qué poetas?* En *Caminos de bosque*, p. 217.



entenderse también el aparato técnico como un receptáculo del mundo? Esta última es, sin duda, una pregunta que deberá contestarse en lo venidero en esta investigación.

Y es que el aparato técnico hoy día ya no solo es entendido como un útil, sino como un artículo que otorga estatus social. La percepción de que los aparatos de la técnica moderna son sinónimo de bienestar y riqueza está bien afianzada en esta época de la imagen del mundo, sobre todo en países poco desarrollados, Jorge Acevedo señala que:

*Ante todo en los países altamente tecnologizados o, lo que es igual, plenamente modernos. Luego, en las sociedades a las que se pretende “desarrollar” mediante procesos de modernización, [...] no se hace sino acentuar el poderío de la imposición sobre los seres humanos y su contorno. La acogida que brindan a este envío del ser se efectúa con un alborozo y una algarabía algo ingenuos y relativamente poco creadores desde un punto de vista histórico.<sup>127</sup>*

Acevedo traduce el término alemán *Gestell* como *imposición*, mientras que en otros autores se traduce por *emplazamiento*. De este modo se comprende que el emplazamiento, en el que la técnica moderna sitúa al ser humano (e incluso éste se auto-sitúa), sirve también para vanagloria de ella. Las nociones de progreso no se fundamentan desde hace siglos en el ser humano mismo como co-habitante del mundo y lo que de esto hubiera podido conocerse o lograrse, antes bien, tal progreso solamente es posible en aras del desarrollo técnico. Tal es la concepción de técnica como sinónimo de progreso y bienestar que, como bien apunta Acevedo, estos avances son recibidos ávida y gratamente por las sociedades que, en esta época de la imagen del mundo, ven en ellos no solo la solución a problemáticas y necesidades que en muchas ocasiones son creadas por el mismo ser humano de la técnica moderna,

---

<sup>127</sup> Acevedo, Jorge, *Nuestra época: una era técnica en Ética e innovación tecnológica*, p p. 27-28.

sino también se perciben como una suerte de salvación y enaltecimiento del género humano.

Así, la técnica vista como el hacer propio del ser humano se introduce en la subjetividad misma y es capaz de dotar a cada ser humano con aparatos técnicos, mismos que son vistos como la membresía con la que podrá participar del entramado técnico global. De este modo, el ser humano va viéndose rodeado cada vez más de cerca por

*Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hace ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana porque no han sido hechos por el hombre.<sup>128</sup>*

¿Será entonces que el ser humano está ya condenado a una irremediable era técnica despiadada e inmisericorde? Ni mucho menos lo expresado en esta investigación busca dar parámetros morales acerca de la técnica dado que ella, por sí misma, no puede ser *mala* ni *buena*, ni sus aparatos o creaciones podrían caber en tales categorías. Sin embargo es necesario pensar las afectaciones a lo propiamente humano, esto es al *ethos*, que trae consigo el hecho de vivir en una *época de la imagen del mundo*, en un contexto en el que la técnica no se cuestiona dada su aura de proveedora de cultura, conocimiento, progreso y verdad.

¿Pero es posible entonces convivir con la técnica moderna? ¿Es posible encontrar una manera de modular la existencia humana de tal suerte que las afectaciones de la técnica no pasen por ella? Antes que aventurar una respuesta a estas preguntas conviene abordar de mejor modo y más ampliamente la época actual y pensarla en su justa proporción, ya que sería fácil adelantar conclusiones y citar la

---

<sup>128</sup> Heidegger, Martin, *Serenidad* (Gelassenheit), Ediciones Tekne, Buenos Aires, p. 24.

famosa entrevista de Martin Heidegger con *Der Spiegel* y dar por sentado que “sólo un dios podrá salvarnos”. Sin embargo ¿Quién es ese dios? ¿La época actual permite creer en dioses? Heidegger mismo abordaría estos temas en varios de sus textos tardíos, los dioses, argumenta, han huido, y “Con la venida y el sacrificio de Cristo se inaugura, para la experiencia histórica de Hölderlin, el fin del día de los dioses. Atardece [...]. La noche del mundo extiende sus tinieblas.”<sup>129</sup> Desde Hölderlin, Heidegger anuncia *la noche del mundo*, que no es otra cosa que la época actual, misma que deberá ser revisada en lo sucesivo.

### **II.III.I. *La noche del mundo* en Heidegger.**

*¿Y para qué poetas en tiempos de penuria?* Se pregunta Heidegger a través de Hölderlin en un texto en el que no sobran la poesía ni los dioses aún y cuando se trate el tema de la técnica. Ante esa primera pregunta no se puede sino llamar la atención sobre los llamados tiempos de penuria. Éstos, evidentemente, no fueron solo exclusivos a la época de Heidegger. Los tiempos de penuria están marcados por el dominio de la técnica sobre el mundo. Uno de los signos que anuncia el tiempo de penuria es, para Heidegger, la falta de dios, o de dioses. Dicha falta no hace sino acentuar el desamparo del ser humano en aras del dominio de la técnica moderna en este tiempo. Es así que la noche del mundo inicia con esa falta de dioses. ¿Pero qué implica realmente esta aseveración? En primer lugar debe quedar claro que Heidegger con esto no se refiere a un ateísmo ni a una secularización radical, mucho menos a una necesidad de cultos que religuen a los seres humanos con los dioses. Aranguren arroja luz sobre la visión heideggeriana acerca de los dioses: “Heidegger declaró, en una conversación con R. Scherer, que la filosofía no puede llegar a Dios, que lo que a veces llama así no es sino un concepto mundano sublimado, algo puramente inmanente.”<sup>130</sup> Además de tener mucho que ver con lo “oculto” del mundo, aquello que

---

<sup>129</sup> Heidegger, Martin, *¿Y para qué poetas?* En *Caminos de bosque*, p. 199.

<sup>130</sup> López Aranguren, José Luis, Op. Cit., p. 117.

para el ser humano siempre ha revestido cierto misterio por su naturaleza, además de que, en los tiempos que corren, muestra signos de su ausencia. El filósofo de la Selva Negra lo explica del siguiente modo:

*La falta de dios sólo significa que ningún dios sigue reuniendo visible y manifiestamente a los hombres y las cosas en torno a sí estructurando a partir de esa reunión la historia universal y la estancia de los hombres en ella. Pero en la falta de dios se anuncia algo mucho peor. No sólo han huido los dioses y el dios, sino que en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad.<sup>131</sup>*

La humanidad vive hoy en la noche del mundo anunciada por Hölderlin en boca del filósofo de la Selva Negra. Aludir a la noche tiene como propósito mostrar que la claridad del día, aquella en la que acece el advenimiento del ser en tanto *Lichtung*, ha decaído en pos de una época poco luminosa, donde la esencia de las cosas, el mundo y los seres humanos no se muestra ya claramente. Además, el esplendor de la divinidad que se ha apagado refiere a la falta de un dios que congregue en torno a sí a la humanidad. La figura de los dioses en Heidegger es tan nebulosa como su falta misma. La ausencia del dios es también añoranza de salvación, “Sólo un dios puede aún salvarnos: pero se trata de un dios ausente, cuya ausencia debe meditarse como el trasfondo de nuestra época secular.”<sup>132</sup> apunta Ortiz-Osés. La noche del mundo, en la que reina la técnica moderna, no es la causa de la huida de los dioses, y sí, más bien, la ausencia de una figura divina es el contexto en el que esta época se entiende.

Es así que el ser humano contemporáneo entiende estos tiempos de penuria, sin embargo no los asocia con su causa. “Los tiempos no son sólo de penuria por el hecho de que haya muerto Dios, sino porque los mortales ni siquiera conocen bien su propia

---

<sup>131</sup> Heidegger, Martin, *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, p. 199.

<sup>132</sup> Ortiz-Osés, Andrés, *Heidegger y el ser-sentido*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2009, p. 21.

mortalidad ni están capacitados para ello.”<sup>133</sup> Heidegger aquí alude también a la famosa sentencia de Nietzsche, un Dios muerto que también señala un cambio de época incluso en la filosofía misma, además de establecer que el ser humano, en tanto mortal, no es consciente de su mortalidad, peor aún, el mortal no está capacitado para entenderla. Es así que el tiempo de penuria también marca el desconocimiento propio del ser humano, algo que en *Ser y Tiempo* se entiende como el olvido del ser. ¿Cómo podría el ser humano estar cierto en su condición ontológico-existencial en una era en la que el dominio técnico le impide mirar hacia su *ethos* en tanto modo ontológico de habitar? La noche del mundo no acaece únicamente porque los dioses no estén más aquí, sino por la imposibilidad de caer en cuenta de ello en un contexto en el que el dios dejó su carácter de misterio. El mundo desvelado forzosamente por la técnica moderna empuja a los dioses a huir.

En otras palabras, uno de los elementos fundamentales del mundo entendido como cuaternidad se nota ausente, pero es también esa ausencia la que muestra su rastro. La técnica ha venido a hacer salir el ser de la naturaleza, como se ha visto antes, es así que extrañamente comparecen las cosas y los mortales en la tierra a falta de lo divino, aún así señalará Heidegger:

*Pero tal vez no, todavía no, aún no, a pesar de la inconmensurable necesidad, a pesar de todos los sufrimientos, a pesar de un dolor sin nombre, a pesar de una ausencia de paz en constante progreso, a pesar de la creciente confusión. Largo es el tiempo, porque hasta el terror, tomado por sí mismo como un motivo del cambio, no logra nada mientras no se produzca un cambio entre los mortales.*<sup>134</sup>

La llamada noche del mundo recién inicia para Hölderlin y Heidegger, el tiempo, dicen, será largo, sin embargo esta alegoría permite entender que como toda noche,

---

<sup>133</sup> Heidegger, Martin, *¿Y para qué poetas?* En *Caminos de bosque*, p. 203.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p p. 200-201.

ésta es también finita. La época actual se percibe oscura, con pesimismo, paradójicamente es la técnica la que brinda, con las “comodidades” que ofrece, ciertos paliativos para sobrellevar la penuria. Sin embargo, en las líneas anteriores, Heidegger habla de un cambio. Se trata entonces de poder cambiar este tiempo, primeramente, siendo conscientes de los peligros que encierra la técnica moderna. Para poder llegar al final de la *noche del mundo*, habrá que tocar su fondo, su fundamento si es que hay uno. Es así que la falta de dioses ha dejado al mundo también huérfano de fundamento, Heidegger apunta que: “Con dicha falta, el mundo queda privado del fundamento como aquel que funda. Abismo significa originalmente el suelo y fundamento hacia el que, por estar más abajo, algo se precipita. [...] El fundamento es el suelo para un arraigo y una permanencia.”<sup>135</sup> El pensador de la Selva Negra se refiere con esto a la palabra alemana *Abgrund*, que es *abismo*, y sostiene con esto una latente falta de fundamento entendiendo un doble propósito en dicha palabra, primero, en su acepción cotidiana de *abismo*, pero también comprendiendo ese abismo como el fondo último que pudiera servir como fundamento de un arraigo del que el ser humano de la época técnica carece.

Así, el abismo es también fundamento, fundamento al que deberá precipitarse el ser humano de esta época en pos de llegar al corazón mismo de la noche del mundo si quiere encontrar en ese fondo un arraigo, mismo que, para el filósofo, se ha perdido:

*El arraigo del hombre de hoy está amenazado en su ser más íntimo. Aún más: la pérdida de arraigo no viene simplemente causada por las circunstancias externas y el destino, ni tampoco reside sólo en la negligencia y la superficialidad del modo de vida de los hombres. La pérdida del arraigo procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer.*<sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> Heidegger, Martin, *¿Y para qué poetas?* En *Caminos de bosque*, p. 199.

<sup>136</sup> Heidegger, Martin, *Serenidad (Gelassenheit)*, p. 21.

Con esto, Heidegger se refiere a que es la época técnica de donde proviene la falta de arraigo. Contrario a concepciones e interpretaciones intencionadamente políticas, el arraigo en Heidegger no tendría por qué ser entendido como una referencia a la exaltación de la tierra “pura” y meramente alemana. Sería una irresponsabilidad leer, en el filósofo que se pregunta por el ser, un concepto propagandístico, puesto que el arraigo, incluso desde su perspectiva y época, se ha ido perdiendo desde mucho antes. La falta de arraigo, como bien lo expresan las líneas anteriores, es un síntoma del hombre de la época técnica, y esto se referirá a una falta de fundamento ontológico.

El ser humano de la técnica está falto de fundamento, deberá caer al abismo para hallarlo, “La era a la que le falta el fundamento está suspendida sobre el abismo. Suponiendo que todavía le esté reservado un cambio a ese tiempo de penuria, en todo caso sólo podrá sobrevenir cuando el mundo cambie de raíz, lo que quiere decir aquí, evidentemente, cuando cambie desde el fondo del abismo.”<sup>137</sup> Lo que quiere decir que hay posibilidad de un cambio, de que la noche del mundo pueda llegar a un amanecer siempre que , desde el abismo, tocando su fondo último, se arraigue el ser humano de la época técnica.

Es así que Heidegger anuncia la llegada de la noche del mundo como una época técnica, una época marcada por la pérdida de los dioses que otrora fueron capaces de convocar al rededor de sí a los mortales en unidad con la tierra y el cielo, habitando así el mundo con las cosas como su receptáculo. La figura de los dioses huidos en Heidegger no corresponde al o los dioses venerados en distintas religiones o sectas, la proliferación de éstas no decae y, visto así, no podría hablarse de una pérdida de religiones y de los dioses de éstas, mismas que han contribuido también al olvido del dios huido como fundamento, reemplazándolo con una *perspectiva* nueva. Hoy el fundamento de antaño se ha perdido con la llegada de la época técnica, sin que esto signifique que esta época no tenga por sí misma un fundamento, lo tiene, éste es la prestancia del mundo para con ella, el estar disponible de lo ente, la visualización del

---

<sup>137</sup> Heidegger, Martin, *¿Y para qué poetas?* En *Caminos de bosque*, p. 200.

mundo no como cuaternidad habitable sino como *imagen*. Heidegger resume esto del siguiente modo:

*Por pérdida de dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristianidad en una visión del mundo (la concepción cristiana del mundo), adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos. La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y a los dioses.<sup>138</sup>*

Heidegger no parece un promotor de divinidades, sería difícil encontrar puntualmente una obra en la que el filósofo decantara su pensamiento a favor de la figura de una deidad. ¿Qué serán entonces para él los dioses si no aquello desconocido, lo inefable, aquello que en el mundo encarna el misterio? Sin embargo, gracias también al respaldo secular que presume la época técnica es como se entra en dicha indecisión con respecto a los dioses.

Si es cierto que la llegada de la técnica moderna y el desplazamiento de los dioses como fundamento son síntomas claros de la que Hölderlin anunció como noche del mundo, habrá que revisar cómo es que ella cierne su oscuridad en esta época. En líneas anteriores Heidegger menciona el fundamento de esta época desde la incondicionalidad, desde la *imagen del mundo*. ¿Qué es pues dicha imagen? ¿A qué se refiere Heidegger con la incondicionalidad de lo ente para con la técnica? Primeramente será necesario revisar lo que el filósofo concibe como imagen, sobre esto, argumenta que:

*La palabra 'imagen' hace pensar en primer lugar en la reproducción de*

---

<sup>138</sup> Heidegger, Martin, *La época de la imagen del mundo en Caminos de bosque*, p. 64.



*algo. Según esto, la imagen del mundo sería una especie de cuadro de lo ente en su totalidad. Pero el término 'imagen del mundo' quiere decir mucho más que esto. Con esa palabra nos referimos al propio mundo, a él, lo ente en su totalidad, tal como nos resulta vinculante y nos impone su medida.*<sup>139</sup>

Imagen del mundo, entonces, no es simplemente una representación gráfica o pictórica en modo artístico o ilustrativo. La imagen, en cambio será entendida más bien como una re-presentación, pero hay que atender también a que en este contexto la implicación no es divisible, es decir, se habla de la imagen del mundo, no solo de *una* imagen en tanto forma de ver el mundo. Heidegger puntualiza que ella es el propio mundo en su totalidad, incluso como continente de las cosas. Revelador también resulta que tal imagen del mundo «nos impone su medida».

Anteriormente se comentó la traducción que hace Jorge Acevedo del término alemán *Gestell* precisamente como imposición, mientras que otros autores la entienden como emplazamiento. En *Construir, habitar, pensar*, como se revisó antes, Heidegger usa el término *Gestell* para mostrar la acción de la técnica moderna con respecto a las cosas y a las construcciones, pero también a la naturaleza y al mismo ser humano, a quienes emplaza, posiciona, da lugar. Sin embargo, a diferencia de lo que en *Ser y Tiempo* sería un advenimiento del ser que otorgue esencia a las cosas, el término *Gestell* se referirá al emplazamiento incondicional de lo ente, un emplazamiento del que únicamente la técnica moderna resultaría beneficiada. Si, como se vio antes, el construir debería guardar en la cosa el mundo en tanto cuaternidad, el emplazamiento en cambio determina lo presto que el ente deberá estar para con la técnica. De allí también vendrá el re-presentar del mundo como imagen. Peter Trawny lo explica del siguiente modo: “Según Heidegger, el ente se convierte en un objeto medible y calculable donde el hombre empieza a entenderse como sujeto. La «objetivación del ente» se realiza en un re-presentar que tiende a poner ante sí todo ente de tal manera

---

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 73.

que el hombre calculador pueda estar seguro del ente y tener certeza de él.”<sup>140</sup> Es innegable el *espíritu científico* que parece tomar el hecho de que se deba objetivar al ente con la premisa de poder tener cierta certeza de sus características en sentido físico y poco más, pues estas aproximaciones de la técnica moderna no indagarían sobre las características ontológicas fundamentales de lo ente. Sin embargo, estudiarlo, en tanto objeto, para reconocer en él aquello que puede ofrecer como producto, y hacerlo salir mostrando forzosamente su esencia, es precisamente lo que el emplazamiento busca y hace.

Si es cierto que el ser se muestra naturalmente en un desvelamiento propio de la *Aletheia*, ¿qué querrá decir que también desde el emplazamiento se muestre el ser? Acevedo discurre sobre esto del siguiente modo: “En cuanto figura del ser mismo –no simple instrumento en manos del hombre–, la imposición posee algo así como una dinámica “propia”, constituyendo por uno de sus lados la dimensión más radical de la historia de la humanidad.”<sup>141</sup> Se refiere a tal radicalidad debido al hecho de que, si bien en la antigüedad, según lo tratado en *Ser y Tiempo*, el ser fue dado por ente y analizado de ese modo desde la metafísica, hoy día ya no solo acaece tal olvido del ser, sino que también ocurre, desde el dominio de la técnica moderna, una dictaminación, definición, confinamiento y, precisamente, emplazamiento de lo que el ser “tendrá” que ser. Lo ente debe aparecer, ser forzado a salir para ser emplazado por la técnica según su utilidad y modo más apropiado de comercialización o simple almacenamiento.

Acaso se referirá Heidegger con ello a esta época técnica que reclama su lugar en la historia como la culminación de la metafísica. “La técnica no es la metafísica, pero la esencia de la técnica coincide con la esencia de la metafísica: la aspiración al des encubrimiento total y general de lo ente.”<sup>142</sup> Apunta Arturo Leyte. Por lo que no habrá

---

<sup>140</sup> Trawny, Peter, *Martin Heidegger: Una introducción crítica*, Herder, Barcelona, 2017, p. 94.

<sup>141</sup> Acevedo, Jorge, *Nuestra época: una era técnica en Ética e innovación tecnológica*, p. 26.

<sup>142</sup> Leyte, Arturo, *Heidegger: el fracaso del ser*, p. 100.

que pensar técnica y metafísica como sinónimos y sí una (técnica) como culminación de la historia de la otra (metafísica), ya que se busca desvelar lo ente para poder aprehenderlo. ¿No es ese el cometido de Heidegger desde *Ser y Tiempo*? El filósofo apuntaría, más bien, a preguntar por el ser antes que a controlar y determinar lo ente. La respuesta por la utilidad de las cosas, hoy día, opaca a la pregunta por el sentido del ser.

De ser esto así, ¿no estaría llena la historia de la metafísica de ejemplos en los que observar la existencia de una imagen del mundo? Para Heidegger esta época es la que está marcada por la concepción del mundo en tanto imagen: “La imagen del mundo no pasa de ser medieval a ser moderna, sino que es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna.”<sup>143</sup> Es decir, no se habla de una representación del mundo como imagen según qué culturas, tiempos, cosmovisiones o enfoques científicos o artísticos lo observen o lo conciban. El hecho de que únicamente hoy el mundo sea imagen excluye que esto pudiera suceder en otras épocas o contextos. Es sólo hoy que se ve en el mundo la imposición de la técnica a desvelarse en pos de ser poseído él y lo ente en su totalidad.

El ser, entonces, es obligado a mostrarse y a ser emplazado por la técnica moderna, lo ente se observa ya como objeto disponible incondicionalmente y el mundo pasa a ser imagen. Leyte lo describe del siguiente modo: “En ese sentido, la técnica impone el modo de ser de las cosas: [...] la tierra no constituye el suelo para construir la casa, sino que la casa aparece primero en la representación y el plano y exige su aparición a la tierra, que habrá que modificar con ese fin.”<sup>144</sup> Con este ejemplo puede apreciarse de mejor modo la función de la representación, ésta, primeramente, concibe al mundo como un potencial espacio en el cual emplazar o imponer, surge entonces lo ente como lo disponible a partir de la representación del mundo.

---

<sup>143</sup> Heidegger, Martin, *La época de la imagen del mundo en Caminos de bosque*, p. 74.

<sup>144</sup> LEYTE, Arturo. *El fracaso del ser*. P. 101.

Es así que, para Heidegger, la representación no es una representación del mundo, sino que más bien, torna al mundo en imagen: “Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí.”<sup>145</sup> Traer —o traer a presencia como lo diría el filósofo en *Construir, habitar, pensar*— y situar ante sí es el cometido de la técnica moderna en aras de ser poseedora de lo ente. Ahora bien, ¿no es éste, dicho de mejor modo, el cometido no de la técnica moderna sino del ser humano de la época técnica? A la misma técnica tampoco puede atribuírsele el ser *un ente*, más bien tiene que mirársele como el despliegue desde el que esta época reclama el monopolio del ser en tanto imposición, el ser humano ha creado dicha necesidad para poder así dar respuesta en la inmediatez a inquietudes tanto antiquísimas como creadas recientemente.

Entonces, una vez objetivado y emplazado lo ente puede disponerse de él, “Bajo el imperio del ser como imposición todo va transformándose en algo que debe encuadrarse dentro de una planificación general en vista de su futura explotación y correspondiente consumo.”<sup>146</sup> Apunta Acevedo. Y es que en la época en la que Heidegger miró la expansión de la técnica moderna como un peligro inminente para el ser humano, pudo dar cuenta primeramente de cómo el mundo era usado para extraer de él su energía, lo ente debía dar de sí en beneficio del ser humano que reclamaba sus bienes entendidos como materia prima o energías. La época de Heidegger se vio claramente marcada por la avidez de recursos que pudieran subsidiar la maquinaria de guerra de ese entonces. Aún así, ¿Puede entenderse la forzada revelación del ser de lo ente, por medio de la técnica moderna, de igual modo en estos días? La clave según las anteriores líneas de Jorge Acevedo, hoy parece residir en que lo ente forzado a mostrarse ya no sólo se entiende como un reservorio de energías sino como un producto. A la naturaleza se le exige dar productos comerciales y vendibles.

---

<sup>145</sup> Heidegger, Martin, *La época de la imagen del mundo en Caminos de bosque*, p. 74.

<sup>146</sup> Acevedo, Jorge, *Nuestra época: una era técnica en Ética e innovación tecnológica*, p. 30.

El fruto de un árbol no es más un sustento sino una potencial venta; el espacio interestelar no es ya misterioso sino territorio conquistable; los animales no son seres con los que estar sino objetos a poseer. A este respecto, Arturo Leyte sostiene que: “Ese des-encubrimiento ya no sería el inherente a la cosa, sino un proceso impuesto. En este horizonte, más que hablar de cosas habrá que hacerlo ya de productos. Cuando la cosa se presupone como producto, en el sentido de que lo que se produce es propiamente una idea, se puede decir que su ser es técnico.”<sup>147</sup> Entonces, según lo apuntado por Leyte en estas líneas, lo comercial, lo conquistable, lo que puede obtenerse es lo que se le demanda al mundo, y para poder demandárselo es necesario entenderlo como incondicional recurso propio del cual disponer, lo que también querrá decir que se deberá entender su ser como algo técnico. Es por esto que el mundo debe perder ser visto como imagen: “Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde, el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce.”<sup>148</sup> Y lo importante, ya en este contexto actual, es la producción. El tener en existencia lo ente que se ha extraído del mundo. El dominio sobre lo ente no inicia con la utilización del mismo de forma incondicional, sino que inicia desde el mismo momento en el que se le ve como propiedad, recurso y producción comerciable.

Cómo es entendido todo esto por el ser humano no deja de ser preocupante:

*La “realidad” va quedando reducida, para el hombre actual, a entidades que están siempre disponibles para un consumo o utilización ilimitados y a ultranza, es decir, a ‘existencias–’ en el sentido comercial de stocks–, a ‘reservas–’ en el significado económico de la palabra–, a ‘fondos’ que pueden*

---

<sup>147</sup> Leyte, Arturo, *Heidegger: el fracaso del ser*, p. 100.

<sup>148</sup> Heidegger, Martin, *La época de la imagen del mundo en Caminos de bosque*, p. 74.

Esta época técnica le ha conferido al ser humano la facultad de entenderse como amo de lo ente, que los objetos y todo lo que hay en el mundo está a su disposición, incluso bajo la premisa de que, en tanto es suyo el producto del mundo, la explotación de éste como artículo comercial es totalmente justificada. Tal concepción, evidentemente, oculta el hecho de que el ser humano también queda objetivado.

Es así que la época de la imagen del mundo no es sino el tiempo en el que el mundo es visto en tanto imagen, una imagen que únicamente re-presenta lo ente traduciéndolo en objeto, y presenta o sitúa al ser humano en una suerte de sujeto que entra en relación con respecto a los objetos. Científicamente esto no estaría mal visto, desde que iniciara la época de la técnica moderna es esencial entender al ser humano como sujeto que puede aproximarse al mundo “externo” como objeto. Sin embargo, el reclamo de Heidegger y de todo estudio que pretendiere voltear hacia una ética originaria con el propósito de afrontar esta época, tendrá que ser reevaluar la concepción del mundo de ese modo, como imagen, y voltear la vista en un sentido diferente y fundamental: se tratará de volver a entender a las cosas en su sentido de co-habitantes, incluso como continentes de mundo. Pensar en una naturaleza externa al ser humano niega toda posibilidad de reencontrar la configuración del mundo como cuaternidad en su unidad. Hoy día, desde la técnica, la cuaternidad es inasumible: “Esta manifestación del ser –presumiblemente matriz de toda otra– ha sido constreñida por la imposición de tal modo que se mantiene velada y permanece en el retraimiento.”<sup>150</sup> Si las cosas, como lo argumenta Acevedo, quedan veladas por el emplazamiento que hace de ellas la técnica, no hay posibilidad de mundo que pueda ser recibido y mostrado desde las cosas. “*Las cosas sólo son en la medida en que el ser humano se ocupa de ellas*; de esa manera da apertura al mundo. En ese horizonte

---

<sup>149</sup> Acevedo, Jorge, *Nuestra época: una era técnica en Ética e innovación tecnológica*, p. 30.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 29.

siempre *cuidamos* que haya *mundo*.<sup>151</sup> Señala Rubén Mendoza, haciendo hincapié en que incluso desde esa actitud es como el ser humano cuida el mundo, atendiendo el cuidado también como habitar.

Con esto se hace notar que no sólo va en juego la visión del mundo, sino también el habitar, el cómo se está-en-el-mundo, si es que el habitar también puede entenderse como *ethos*. Entonces cuidar el mundo, es decir, habitarlo, es también un acto de ética originaria. Cuidar que tal cuaternidad encuentre sitio es también habitar éticamente el mundo, sobre esto Acevedo señala: “Pues bien, el genuino habitar acontece cuando los mortales protegen (*shonen*) la esencia de la Cuaterna o lo Cuadrante. [...] Los mortales habitan de manera que ellos protegen lo Cuadrante en su esencia. Según eso, el proteger habitante es cuádruple.”<sup>152</sup>

Para Heidegger, las cosas contienen a la cuaternidad pues están hechas con materiales de la tierra para uso humano, mismo que puede ser ofrendado al cielo, donde los dioses habitan. Parecieran estas unas afirmaciones románticas en exceso y cargadas más de una cosmovisión que de un pensamiento crítico, sin embargo habrá que retomar ejemplos anteriores, como aquél que el mismo Heidegger plantea tomando la figura de un puente que construido (no impuesto) sobre un río (y bajo el cielo), sirve para dar paso (a los mortales) respetando el continuo fluir de la naturaleza (de la tierra) y en él, por tanto, puede habitar la cuaternidad. Así el puente es receptáculo del mundo. Trawny asevera que incluso tempranamente Heidegger estableció esta interrelación: “Desde los años veinte el filósofo había abordado la pregunta por el nexo unitario en el que el ente y el Dasein como ente especial se hallan en una relación. Esta estructura unitaria y diferenciante para él es el «mundo»”.<sup>153</sup> Es así que “mundo” es mucho más para Heidegger que un ente medible o la producción que se obtiene de

---

<sup>151</sup> Mendoza Valdés, Rubén, Op. Cit., p. 180.

<sup>152</sup> Acevedo, Jorge. *Ética originaria; Heidegger y la psiquiatría*. Revista Observaciones Filosóficas. 2006. Revisado 19/05/2020 <https://www.observacionesfilosoficas.net/n2rof2006.html>.

<sup>153</sup> Trawny, Peter, Op. Cit., p. 99.

la naturaleza. Mundo será la coimplicación de los elementos de la cuaternidad y cómo en ésta se funda el modo en el que todo converge, se implica y habita.

Si las cosas son el escenario de dicha convergencia ¿podría un puente peatonal cumplir esta función? ¿Podría un corredor industrial ser habitáculo y recipiente del mundo? Queda en entredicho la técnica como una posibilidad de ser, de recibir a la configuración del mundo. Leyte asegura que: “De este modo, la técnica no es ya un modo de ser entre otros posibles -por ejemplo, el teórico-, sino la consideración de que la propia estructura de la cosa es la representación que hay que imponer como producto.”<sup>154</sup> La cosa deja de ser cosa, no porque se convierta en aparato técnico, que será una cuestión muy distinta, sino porque la imposición de su esencia se torna en existencias comerciales a disposición.

Sin embargo, las cosas no son las únicas que se emplazan. La técnica, desde el respaldo de la ciencia, ha impuesto al ser humano como sujeto en relación con lo ente como disposición incondicionada. Aún así, para el ser humano de la técnica no hay ningún tipo de problema en esto pues asume y abraza tal rol impuesto, sostiene Heidegger que: “El hombre se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que re-presentarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo.”<sup>155</sup> Y la afectación al *ethos* del ser humano empieza de este modo. La visión de mundo como imagen implica no sólo a lo ente sino también al ser humano mismo que desoye su llamado al co-habitar con el mundo y las cosas para situarse como amo de éstos.

#### **II.IV. El ser humano como recurso en la época técnica.**

---

<sup>154</sup> Leyte, Arturo, *Heidegger: el fracaso del ser*, p. 100.

<sup>155</sup> Heidegger, Martin, *La época de la imagen del mundo en Caminos de bosque*, p. 75.



Si quisiese despegarse del mundo, entendiéndolo como algo exterior a ser conquistado, explotado, usado, tematizado y vendido, el ser humano estaría atentando contra sí mismo. Como señala Rubén Mendoza “No hay un mundo externo determinado, organizado, ordenado de una manera absoluta y única, sino una posibilidad de ser-en-el-mundo.”<sup>156</sup> Y a esa posibilidad ontológica se le traicionaría si el ser humano negara su natural co-habitar en el mundo. Peor aún, el afán desligarse del co-habitar también es un fenómeno técnico que emplaza al ser humano dentro de todo su entramado como un sujeto. Sin embargo no se puede entender la técnica como algo malvado que esclaviza al ser humano sin entender que él mismo ha quedado emplazado por ella también como imagen, al igual que el mundo. “Lo decisivo es que el hombre ocupa esta posición por sí mismo, en tanto que establecida por él mismo, y que la mantiene voluntariamente en tanto que ocupada por él y la asegura como terreno para un posible desarrollo de la humanidad.”<sup>157</sup> La percepción de que únicamente se puede ser en aras de la técnica empuja al ser humano a auto-emplazarse en el engranaje del mundo en tanto imagen.

Queda patente entonces el peligro del emplazamiento, tanto de lo ente, como del ser humano, quien ha construido la idea de que lo técnico configura la totalidad del mundo, o que ese es el cometido de la técnica moderna. Entonces, dicha configuración de lo ente a partir de lo técnico da la falsa impresión de una organización del mundo planteada desde el quehacer técnico del ser humano. Para Heidegger incluso hay algo más en juego, el natural y originario modo de comparecer del ser humano y el mundo: “Lo que amenaza al hombre en su esencia es la opinión de que la producción técnica pone al mundo en orden, mientras que es precisamente ese orden el que nivela todo orden o todo rango en la uniformidad de la producción y, de este modo, destruye de antemano el ámbito del posible origen de un rango y reconocimiento a partir del ser.”<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> Mendoza Valdés, Rubén, Op. Cit., p. 181.

<sup>157</sup> Heidegger, Martin, *La época de la imagen del mundo en Caminos de bosque*, p. 75.

<sup>158</sup> Heidegger, Martin, *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, p. 219.

Tal uniformidad es apreciable en la forma en la que se deja ver el monopolio de la técnica en todo lo ente.

Lo peligroso en esto es que a la cosa se le niega la posibilidad de ser cosa. Las cosas entonces pasan a ser objetos, no meramente aparatos técnicos, sino objetos que son susceptibles de ser manipulados de múltiples formas posibles por el ser humano, estableciendo con ellos una relación incluso científicista, Peter Trawny aborda tal situación del siguiente modo: “Al «objeto» y al «fondo disponible» se le atribuyen otras propiedades. Al «objeto» le corresponde siempre un «mero representar». Según esto, lo «representado» ante todo es simplemente el «objeto», que ha de ser siempre «objeto» de un «sujeto».”<sup>159</sup> El ser humano entonces deja de serlo para auto-emplazarse como sujeto. Desde la técnica, sin embargo, no se ve el establecer al ser humano como sujeto de un modo negativo.

Para seguir entendiendo al mundo como imagen este proceso es totalmente necesario, incluso, asegura Jorge Acevedo, al hacer esto pareciese que la técnica confiere, no sin cierta condescendencia, un aura de superioridad al ser humano poniéndolo en la perspectiva de sujeto:

*Pero, se dirá, en esta concepción de lo que somos nosotros mismos se reconoce la superioridad del hombre respecto de los demás componentes de los dispositivos tecnológicos. Efectivamente; mas, al mismo tiempo, en ella ya se ha rebajado tácitamente la esencia del hombre al nivel de los constantes , los stocks, las reservas, los fondos, al nivel del ente que está listo para su consumo y explotación a ultranza con el mínimo gasto.*<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> Trawny, Peter, Op. Cit., p. 99.

<sup>160</sup> Acevedo, Jorge. *Ética originaria; Heidegger y la psiquiatría*. Revista Observaciones Filosóficas. 2006. Revisado 19/05/2020 <https://www.observacionesfilosoficas.net/n2rof2006.html>.

Queda de manifiesto entonces cómo es que el ser humano debe necesariamente ser sujeto, como una especie de operador de la técnica para el dominio de lo ente. Heidegger observa incluso analogías entre las concepciones técnicas de ser humano y mundo que son homologables a imagen y sujeto: “Que el mundo se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por el que el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente.”<sup>161</sup> Esto también quiere decir que, como se había aseverado antes, el ser humano se alinea dentro del mundo como imagen. Irónico es que aún así trate de tomar distancia respecto al mundo como objeto, situándose él como sujeto en un pedestal de superioridad.

Entonces el sujeto se ve superior a los objetos que hay con una incondicional disponibilidad en el mundo, dicho enaltecimiento con respecto a su contexto, circunstancias y ,claro, objetos, ayuda al proceso de imposición que él hace de sí mismo. Tal imposición es bien aceptada e incluso defendida y cultivada en las sociedades actuales en las que el sujeto es *para* el trabajo, éste entendido no como un hacer cotidiano que construye y fundamenta su existencialidad, sino como deber con respecto a la época y al mundo técnicos. Ante esto, el pensador de Friburgo sostendrá que: “El hombre dispone por sí mismo el modo en que debe situarse respecto a lo ente como lo objetivo. Comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad.”<sup>162</sup> Es así que el ser humano no aprovecha la técnica para sí mismo, sino que la técnica aprovecha las capacidades de éste como sujeto y dispone de ellas en una serie de cometidos que limitan su natural ser-en-el-mundo.

Así pues, dependiendo del rendimiento de cada ser humano, éste es insertado en una industria idónea para él como sujeto de trabajo: en el comercio, en la fábrica, como artesano incluso, todo dentro del entramado técnico, de tal suerte que únicamente a partir de ahí el sujeto adquiere identidad y singularidad según el rol que desempeñe, es decir, el ser humano deja de serlo, deja de ser su posibilidad o *Dasein* y es entendido

---

<sup>161</sup> Heidegger, Martin, *La época de la imagen del mundo en Caminos de bosque*, p. 76.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 75.

solo como sujeto que trabaja: comerciante, obrero, técnico en computación, etcétera. En otras palabras, en esta época sólo se es en la técnica. Sobre esto, Jorge Acevedo asegura que: “En los días que corren el ser humano se comprende a sí mismo y se trata a sí mismo como el ser vivo que trabaja (das arbeitende Lebewesen), como el animal o bestia del trabajo (das arbeitende Tier), como material humano (Menschenmaterial)”<sup>163</sup> Y el peligro estriba precisamente en entenderse como eso, como un ente de trabajo que agota sus posibilidades en dar al mundo técnico lo que se es.

No conforme con abarcar el mundo y objetivarlo como producción, negar la cosa y reemplazarla por objetos a disposición, la técnica moderna transmuta al ser humano en sujeto, en recurso también. Los empleados se ven como “activos” para una empresa en la que existe materia prima, material de trabajo y material humano. De cualquier modo, este engranaje técnico se encarga de asegurarse que al ser humano no sólo no le importe ser esta “bestia del trabajo”, sino que logra que él se vanaglorie de serlo. Jorge Acevedo argumenta sobre esto que: “La “mentalidad” tecnológica predominante en nuestra época concibe y trata a los mismos hombres como simple mano de obra o cerebro de obra, es decir, como recursos humanos o material humano.”<sup>164</sup> Y uno de los postulados clave en esta aseveración recae en la mención de la “mentalidad” de la técnica, pues pareciese que nada es susceptible de ser pensado fuera de ella. El ser humano de la técnica se vanagloria de ser ese “cerebro de obra” de ella, está capacitado para entenderse así e incluso parece buscar dicha imposición con avidez.

La auto-imposición del ser humano de sí mismo como ente de y para el trabajo redirige toda forma de concepción previa de las capacidades humanas, el ser humano de la técnica lo es en función de su encuadre dentro de ella, es así que tal visión conduce a una percepción histórica nueva con respecto a este ente, un modo de

---

<sup>163</sup> Acevedo, Jorge. *Ética originaria; Heidegger y la psiquiatría*. Revista Observaciones Filosóficas. 2006. Revisado 19/05/2020 <https://www.observacionesfilosoficas.net/n2rof2006.html>.

<sup>164</sup> Acevedo, Jorge. *Nuestra época: una era técnica en Ética e innovación tecnológica*, p. 27.

entenderse que empieza justamente a la par con las transformaciones industriales del mundo, el sujeto, en tanto tal, es factible de ser estudiado también objetivamente, Heidegger repara en ello desde *Ser y Tiempo*, advirtiendo sobre los problemas de la lógica y la antropología filosófica como formas de suplantar todo otro posible acercamiento ontológico, y de igual modo en *La época de la imagen del mundo*, el filósofo vuelve a advertir sobre estas cuestiones:

*Cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto, tanto mas subjetivamente o, lo que es lo mismo, imperiosamente, se alzará el subjectum y de modo tanto más incontenible se transformará la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una teoría del hombre, en una antropología.<sup>165</sup>*

Cómo conduce la visión técnica el destino del ser humano no deja de llamar la atención. La percepción sujeto-objeto implantada en la época técnica también guía al ser humano a hacerse a sí mismo objeto de análisis a partir de entender al mundo como imagen, puesto que entonces, él mismo es imagen también. Los estudios iniciados sobre el ser humano desde la antropología no habrán sido los únicos, la historia de la filosofía, como metafísica, encontraría culminación en la época técnica una vez que en dicha historia penetre la idea del ser humano como sujeto, “Por eso, el humanismo en sentido histórico estricto, no es más que una antropología estético-moral. [...] Este nombre designa aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre.”<sup>166</sup> Sostiene Heidegger. Es por esto que la mención sobre un estudio de lo humano no se refiere a una disciplina científica, sino a la visión general del mundo en tanto disponibilidad.

---

<sup>165</sup> Heidegger, Martin, *La época de la imagen del mundo en Caminos de bosque*, p. 76.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 76.

De tal modo es innegable cómo la imposición del mundo en tanto imagen toca también a la filosofía, estableciendo parámetros sobre los estudios que tendrán que hacerse. Ya en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger dejará ver esta concepción sobre tal término también como lo desencadenante de la metafísica, de la tradición filosófica, ya que dicho humanismo estaría empapado de la noción del hombre como sujeto amo de lo ente en tanto objeto, incluso como medida de lo ente. Jorge Acevedo argumenta al respecto que: “En este sentido, Heidegger no concuerda con los humanismos habidos hasta ahora que, paradójicamente, ponen al hombre como centro de lo que hay e instancia decisiva dentro de ello y, al mismo tiempo, no alcanzan a pensar al hombre a la altura de su dignidad”<sup>167</sup>. La dignidad del ser humano, por tanto, no estribaría en la superioridad con respecto al mundo, todo lo contrario, el ser humano toma dignidad estando a la par del mundo. Es también esta la razón por la cual la cosa para Heidegger es tan importante, pues al “cosificar la cosa” no se le quita dignidad sino que se le eleva a una adecuada dimensión ontológica. Mucho del desacuerdo entre el pensamiento heideggeriano y la técnica moderna se centrará en esta cuestión, el equiparar, por un lado, al ser humano con la tierra y la cosa para así poder regresar a la visión del mundo como cuaternidad; y por otro lado entenderlo a él como dueño de lo ente en tanto producción, lo que significará pretender la figura de un mundo externo al sujeto pensante que es capaz de asirlo, poseerlo y estudiarlo siempre desde sus propias capacidades y parámetros, es decir, desde su medida.

Desde tal medida es que puede justificarse la intromisión técnica no sólo en el pensamiento para replantear la historia de la filosofía a partir de nuevas concepciones antropológicas, sino que dicha forma de entender la antropología es también la responsable de comprender que el mal entendido “mundo exterior” es un consumible sin más, la explotación desmedida de la naturaleza, de la que se habló en apartados anteriores, queda justificada con esta visión. Y no solo eso, apunta Acevedo que: “Tan peligroso como todo eso, y aún más, es la reducción de las personas a material humano, [...] y la paulatina marginación de los modos de pensar que no se inscriben

---

<sup>167</sup> Acevedo, Jorge. *Nuestra época: una era técnica en Ética e innovación tecnológica*, p. 26.

dentro del rígido marco del pensamiento calculante o técnico.”<sup>168</sup> Es este entonces otro de los peligros reales de la técnica, la imposición también de un pensamiento monopolizante, la técnica no da opción a otros modos de ser o de pensar, el pensamiento técnico calculante es el que impera en esta época.

Muchos de los problemas surgidos en la época técnica también obedecen al hecho de que únicamente se concibe un solo pensamiento como el adecuado y el más *veraz*, además de ser el pensamiento impuesto que llega a establecerse en lo habitual, y desde el cual el devenir del mundo tiene que poder entenderse, además de ser el único encomiable e incluso venerable. Jorge Acevedo asegura que el pensar meditativo, al ser velado por el pensar calculante, no alcanza a redondear una forma general de entender el sentido del mundo, el pensar meditativo tiene como dirección el sentido del ser: “De esta suerte, el pensar que discurre tras el sentido de todo acontecer –el pensar meditativo– es puesto en un lugar periférico desde el que no puede cumplir cabalmente su misión: evitar el velamiento del sentido y, por tanto, el absurdo (el pensamiento computante o técnico no alcanza, pues, a ser complementado con suficiencia).”<sup>169</sup> Para Heidegger el pensar meditativo cae cada vez más en peligro pues la uniformidad también del pensamiento que vuelve todo a favor del cálculo, gana terreno por sobre las cuestiones más dignas a ser pensadas. Es así que la época técnica también trae consigo la prevalencia del pensamiento calculador como único modo de acceso al mundo. Ahora bien, si el pensamiento calculador, en efecto, piensa ¿qué problema habría en esto?

El pensar meditativo, aquél que tiene como dirección interrogar por el sentido del ser, históricamente ha sido ocultado llegando al llamado *olvido del ser*. Para Heidegger esto supone una generalización de la historia e la filosofía más bien como metafísica ancestral, y para él, tanto la metafísica como la técnica tienen como propósito el desvelamiento de lo ente en su totalidad, acaso con propósitos distintos o no. Por tal motivo, Arturo Leyte afirma que:

---

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 29.

*Esta determinación metafísica de la técnica excluye, según Heidegger, dos representaciones banales: a) que la técnica sea una mera aplicación de la teoría, pues la intervención técnica precede incluso al conocimiento (se piensa, en primer lugar, con las manos); b) que la técnica sea un instrumento del sujeto para conseguir algo, cuando ocurre más bien a la inversa: es la técnica (su procedimiento, su método) el punto de partida para instrumentalizar todo, incluido al hombre, que solo puede proceder según ella.*

170

Entonces es evidente que el pensamiento calculante en primer lugar antecede incluso al científico, también explica Leyte que dicho pensamiento no se plantea a sí mismo con un instrumento que pueda ser usado por el ser humano, sino que a partir de la técnica es como el ser humano, en cambio, tendrá que entenderse a sí mismo. Por último, llama especialmente la atención el hecho de que el ser humano únicamente puede proceder según los parámetros de la técnica. Eso sería, evidentemente, la culminación de este tipo de pensamiento, ya que no basta solo con plantear al ser humano como la figura única desde la cual el mundo puede tener sentido como objeto, sino que además el único modo válido de actuar para poder lograr esto, es precisamente a través del pensamiento calculante. Para Jorge Acevedo “El pensar que impera en nuestra época es el computante o calculante (*rechnendes Denken*), que pretende erigirse como el único modo de pensar digno de ser tomado en serio, desplazando a todos los demás; en especial, al pensar meditativo.”<sup>171</sup> No quiere esto decir que el pensar meditativo esté en contra del supuesto *progreso* del pensamiento técnico, más bien habría que entender que el pensamiento meditativo tendrá la facultad de cuestionar, no ya determinado progreso, sino la idea misma de lo que signifique progreso, tecnología o avance, sin embargo se llega hoy a una instancia en la que la técnica monopoliza el pensamiento, relegando a toda otra forma de pensar a los

---

<sup>170</sup> Leyte, Arturo, *Heidegger: el fracaso del ser*, p. 100.

<sup>171</sup> Acevedo, Jorge, *Nuestra época: una era técnica en Ética e innovación tecnológica*, p. 30.



extrarradios de lo digno a prestársele atención, el pensamiento meditativo se aproxima a un destierro siempre que no se encuadre en la practicidad que supone el desvelar y obtener del mundo sus materias primas comerciables, objetivándolo como conquistable y disponible en su totalidad.

Por tanto, parecía en el tiempo de Heidegger que la época técnica significaría un inminente peligro en ciernes, hoy, sin embargo, parece que se vive ya en la llamada *noche del mundo*, y a primera vista parece un fenómeno irreversible e irremediable, dada además aquella condición en la que todo conocer que no se encuadre en lo técnico es inaudible y debe ser ignorado. Heidegger argumenta además que ya ni siquiera el mismo ser humano es capaz de detener este avance:

*Ningún individuo, ningún grupo humano ni comisión, aunque sea de eminentes hombres de estado, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de directivos de la economía y la industria pueden ni frenar ni encauzar siquiera el proceso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época.*<sup>172</sup>

¿Será entonces que resulte imposible al ser humano apresar la técnica en sus manos? Si es él quien, de algún modo, la ha creado, ¿cómo es que ahora él no tiene poder ni control sobre el avance ni las repercusiones de la técnica? Acevedo sostiene que: “Aunque en su emergencia han cooperado los hombres, ni su aparición ni su despliegue están, sin más, bajo directrices humanas.”<sup>173</sup> Esto debido a la imposición o emplazamiento que el ser humano ha hecho consigo mismo. Hoy en día, él se ha puesto en disposición también de la técnica moderna, en una posición en la que queda desbordado ante ella, y su pensamiento meditativo queda relegado con tal de seguir

---

<sup>172</sup> Heidegger, Martin, *Serenidad* (Gelassenheit), p. 25.

<sup>173</sup> Acevedo, Jorge, *Nuestra época: una era técnica en Ética e innovación tecnológica*, p. 26.

siendo parte de la industria de la técnica. Martin Heidegger plantea que incluso existe una lucha entre esas dos formas de ver el mundo y que la técnica tiene la ventaja:

*Para esta lucha entre visiones del mundo y conforme al sentido de la lucha, el hombre pone en juego el poder ilimitado del cálculo, la planificación y la corrección de todas las cosas. La ciencia como investigación es una forma imprescindible de este instalarse a sí mismo en el mundo, es una de las vías por las que la Edad Moderna corre en dirección al cumplimiento de su esencia a una velocidad insospechada por los implicados en ella.<sup>174</sup>*

Pareciese entonces que no cabrían los esfuerzos de un pensar meditativo en una época en la que precisamente es lo que ayudaría a arrojar luz sobre las mismas circunstancias que rodean al ser humano. Es necesaria entonces una vuelta a asumir una ética originaria que atienda a una coimplicación con el mundo en lugar de una visión del mismo en tanto imagen. De no ser así, la técnica amenaza con una permanencia sin precedentes en la historia de la humanidad.

---

<sup>174</sup> Heidegger, Martin, *La época de la imagen del mundo en Caminos de bosque*, p. 77.

### Capítulo III

#### Aproximaciones desde una ética originaria hacia la técnica moderna.

Si, como asevera Aranguren “Casi en cada página heideggeriana encontramos un concepto ético convertido en categoría ontológica.”<sup>175</sup> Y se ha establecido a partir de esto un carácter ético a la vez que ontológico en el ser humano, puede aseverarse entonces que el habitar de éste se encuentra también en el co-estar, es decir, en habitar el mundo con los otros, ontológicamente, a partir del diálogo y de la cercanía, por tanto podría decirse que el ser humano es des-alejador. Si esta es una característica ontológica de él, habría que preguntarse si la técnica moderna ayuda a confirmarla, es innegable que gran parte del contacto que tiene el ser humano con ella, en los días que corren, se basa en sus medios de comunicación. Cómo ellos han moldeado, desde mediados del siglo pasado, parte del acercamiento del ser humano al mundo, tendrá que ser tema a tratar en este capítulo. Así, desde la radio y la televisión hasta los masivos medios de comunicación de la era digital serán analizados con vistas a comprender si ellos cumplen su función de acercar y conectar a las personas, o si, por el contrario, consiguen alejarlas cada vez más.

En ese intrincado esquema que es hoy internet surgen las redes sociales como paradigma de la comunicación en estos días, cuáles son algunos de sus efectos, cómo se usan y quién las usa para propósitos nada claros, además de los peligros cada vez más fácticos que entrañan, será menester en apartados siguientes.

De este modo, tanto el internet como el aparato técnico moderno, han suscitado el debate en torno a su neutralidad. Se atenderá a varias voces que argumentan a favor y en contra de dicha neutralidad y se revisará concretamente si ella puede ser hallada también en las redes sociales o si acaso se tendrá que regresar a una visión más originaria acerca de cómo acercarse a las cosas desde una actitud de *serenidad*.

---

<sup>175</sup> López Aranguren, José Luis, Op. Cit., p. 114.

### III.I. El cohabitar, la cercanía y el carácter de des-alejador del ser humano.

Cómo el estar-en-el-mundo puede plantearse en una época en la que la técnica moderna lo inunda todo es crucial para vislumbrar una ética originaria que buscarse ser planteada en estos días. Se ha explicado antes cómo este estar-en-el-mundo se fundamenta también en un cohabitar, en entender que la coimplicación del ser humano con el mundo es indisoluble y que, aún así, debe ser cuidada en un sentido ontológico. Es así que elementos como el diálogo y la cercanía no solo tendrán que ser expuestos, sino también contrastados con los medios de los que la técnica moderna dispone para su desarrollo y autoafirmación. Si es que estos medios, pensados para acercar, en realidad alejan a los seres humanos unos de otros, tendrá que ser tematizado, así como el natural carácter de des-alejador del Dasein humano. Si se es en el diálogo, si en la cercanía se es uno con el otro, resultará determinante saber si medios de comunicación modernos, como el internet, permiten, posibilitan o impiden el advenimiento de la esencia del ser humano en el cohabitar propio en tanto carácter fundamental de él mismo.

Así pues, para este subtema será importante la visión de un importante crítico de la sociedad actual como Zygmunt Bauman, cómo comprende él el sentido de comunidad será el punto de partida para establecer una visión general sobre el estado de la sociedad actual con respecto a la técnica moderna. Así pues, sobre este tema, Bauman apunta que: “Una “comunidad” es, en esta época, la última reliquia de las antiguas utopías de la buena sociedad; denota lo que ha quedado del sueño de una vida mejor compartida con mejores vecinos y que sigue mejores reglas de cohabitación [...] No es raro que la comunidad se haya convertido en uno de los puntos fuertes para asegurar una venta.”<sup>176</sup> Con esto, Bauman denota la pobreza de las relaciones humanas a día de hoy. El cómo acercarse queda incluso de lado cuando ni siquiera hay un espacio cohabitable en el sentido en el que antes se ha explicado el co-estar como

---

<sup>176</sup> Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2004, p 100.

una forma de ser-en-el-mundo. Tanto es así, que ese espacio ve como un último oasis la comunidad, aunque no solo se le ve como un oasis presto a ser cohabitado, sino para ser explotado comercialmente. La comunidad entonces, para Bauman, tendrá que ver no solo con el espacio físico en el que vivir, sino más puntualmente, con la relación entre personas que en ella pueden acercarse y cómo establecen unas con otras lazos que permiten un común habitar. Sin embargo en las sociedades actuales ¿dónde quedan esos espacios no físicos para habitar? ¿Se han suplantado por otro tipo de espacios? Sin duda serían, entonces, espacios en los que los encuentros quedan supeditados a la normatividad cívica establecida que propicia dichos espacios para ser aglutinados no por una comunidad sino por extraños entre sí.

Para Bauman, las sociedades actuales tienen muy difícil el acercamiento con los extraños a quienes, lastimosamente, se entiende hoy día como una otredad indeseable: “En el encuentro entre extraños no se retoma el punto en el que quedó el último encuentro, ni se recuentan las pruebas y tribulaciones o las alegrías del ínterin, ni hay recuerdos comunes: no hay nada en qué basarse ni qué seguir en el curso del encuentro presente. El encuentro entre extraños es *un acontecimiento sin pasado*.”<sup>177</sup> También hay que apuntar que dicho encuentro tampoco tendrá un futuro. Es así que el extraño asume también ese papel para sí mismo. El otro y *yo mismo* somos extraños y nos identificamos como tales. Un encuentro entre extraños no es casualidad, es una inducción del espacio público diseñado para congregar extraños con limitantes de por medio que guíen su conducta. En la época actual no basta sólo con recluir al individuo de la técnica en su casa, sino que incluso los espacios públicos son inadecuados para propiciar que los encuentros entre extraños no sólo no tengan un pasado, como diría Bauman, sino que tampoco tengan un futuro. Ahora bien, es cierto que una plaza pública, la calle o eventos pensados expresamente como encuentros siguen sirviendo al propósito de des-alejar a los seres humanos, sin embargo, ¿a qué se refiere Bauman entonces con aquellos espacios públicos que limitan los encuentros? Tendrán que ver, como casi en todo lo conquistado por la era técnica, con una finalidad monetaria.

---

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 103.

Por lo general los espacios públicos que coartan el cohabitar humano, terminan siendo espacios de consumo. Dice Bauman que “Esos espacios instan a la acción, no a la intención. El hecho de compartir el espacio físico con otros actores abocados a una actividad semejante añade importancia a la acción, le da el sello de la “aprobación numérica” y de ese modo corrobora su sentido, lo justifica sin necesidad de mayor argumentación.”<sup>178</sup> En una época en la que incluso la misma calle se vuelve objeto de espacio de consumo es difícil el des-alejamiento de los seres humanos entre sí, pues el mero hecho de salir a buscar aquello que comprar señala el límite para los demás e incluso para uno mismo, un límite que no debe cruzarse pues el encuentro con el otro pareciese penado. Si la calle misma ofrece ser espacio de consumo ¿qué le espera al cohabitar humano en esta época?

No sólo se ha llegado a entender el espacio físico como una extensión del aislamiento público destinado al consumo, sino que incluso, para Enric Puig Punyet: “En tanto que el espacio público se ha vuelto un espacio de consumo y no se puede o no se desea consumir como antes se hacía, la gente se queda en casa, consumiendo lo que fuera de casa no se le ofrece: productos aparentemente gratuitos, suministrados a través de la televisión o internet.”<sup>179</sup> De tal modo que irrumpe el medio dominante de este tiempo, el internet, como una vía más de reclusión. Puig entiende que esos productos “aparentemente gratuitos” son, por un lado, los programas de televisión, y por otro, los sitios en internet que ofrecen entretenimiento o servicios, así, esa gratuidad es solo aparente toda vez que el producto, como se verá en adelante al hablar de redes sociales, termina siendo el mismo supuesto consumidor.

De tal modo que, para Bauman, el consumir se vuelve una actividad en la que el consumidor se encierra a sí mismo. “La tarea es consumir, y el consumo es un pasatiempo absoluto e irremisiblemente *individual*, una cadena de sensaciones que

---

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>179</sup> Puig Punyet, Enric, *La gran adicción*, Arpa Editores, Barcelona, 2017, p. 238.

sólo puede ser experimentada —vivida— subjetivamente.”<sup>180</sup> En estos espacios diseñados para consumir y no para encontrarse se da el pretexto perfecto para el desapego con los demás. *El otro* tiene o adolece de algo, razón por la que uno buscará alejarse de él (aunque no físicamente), y la época técnica ha propuesto que el consumismo sea la razón para mezclarse con los demás y aún así no acercarse a ellos.

Antes se explicó cómo el ser humano de la técnica se entiende a sí mismo como imagen al igual que el mundo y entonces se individualiza, se entiende como sujeto, así pues, desde Bauman puede verse cómo esta individualización se convierte en un tremendo egoísmo que imposibilita el acercarse, algo que debió antes ser natural y forma cotidiana de ser-con-los-otros, hoy es un objeto a evitar y, de esta manera:

*Los encuentros, inevitables en un espacio atestado, interfieren con el propósito. Deben ser breves y superficiales: ni más prolongados ni más profundos de lo que puedan transgredir esta regla —contra toda clase de intrusos, entrometidos y molestos que podrían interferir con el espléndido aislamiento del consumidor en su salida de compras—.*<sup>181</sup>

Con esto, Bauman retrata fielmente la visión de *los otros* que se tiene en esta época marcada por la técnica: son intrusos, son molestos e interfieren con los propósitos individualistas que el sujeto busca saciar. En esta época *el otro* es un indeseable obstáculo. Peor aún: la llamada por Heidegger “técnica planetaria”, que hoy puede entenderse también como globalización, refleja exponencialmente esta visión, una en la que el sujeto pasa a ser una sociedad o un país, y el otro, pasa a ser una múltiple otredad incomprensible e igualmente indeseable.

---

<sup>180</sup> Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*, p. 105.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 105.

Llegados a este punto ¿Puede pensarse en que aún es tiempo de ver con algo de esperanza la vuelta del acercamiento entre seres humanos? Sin duda, si tal esperanza existe, tendrá que vislumbrarse dentro de lo que Heidegger llamó *cercanía*, Josep Esquirol también piensa que, además, la familiaridad jugará un papel importante en la recuperación de un espacio originario a habitar:

*Y de ahí que la noción de familiaridad sea una buena manera de entender el espacio originario: la lámpara de mi estudio, que utilizo para leer y para escribir, es «a la mano» y tiene el carácter de la cercanía, no porque la tenga a veinte o treinta centímetros de distancia, sino porque me es familiar en tanto que útil. Lo que significa que la espacialidad se construye sobre la cercanía.*<sup>182</sup>

De este modo Josep Esquirol plantea, a partir de Heidegger, una manera de entender un cierto *espacio originario*, mismo que no lo es en sentido físico, sino, una vez más, en sentido ontológico. Así pues, primeramente habrá que pensar tal espacio, por lo tanto, se tiene que empezar por aquello que sale al encuentro, lo *a la mano* [*Zuhandenheit*], esto cobra importancia aquí pues es aquello que me rodea, de lo cual puedo dar cuenta y además cobra significación a partir del sentido que le doy, aquello circundante es lo familiar, y además, sostiene Esquirol: “El Dasein es en la familiaridad del «curarse de»; familiaridad que puede explicarse también a partir de la noción de «des-alejamiento» (*Ent-fernung*). Desalejar no significa, aquí, nada relativo a la distancia, es decir, a la medida, sino más bien a un modo de relacionarse con lo que aparece.”<sup>183</sup> Esquirol traduce *Sorge* como curar, en el caso del Dasein, dice que éste es en la familiaridad del “curarse de”, que bien puede entenderse como que el Dasein habita en el cuidado de la familiaridad. Es decir, cuidar el mundo, lo circundante, lo que me rodea, es dejarlo ser. Entender que el otro Dasein o el animal o el mundo también

---

<sup>182</sup> Esquirol, Josep María, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, Barcelona, 2011, p. 45.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 45.



como naturaleza deben ser dejados a ser ellos mismos, es la clave para apreciar esta familiaridad como ámbito en el que el Dasein es con *lo otro*. Entonces, regresando a Bauman, puede pensarse que un cuidado de los otros, en los espacios consumistas enunciados por él, es imposible dado que precisamente éstos están ideados para negar la posibilidad de tal cuidado a partir de alejar unos de otros a los seres humanos.

Es difícil conciliar este alejamiento insistente desde la técnica toda vez que “El Dasein es esencialmente desalejador. De ahí que, hablando con cierto rigor, no es nunca el caso que dos cosas estén más o menos alejadas entre ellas. Sólo con respecto al Dasein algo es lejano, porque sólo al Dasein le es propio el acercar.”<sup>184</sup> Es entonces que al ser humano le es natural el acercarse a los otros, el des-alejamiento no consiste en una cuestión de espacio físico, la razón por la cual el Dasein es en la cercanía, consiste en el propio cohabitar el mundo. De este modo el ser humano naturalmente es des-alejador porque encuentra su estar en la familiaridad de *lo a la mano*, dicho de otra forma, no es que ópticamente el Dasein “haga suyo” el entorno sino que únicamente puede ser espacial y ontológicamente en tal entorno, propiamente el Dasein cuida de lo a la mano y esa es la forma en la que es con los otros y con las cosas mismas.

Para Josep Esquirol es también necesario revisar qué papel juega la soledad en este entramado de la cosa y el des-alejar, él sostiene que “Heidegger confiesa que lo que busca en las montañas es la soledad. En la gran ciudad es frecuente el aislamiento, pero no la soledad. Y sólo la soledad puede, en lugar de aislarnos, acercarnos a la esencia de las cosas.”<sup>185</sup> Cómo la cosa, por sí misma, determina también lo a la mano, aquella vecindad de lo ente, ha quedado explicado antes, es así que lo cercano al Dasein lo es también por el carácter des-alejador de éste. Para Esquirol en la soledad el ser humano se acerca a la esencia de la cosa pues es cuando más cercano se está a la cosa en la familiaridad del cuidado. La esencia del papel y la

---

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 48.

tinta se devela más originariamente en la familiaridad del cuidar de ellos mediante su uso, es así que también se es-con-la-cosa y la soledad propicia tal encuentro. Situación distinta es el aislamiento. Esquirol sostiene que en la misma ciudad se puede estar rodeado de personas y aún así estar aislado. Según lo estudiado desde Bauman esto es no solo usual sino normativo en las sociedades actuales en las que los sitios públicos van destinándose cada vez más al aislamiento individual aún en los espacios destinados a lo común, de tal modo que las ciudades han perdido su carácter ontológico de comunidades para devenir en aislamientos colectivos.

Por lo tanto la soledad y el aislamiento no tienen el mismo carácter ni el mismo sentido, “Que Heidegger diga cosas como que «todo mi trabajo está sostenido y guiado por estas montañas y sus campesinos» es claro que invita al contraste entre la naturaleza y el campo con la tecnificación y la ciudad, pero lo verdaderamente decisivo está en las condiciones del comprender y en el modo de ser propio del hombre.”<sup>186</sup> De este modo Esquirol invita a pensar las diferencias entre la vida aislada en multitud y la vida en una soledad des-alejante. El centro del debate no es el volver a una vida campesina alejada de las ciudades y negar todo acercamiento a la técnica moderna, sino, como bien lo apunta, lo decisivo se encuentra en el modo de ser propio del ser humano, el voltear la mirada nuevamente al cuidado del mundo como *Sorge*, y a repensar desde este contexto actual el cohabitar humano. El cómo se da el estar-en-el-mundo en la época técnica debe indicar hoy la dirección del pensamiento. Sin embargo, hay que repensar dicho ser-en-el-mundo en una época dictada, entre otras cosas, por los medios de comunicación.

### **III.II. Los medios de comunicación de la técnica moderna.**

Es decisivo el acercamiento a los medios en un análisis que quiere plantear el des-alejamiento ontológico propio del ser humano como un modo fundamental del co-

---

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 48.

estar de esta época. Es así que habrá que preguntar si los medios de comunicación propician tal des-alejamiento y si es esa su función y finalidad, sobre esto, Acevedo apuntará que:

*El contorno de los hombres de la época técnica está, obviamente, lleno de medios de comunicación social: aparatos de radio y de televisión, diarios y revistas ilustradas, cines y avisos publicitarios [...]. Su presencia inundante no parece casual. Configurarían uno de los caracteres de la era de la técnica moderna que, brevemente, llamamos con Heidegger información.<sup>187</sup>*

Lo que se entiende, en el contexto actual, como “información”, también procede del gran aparato de imposición [*Gestell*] en el que ha devenido la técnica moderna. Todo en tanto culminación de ella tiene también un carácter de peligro y amenaza en una dimensión ontológica. Así pues, la información contribuye también a la representación del mundo como imagen toda vez que *muestra*, este mostrar, sin embargo, no corresponde al mismo mostrar de la develación como *Aletheia*, más bien la información se fundamenta en aquellos medios de comunicación de la técnica moderna a partir de los cuales ésta se auto afirma estableciéndose como una necesidad nueva para el ser humano.

Es así que Acevedo se refiere a un pasaje en *Introducción a la metafísica* en el que Heidegger plantea diversos acontecimientos (un atentado en París o noticias desde Tokio, entre otros) que pueden ser transmitidos y vistos por televisión en instantes aunque ocurran en otro sitio del planeta:

*La televisión —con las gigantescas estructuras técnicas de todo tipo que hay tras ella —nos permite, a diario, vivenciar el tiempo y los sucesos del*

---

<sup>187</sup> Acevedo, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999, p 151.

*modo descrito por el filósofo. Pero ello, que puede entenderse como un gran avance en el ámbito de la comunicación social, no sólo deja intacto todo lo decisivo —el sentido del acontecer— sino que amenaza con perturbar y trastocar la temporalidad de la historia.<sup>188</sup>*

De este modo la televisión es uno de los medios masivos con mayor fuerza aún con la aparición del internet y, al igual que con cualquier otro medio, sería fútil hacer un juicio valorativo sobre ella desde el terreno moral e incluso desde dentro de una axiología de la técnica. Más bien, siguiendo a Acevedo, habrá que meditar sobre lo que implica el entregarse a aquél, y a todo otro medio, de modo inapelable, ya que, entre otras cosas, una transmisión de televisión, al tiempo que muestra *la imagen*, también oculta lo fundamental del acontecimiento transmitido, el simple estar-con se ve relegado y aunque, como se ha apuntado antes, es imposible argumentar que eso sea “malo”, sí que encarna el peligro de la desaparición del acontecimiento mismo e incluso del estar-con-los-otros que siempre planteará una cercanía, sobre esto, afirma Acevedo que:

*En la conferencia “La cosa” [...] llama la atención sobre lo desconcertante que resulta que el hombre, mediante aeronaves, radiodifusión, película y, sobre todo, el aparato de televisión, eliminando precipitadamente todas las distancias no alcanza ninguna cercanía. Y la cercanía [...] sería para Heidegger algo esencial en la constitución de un genuino habitar humano.<sup>189</sup>*

¿Cómo se podría estar-con-los-otros si no *estando*? Los medios de comunicación parecen acortar no sólo las distancias sino los tiempos. Lo que se entiende como un avance humano a partir de la técnica moderna tiene que ser puesto en cuestión. Lo que

---

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p p. 153-154.

acontece en un set de televisión, en un estadio o en un noticiero, no acerca al espectador realmente al suceso ni a las personas que de él participan o lo narran. No debe entenderse con esto que “está mal ver la televisión o las transmisiones por internet”, sino más bien la premisa reside en el llamamiento a no pretender que dichas transmisiones sean equivalentes o sustituyan plenamente al estar-con-los-otros en todo sentido.

Puede verse un programa de televisión, pero eso mismo excluye al espectador del estar con el presentador en el set, lo excluye también de presenciar el acontecer de un encuentro deportivo o de conocer los sucesos del mundo mediante el diálogo, todo recluido en un espacio común, no por compartido sino por indefinible y “Esta homogeneidad espacial, en la que, prácticamente, se han eliminado las lejanías y cercanías, suscita en el ser humano, sugiere Heidegger, una fuerte desazón y una perpleja angustia, de las que él, probablemente, no se dé clara cuenta.”<sup>190</sup> Se sabe por su hijo que Heidegger seguía por televisión, en la casa de su vecino, los juegos de la selección alemana de fútbol, y que extasiado por las actuaciones de los futbolistas celebraba sus éxitos. ¿Cómo puede esto conciliarse con la mencionada desazón y perpleja angustia, producto del acortamiento de las lejanías, enunciadas por él? La homogeneidad espacial que menciona Acevedo también arroja luz sobre lo usual que llega a ser la precomprensión de la ausencia del otro y del acontecer mismo, siempre desde la instalación del ser humano en la técnica moderna. Si se pudiera cuestionar a Heidegger sobre su predilección al ver un partido de fútbol, resultaría evidente que preferiría verlo en el estadio y no por televisión, sin embargo la desazón no llegaría por esto, sino por el hecho de saberse, no ya en una lejanía, sino en la ausencia misma. En este sentido, la desazón no llega por echar en falta el aula durante una sesión de clases virtuales, sino por la ausencia de los otros, es decir, por el no poder estar-con, que es fundamento del habitar humano.

---

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 154.

Esta cercanía, más ontológica que física, tendrá que entenderse como fundamento del cohabitar, sin embargo se tiene también que cuestionar cómo los medios de comunicación afectan o benefician a dicho acercamiento, Acevedo piensa que incluso ellos pueden reemplazarlo: “Todo aquello que tendría que sernos cercano —para tener, así, la posibilidad de habitar auténticamente— ha sido desplazado y reemplazado por los mundos que nos presentan los medios de comunicación social.”<sup>191</sup> El peligro reside, en este caso, en el reemplazamiento, nunca mejor dicho. Si la técnica moderna emplaza, es decir, impone un lugar al mundo y al ser humano mismo, también re-emplaza a las determinaciones ontológicas de éstos. La cercanía que es el modo en el que poder estar-con-los-otros, se ve reemplazada, puesta en otro sitio, desplazada, para hacer un acercamiento técnico artificial. La practicidad de los medios de comunicación es innegable, por ejemplo, en situaciones de confinamiento es inestimable la ayuda que brinda la técnica en pos de completar un ciclo escolar, sin embargo no deberá esto entenderse como la nueva, preferente y única forma de contacto entre personas. Dicho de otro modo, el peligro no reside en una videoconferencia, sino en eliminar el acercarse a los otros y estar-con ellos para suplantarlos por videoconferencias.

Por tanto el ser humano corre el peligro de establecer más contacto, que no cercanía, con los aparatos técnicos, es así que Esquirol cuestiona: “¿Lo que hoy aparece en la pantalla del televisor está cerca o lejos? Pues ni una cosa ni otra. En cambio, el cielo estrellado de una noche serena contemplado desde el pequeño claro junto a la cabaña está, a la vez, cerca y lejos.”<sup>192</sup> Esta pregunta es muy puntual y devela la acción incluso ocultante y alejante de un medio tan común y usual. El espectador de televisión puede entender que lo que aparece, se transmite y observa en el aparato le es tan íntimo y cercano, sin embargo tal intimidad y cercanía son sólo ilusorias, lo que aparece en la pantalla no tiene las cualidades de acercar o alejar, ni de des-alejar, al ser humano de ese evento, lo que se muestra en la pantalla termina siendo neutral toda vez que la cercanía se da en el co-estar. En este sentido el cielo

---

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>192</sup> Esquirol, Josep María, *Op. Cit.*, p. 48.

estrellado, en el ejemplo de Esquirol, está cerca y lejos, una vez más no por cuestión de distancia, sino por una cuestión ontológica; el ser humano es en la correlación del cielo (y lo que se muestra en él) y la tierra (y lo que en ella habita). Las estrellas son parte de esa cuaterna [*Geviert*], des-alejan del ser humano el sentido en el que se da su ser-en-el-mundo.

Esta propuesta heideggeriana de comprender el mundo a partir de la coimplicación ontológica de sus elementos parecería la más propia, sin embargo, por contraposición a esto hay una corriente que acepta y abraza a la técnica moderna como el subsecuente devenir del destino de la humanidad. Desde Hans Jonas se ha explicado cómo el ser humano se entiende a sí mismo dentro del aparato técnico e incluso se abandona a sí mismo a este devenir.

Parte de este abandono puede verse fehacientemente en la forma en la que, desde la misma técnica moderna, se observan los medios de comunicación, autores como Marshal McLuhan describen esa visión desde la usual inmersión en la industria de los medios, así, en su texto *Comprender los medios de comunicación*, este autor plantea una visión incluso alarmante sobre la clasificación y contenido de los medios más comunes, para él tal clasificación responde a un factor clave, si el medio dota de información sensorial en abundancia, será un medio caliente; en cambio, si el medio, incluso el lenguaje mismo como ejemplo, no observa tal cantidad de información sensorial, será un medio frío.

Por lo tanto, la valoración “frío” o “caliente” únicamente se referirá a una evaluación de la cantidad de información que el medio es capaz de transmitir, sin que esto implique una valoración del contenido. Es así que, para este autor: “Hay un principio básico que distingue un medio caliente como la radio, de otro frío como el teléfono; o un medio caliente como la película de cine de otro frío como la televisión. El medio caliente es aquel que extiende, en «alta definición», un único sentido. La alta

definición es una manera de ser, rebosante de información.”<sup>193</sup> La distinción que McLuhan hace sobre los medios de comunicación puede reducirse a aquellos que se perciben en «alta definición», como calientes; y a los que no tienen esta cualidad, como fríos. Llega a ser preocupante cómo se toma el factor “alta definición” como fundamental en la comunicación, a tal grado de darle la cualidad de *manera de ser*. Para McLuhan el alta definición es un modo de ser pues abunda en información, es decir, es decisiva la cantidad de información que un medio pueda dar en aras de calificarlo como caliente, categoría que implica ya una valoración por sí misma. Sin embargo, para el autor, dicha información no se referirá a ningún elemento de fondo ni de calidad en su elaboración, por el contrario, se comprenderá únicamente como información sensorial, por lo que “Una fotografía es, visualmente, de alta definición. La historieta es de «baja definición simplemente porque aporta muy poca información visual. El teléfono es un medio frío, o de baja definición, porque el oído sólo recibe una pequeña cantidad de información.”<sup>194</sup> El autor sostiene, por tanto, que la cantidad de información sensorial en un medio de comunicación determina si es o no de alta definición, y esto a su vez determina si cualitativamente es caliente o frío. Dicho esto no es difícil entender que, para quienes comparten la visión de McLuhan, la “televisión de calidad” no lo es en función de su contenido sino de su riqueza visual y auditiva. Ahora bien, con respecto a la visión que tiene sobre el teléfono, él indica que es un medio frío pues la cantidad de información es baja.

Esta valoración, al igual que, por ejemplo, la que en su momento hará Gadamer, deja una crítica al aparato mismo, sin embargo, ambas críticas lo abordan desde perspectivas muy distintas, el filósofo alemán sostiene: “He dicho que la conversación telefónica es una especie de negativo fotográfico. Porque la proximidad artificial creada por el hilo telefónico quiebra imperceptiblemente la esfera del tanteo y de la escucha que permite acercarse a las personas.”<sup>195</sup> Hans-Georg Gadamer apunta agudamente a

---

<sup>193</sup> McLuhan, Marshal. *Comprender los medios de comunicación*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 43.

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>195</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2015, p. 204.



esta llamada “proximidad artificial”, es decir, una cercanía que en realidad no lo es, que ha sido fabricada por la técnica con la finalidad de acortar distancias físicas, mas no ontológicas.

Queda en evidencia que para Gadamer el teléfono no sólo no acerca íntimamente al diálogo a los hablantes, sino que además impide el acercamiento mismo al negar la posibilidad del contacto estrecho entre ellos, una vez más, no se habla aquí de un contacto físico, Gadamer refiere a una esfera de tanteo y escucha misma en la que no es difícil ubicar a los hablantes en comunión, siendo unos con otros. Y aún más, él apunta sobre los telefonemas lo siguiente: “Toda llamada telefónica tiene algo de esa brutalidad del molestar y ser molestado, por mucho que el interlocutor asegure que le alegra mucho la llamada.”<sup>196</sup> Una llamada telefónica irrumpe, se quiera o no, en el hacer de las personas, incluso para bien, incluso una llamada con buenas noticias será esperada y recibida con zozobra, con el no saber qué esperar y con la falta del otro que se encuentra en la lejanía. Peor aún si la llamada proviene de alguien que ni siquiera es un conocido, la irrupción de la voz un extraño que solicita algo termina siempre de descentrar al receptor. Antes se señaló, desde Bauman, cómo el encuentro entre extraños, en la llamada por él sociedad líquida, está casi penado por las reglas de civilidad, entonces resulta peculiar cómo es que, aún así, la llamada telefónica de un extraño deba ser atendida, y más aún, casi siempre con fines comerciales. En esta época técnica el extraño no debe acercarse a mí para conversar pero sí puede telefonearme para intentar venderme algo o cobrarme algún servicio.

Es así que el habla, como la entenderá McLuhan, ha devenido en simple medio para la época técnica, y no sólo eso, sino también la ve como un medio frío: “El habla es un medio frío de baja definición por lo poco que da y por lo mucho que debe completar el oyente. Un medio caliente, en cambio, no deja que su público lo complete tanto. Así, pues, los medios calientes son bajos en participación, y los fríos, altos en

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 204.

participación o compleción por parte del público.”<sup>197</sup> Se ha visto en Gadamer qué tan decisivo es el diálogo, no como intercambio de mensajes con un emisor y un receptor, sino como el modo en el que los seres humanos son unos con otros. El diálogo es elemento fundamental del cohabitar humano, sin embargo, para McLuhan el intercambio de palabras se queda únicamente en la esfera del medio de comunicación frío pues no hay mucha información sensorial que el oyente obtenga del emisor. Esta visión mostrada por McLuhan no es sino la visión general de lo que los medios pretenden mostrar, su función no es, como se ha visto, la del des-alejamiento, sino la del asombro técnico, pues cualitativamente un medio caliente lo es sólo por su capacidad de mostrar una cantidad elevada de parafernalia técnica.

En este sentido, McLuhan únicamente hace una descripción de los medios en tanto cómo son entendidos por la técnica moderna, cómo su función y finalidad están preformadas de tal modo que, incluso sin quererlo de facto, desoyen la necesidad propia del ser humano de co-estar con el otro, y no solo eso, para Gadamer también el conocimiento escrito peligra ante los medios de comunicación modernos, su preocupación por el reemplazo e incluso la desaparición de la palabra escrita se deja ver cuando señala que “La técnica moderna de información, que quizá se encuentra en los inicios de su perfección técnica y, de creer a sus profetas, pronto arrumbará por inútiles el libro y el periódico y tanto más la auténtica enseñanza que irradia de los encuentros humanos.”<sup>198</sup> No es solo que Gadamer, ya desde la segunda mitad del siglo pasado, temiera por el reemplazo de los libros y periódicos por libros digitales y prensa en línea, que es parte de la industria en la que hoy se mueve la palabra escrita, sino que ve el peligro de que éstos sean entendidos como inútiles, es decir, Gadamer advierte que el saber y el diálogo escrito no solo serán reemplazados sino menoscabados al punto de ser considerados una inutilidad, de allí se seguiría con los encuentros humanos mismos. Es necesario recordar que parte del peligro de la técnica moderna consiste en asimilarla como lo usual, que reemplazar el estar-con-los-otros con medios técnicos es uno de los mayores riesgos que se corren actualmente, el

---

<sup>197</sup> McLuhan, Marshal. Op. Cit., p p. 43-44.

<sup>198</sup> Gadamer, Hans-Georg, Op. Cit., p. 204.

medio de comunicación moderno no mira si esto sucede o no, simplemente actúa y distancia mucho más de lo que des-aleja.

Zygmunt Bauman entiende dichas preocupaciones gadamerianas, para el sociólogo polaco uno de los pilares de toda esperanza en volver a un cohabitar originario debe fundamentarse en el diálogo, así lo expresa: "El futuro de nuestra cohabitación en la vida moderna se basa en el desarrollo del arte del diálogo. El diálogo implica una intención real de comprendernos mutuamente para vivir juntos en paz, aun gracias a nuestras diferencias y no a pesar de ellas."<sup>199</sup> Bauman es especialmente puntual en la afirmación de que el futuro del cohabitar humano se funda en el diálogo. Esto quiere decir que, mientras en el diálogo no se sea con los demás, se pondrá en peligro el mismo estar-en-el-mundo. La desaparición del encuentro y el diálogo, del natural discrepar, coincidir y poner en juego el ser de uno mismo en la palabra puede hacerse cada vez más patente mientras la suplantación de este fundamento ontológico propio del ser humano va cada día completándose más en las redes sociales y la vida online en general. Antes se ha dicho que, en efecto, un mensaje virtual puede ahorrar problemas y salvar inconvenientes, sin embargo tratar de establecer todo diálogo desde medios digitales, si bien ayuda a la comunicación, también coarta la intención de estar unos con los otros.

### **III.III. Reflexiones sobre el estar-en-el-mundo en la época del internet y las redes sociales.**

Se han mencionado otros medios masivos de comunicación que fueron analizados por filósofos del siglo pasado ya como un aviso, un anuncio de lo que pasaría con la técnica moderna en los días que vendrían, tales días han llegado y la televisión, el periódico o la radio poco a poco van quedando obsoletos al lado del

---

<sup>199</sup> Bauman, Zygmunt. "Vivimos en dos mundos paralelos: el online y el offline." Clarín 14 de octubre de 2020: -. Revisado. 2 de octubre de 2020 [https://www.clarin.com/edicion-impresa/Vivimos-paralelos-diferentes-online-offline\\_0\\_BynrFtoqwXI.html](https://www.clarin.com/edicion-impresa/Vivimos-paralelos-diferentes-online-offline_0_BynrFtoqwXI.html)

internet. Es así que Para Enric Puig “Internet se ha vuelto omnipresente, en todos los sentidos posibles. Espacialmente porque está activo siempre y en todas partes. Temporalmente, porque no desconecta nunca.”<sup>200</sup> Pocas cosas han podido ser nombradas, a lo largo de la historia, como omnipresentes. Esta cualidad asignada al internet por parte de Enric Puig no es nada descabellada. pues es fundamental para el despliegue técnico actual, sus alcances, repercusiones y peligros quedan grandes a casi cualquier investigación, por lo que, en lo que refiere a esta en particular, solo me concentraré en tematizar el internet como un medio de comunicación que a su vez engloba otros muchos en sí mismo, y cómo sus características pueden, o no, afectar ontológicamente el estar-en-el-mundo del ser humano.

De entrada, Zygmunt Bauman ya ve en el internet una partición de la vida, para él el ser humano de la época técnica vive en dos mundos:

*Hoy vivimos simultáneamente en dos mundos paralelos y diferentes. Uno, creado por la tecnología online, nos permite transcurrir horas frente a una pantalla. Por otro lado tenemos una vida normal. La otra mitad del día consciente la pasamos en el mundo que, en oposición al mundo online, llamo offline. Según las últimas investigaciones estadísticas, en promedio, cada uno de nosotros pasa siete horas y media delante de la pantalla.<sup>201</sup>*

En esta entrevista a Bauman queda de manifiesta la normalidad del día de hoy, el internet se ha vuelto una segunda estancia para el ser humano, estancia que, dicho sea de paso, no es por sí misma un habitáculo ni una morada en sentido ontológico. La posibilidad de estar en la publicidad óptica, llamada *caída* por Heidegger en la analítica ontológica del Dasein, así como el estar en propiedad de la existencia de uno mismo,

---

<sup>200</sup> Puig Punyet, Enric, Op, Cit., p. 184.

<sup>201</sup> Bauman, Zygmunt. "Vivimos en dos mundos paralelos: el online y el offline." Clarín 14 de octubre de 2020: -. Revisado. 2 de octubre de 2020 [https://www.clarin.com/edicion-impresa/Vivimos-paralelos-diferentes-online-offline\\_0\\_BynrFtoqwXI.html](https://www.clarin.com/edicion-impresa/Vivimos-paralelos-diferentes-online-offline_0_BynrFtoqwXI.html)

hoy día se ven invadidas por la intrusión de la *vida online* que enuncia Bauman. El espacio virtual que ofrece internet es impropriamente habitado por avatares del usuario mismo que, sin embargo, ligan de facto a la persona, o sujeto para la técnica moderna, con esa estancia intangible. Tal liga, en lo que respecta a esta investigación, es crucial siempre que la entidad del usuario de internet termina intervenida por éste, es decir, la vida online queda indefectiblemente ligada a la vida offline y el análisis de la irrupción afectiva que esto provoca en el ser humano será determinante para toda indagación sobre este tema y, en primer lugar, habrá que revisar cómo se establece un engañoso “estar-con-el-otro” en la vida online e, igualmente, se tiene que mirar cómo, además de caer en dicha ilusión, el ser humano se vuelve un *usuario*, un sujeto que se comprende como aquél que usa las herramientas y servicios disponibles en internet, y si esta visión determina el acercamiento del ser humano, entre otras cosas, a las redes sociales, está aún por verse, o si, por el contrario, el usuario real es el internet y el ser humano su herramienta, de ser así el diálogo se torna imposible y, aunque pareciese que la finalidad del internet es acercar y conectar a las personas, el establecimiento de relaciones en la vida online queda supeditada a la tolerancia que el usuario tenga para con los demás, el ámbito virtual, a la vez que permite la selección de individuos con los cuales comunicarse, impide también el natural encuentro con los que no se desea establecer contacto. Sobre esto, Bauman sostiene que:

*Paradójicamente el peligro que yace allí es la propensión de la mayor parte de los internautas a hacer del mundo online una zona ausente de conflictos.*

*Cuando uno camina por la calle en Buenos Aires, en Río de Janeiro, en Venecia o en Roma, no se puede evitar encontrarse con la diversidad de las personas. Uno debe negociar la cohabitación con esa gente de distinto color de piel, de diferentes religiones, diferentes idiomas. No se puede evitar. Pero sí se puede esquivar en Internet.<sup>202</sup>*

---

<sup>202</sup> *Ibídem.*

Mientras que en el mundo fáctico el encuentro con el otro es inevitable, al igual que las simpatías y discrepancias, en la vida online se dispone de multitud de herramientas que consiguen silenciar las voces de aquellos a quienes no se quiere escuchar, podría esto tomarse como una ventaja enorme, siempre que el cometido de la comunicación en línea sea el buscar y aceptar la aprobación de ideas, gustos y aficiones que sean afines únicamente a las redes de usuarios aceptados por uno mismo.

El encierro en uno mismo es patente toda vez que se muestra una imposibilidad dialógica, Bauman avisa sobre esta situación:

*Estamos olvidando lentamente, o nunca lo hemos aprendido, el arte del diálogo. Entre los daños más analizados y teóricamente más nocivos de la vida online están la dispersión de la atención, el deterioro de la capacidad de escuchar y de la facultad de comprender, que llevan al empobrecimiento de la capacidad de dialogar, una forma de comunicación de vital importancia en el mundo offline.<sup>203</sup>*

Uno de los tantos peligros reales que acechan en internet, aunque no sea de los más visibles, es la pérdida del diálogo. Para Heidegger en el diálogo se es uno con el otro, parafraseando a Hölderlin “somos un diálogo y podemos escuchar unos de otros”. La palabra y la escucha, tan determinantes del carácter ontológico del ser humano, se ven amenazadas irremediablemente en la vida online aunque pareciera que la finalidad de ella es tender un puente virtual para seguir en el diálogo, sin embargo ¿es un chat equiparable a una conversación? No se puede ser parcial y definitivamente afirmar que no, un mensaje virtual puede resolver algún problema y es sin duda útil, sin embargo establecer una conversación, dialogar en el sentido amplio de la palabra, del que teóricos como Gadamer o Heidegger han discurrido largamente, no solo es casi

---

<sup>203</sup> *Ibidem.*

imposible a través del internet, sino que incluso interpone una barrera para que el diálogo ocurra. Esto, sin duda, propicia que, en internet, el encuentro con otros que no piensen como uno sea reducido y la necesidad de discrepancia de ideas se torna inútil, encerrando al llamado usuario en un círculo homogéneo de opinión, aficiones e ideas, aún más, estos círculos hoy día tienen definición propia: redes sociales.

Sobre todo lo que ofrecen en apariencia estas redes sociales Bauman también llama la atención sobre cómo desde internet no solo no hay un diálogo real con el otro sino que el usuario se encierra en sí mismo:

*Usamos los avances tecnológicos que, teóricamente deberían ayudarnos a extender nuestras fronteras, en sentido contrario. Los utilizamos para volvernos herméticos, para cerrarnos en lo que llamo “echo chambers”, un espacio donde lo único que se escucha son ecos de nuestras voces, o para encerrarnos en un “hall de los espejos” donde sólo se refleja nuestra propia imagen y nada más.<sup>204</sup>*

La llamada por Bauman vida online dota al ser humano de un espacio no físico en el que es capaz no solo de mostrarse sino de verse como quiere ser visto en múltiples sentidos, tanto pictórica como ideológicamente por ejemplo, sin embargo Bauman señala que los perfiles que el usuario produce en redes sociales son también una forma de aislamiento. Podría pensarse que al crear un perfil se está mostrando el usuario al mundo, empero ¿es esto siquiera similar a mostrarse ante y con los otros en-el-mundo? Cuando me muestro en la publicidad óptica en el mundo fáctico inevitablemente se deja ver mucho de mí, la forma de comparecer con y ante los demás no es filtrada, como lo es en redes sociales, por una imagen y lo que digo sobre mí en un perfil. El agotar en una ficha la totalidad existencial de un ser humano no es posible (todavía) en Facebook, lo que un usuario muestra a los demás usuarios es

---

<sup>204</sup> *Ibídem*

únicamente una representación unidimensional cargada de vanidad, así, el otro no tiene una posibilidad real de acercamiento al usuario mas que a través de un perfil virtual en el que él yace recluido, las “cámaras de ecos”, que enuncia Bauman, no son sino estos perfiles basados en el ego de sí mismo en el que el usuario llega incluso a entrever una estancia. Es así que no hay mejor receptáculo para aquellas cámaras que las redes sociales, mismas que pretenderían interconectar a las personas unas con otras y también mostrarlas.

En la red social el usuario tiene esa posibilidad de entregarse a la vida online plenamente, incluso no ya para establecer comunicación con otro, sino para mostrarse, para Bauman estas redes también tienen otra característica tanto inusual como peligrosa:

*Gracias a Internet se ha concedido a todo el mundo los proverbiales 15 minutos de fama y la ocasión de recuperar la esperanza del estatus de celebridad pública. Ambos parecen fáciles y al alcance de la mano, como nunca lo fueron en el pasado. Y la atracción de convertirse en una celebridad consiste en que el propio nombre y aspecto tengan más difusión que los propios logros en un mundo hecho a la medida de una feria de vanidades.<sup>205</sup>*

Especialmente notorio resulta, en el entramado de las redes sociales, la fascinación de las nuevas generaciones por los llamados *influencers*, y, sobretodo, por convertirse en uno. Bauman apunta a la fama y a la facilidad y prontitud que el internet ofrece en este rubro, características que ningún otro medio ha podido ofrecer jamás, cosa que superficializa la ya de por sí para muchos, trivial meta de alcanzar la fama. ¿Qué es lo que se busca con alcanzar la fama? El perdurar en la memoria, el ser conocido y ensalzado no es ajeno, y nunca lo ha sido, para el ser humano, sin embargo en la era técnica no es necesario poseer cualidad sobresaliente alguna y mucho menos

---

<sup>205</sup> Bauman, Zygmunt, *Reflexiones sobre un mundo líquido*, Paidós, Barcelona, 2017, p. 16.



haber alcanzado logros cualesquiera que fuesen, hoy día es suficiente exponer la vanidad propia para poder influir en los demás en las redes sociales, lo que lleva a preguntar ¿qué es aquello por lo que el *influencer* quiere influir en los demás? No es necesario tener algo que ofrecer a los demás. Las redes sociales, entendidas primariamente como una forma de conectar virtualmente a las personas, sirven hoy también como altares de egolatría, ¿se conecta y es-con-el-otro aquel *influencer* que es pagado para mostrar un producto en una red social? En este punto es cuestionable la utilidad a la comunicación que representan estas redes, pues sin duda, se trata de una comunicación basada en un canal emisor que busca beneficios mercantiles en el receptor en tanto cliente y el medio es ya no la red social sino el sujeto llamado *influencer*.

Sin darse cuenta el usuario se ofrece a sí mismo no a una comunidad sino a una masa aforme de usuarios, empresas, marcas y rastreadores, lo preocupante es que este ofrecimiento es voluntario e incluso hasta se da con resignación.

*Vivimos en una sociedad confesional que fomenta la autoexposición como prueba de existencia social primordial y más fácilmente accesible. Millones de usuarios de Facebook compiten unos con otros para revelar y poner a disposición pública los aspectos más íntimos de su identidad, sus conexiones sociales, sus pensamientos, sus sentimientos y sus actividades. Las redes sociales son lugares donde la vigilancia es voluntaria y autoinfligida.<sup>206</sup>*

No solo las redes sociales “conectan” a personas unas con otras basadas en sus opiniones, intereses e incluso su filiación en la vida offline, sino que además sirven de escaparate para uno mismo. Si la cuestión de “conectar” queda ya suspendida en su significación, es tanto o más preocupante la autoexhibición en redes sociales. Comúnmente estos sitios ofrecen al usuario la posibilidad de ocultar contenido a otros,

---

<sup>206</sup> Bauman, Zygmunt y Donskis Leonidas, *Ceguera moral*, Paidós, Barcelona, 2017, p. 77.

dando la seguridad de que los otros ven “lo que uno quiere que vean”, sin embargo ¿quiénes sí pueden ver todo lo que uno puede ocultar en redes? La exposición de uno mismo, del detalle en tiempo y lugar, de aficiones, opiniones y filiaciones es, para el ser humano de la técnica, elemento primordial para su autoafirmación y aprobación para con los otros. Bauman agudamente señala la vigilancia autoinflingida que hacen las redes sociales pasivamente, pues activamente es el llamado usuario quien revela toda actividad que realiza, y no sólo esto, pues es él mismo quien mantiene al día esta vigilancia: “Es preciso actualizar constantemente esas preciadas «partes» de la identidad; he aquí una de las causas principales de la asombrosa popularidad de los sitios web de «redes sociales» como MySpace o Facebook, que ofrecen una puesta a punto, una actualización instantánea y casi sin esfuerzo, de nuestra cara.”<sup>207</sup>

Sin embargo cabe cuestionar ¿a quién sirve o va dirigida realmente dicha actualización? La autovigilancia a la que refiere Bauman antes tiene mucho que ver con proveer a un sistema oculto detrás de toda red social de los datos necesarios para producir un perfil del usuario, incluyendo sus características físicas entre otros aspectos. Lo que sirve al continuo producir la imagen que se quiere mostrar de sí mismo en la vida online, una identidad digital que no solo no rivaliza con una eventual “identidad offline”, sino que revela a esta misma. El revelar técnico forzado, explicado antes desde Heidegger, es entendible en este punto de la investigación, ahora como un revelar forzado del ser humano mismo. La técnica moderna de hoy no sólo revela la naturaleza sino también muestra, extrae de sí mismo al ser humano. Paradójica resulta la afirmación de que el usuario muestra solo lo que quiere y a quienes quiere, cuando voluntaria y gratuitamente se revela en redes sociales.

Hasta aquí pareciese que las redes sociales, en tanto medios dentro del medio mismo que significa internet, representan cierto peligro, sin embargo, voces como Jeremy Rifkin o Manuel Castells identifican ciertas ventajas en ellas, aunque difieran en su finalidad. Concretamente Rifkin argumenta que a partir de las redes pueden

---

<sup>207</sup> Bauman, Zygmunt, *Reflexiones sobre un mundo líquido*, p. 23

producirse cambios sociales reales siempre en comunidades virtuales compuestas por el común de la población que trabajaría en conjunto buscando un beneficio económico.

Sin embargo, él mismo apunta a la privacidad como un elemento prescindible: “La conexión entre todas las personas y todas las cosas en una neurorred mundial sacará a la humanidad de la edad de la privacidad, una característica que define la modernidad, y la introducirá en la edad de la transparencia. Aunque ahora vemos la privacidad como un derecho fundamental, la verdad es que nunca lo había sido.”<sup>208</sup> Rifkin entiende la privacidad no como un derecho y prefiere transmutarla en lo que llama «transparencia», ésta se referirá a la exposición del usuario de internet en general y de las redes sociales en particular, de este modo el usuario es transparente pues él se muestra a los demás del mismo modo que los demás se muestran ante él, sin embargo cabe preguntar hasta dónde llega tal transparencia y si ella tiene límites y parámetros puntuales. Rifkin no los especifica y en su lugar prefiere señalar que la, para él, obsoleta privacidad no podría considerarse un derecho pues históricamente nunca fue requerida como tal.

De este modo podría observarse casi cualquier aspecto de la vida humana que no haya sido regulado a partir de la amenaza que la técnica moderna pueda cernir sobre ella, por ejemplo, podría no considerarse un derecho fundamental el mero aspecto de dormir (aún y aunque esté implícito o no en legislaciones nacionales y mundiales), pero si en algún momento surgiese de la técnica moderna algún artilugio que negara el sueño a los seres humanos en pro de la productividad económica, sin duda tendría que ser considerado un derecho el dormir, así que es válido preguntar si es necesario regular cada aspecto biológico, social y cultural de la vida humana con la finalidad de que éste no sea atacado por la técnica moderna toda vez que, hasta que no fuera amenazado, no habría sido considerado como un derecho fundamental. En otras palabras, y regresando al ejemplo anterior, ¿tendría que amenazarse técnicamente el sueño para poder considerarlo un derecho fundamental? ¿Aquello que de la vida

---

<sup>208</sup> Rifkin, Jeremy. *La sociedad de coste marginal cero*, Paidós, Barcelona, 2014, p. 239.

humana puede considerarse dado por sentado es susceptible de ser vulnerado en pos del mejoramiento de la técnica moderna?

Aún así, Rifkin asevera que esta suplantación de la privacidad por una nebulosa “transparencia” es tan usual en estos días que las nuevas generaciones no sólo dan por perdida su privacidad sino que, de hecho, ni siquiera la conocieron:

*Para los jóvenes que han crecido en un mundo totalmente interconectado y que anuncian y comparten cada momento de su vida en Facebook, Twitter, YouTube, Instagram y muchas otras redes sociales, la privacidad ha perdido gran parte de su atractivo. Para ellos, la libertad no está ligada a la autonomía y la exclusión, sino a disfrutar del acceso a los demás y de la inclusión en una virtual plaza pública mundial.<sup>209</sup>*

Para Jeremy Rifkin entonces, las redes sociales representan una libertad común, una libertad entendida de manera transparente. Habrá que cuestionar si tal transparencia no es en realidad una intrusión, pero Rifkin entiende que, al ser el usuario de las redes quien decide mostrarse en ellas y ver a los otros que igualmente se muestran, es él mismo quien determina tal libertad a partir de su responsabilidad. Es decir, para Rifkin el usuario es responsable de lo que él mismo muestra de sí junto con los demás, entendiendo las redes sociales como un organismo horizontal en el que disfrutar “del acceso a los demás” está dado por sentado para las nuevas generaciones.

Sin embargo cabe también cuestionar si estas nuevas generaciones tuvieron ocasión de decir sí o no al pensamiento que, como Rifkin, entiende las redes sociales como una inevitabilidad benéfica que otorga una libertad incluyente y horizontal, de cualquier modo, para él: “Las nuevas generaciones se caracterizan por la

---

<sup>209</sup> Rifkin, Jeremy, *La sociedad de coste marginal cero*, p. 242.

transparencia, por actuar en colaboración, por expresarse personalmente mediante la producción colaborativa en redes de escala lateral.”<sup>210</sup> Una de las ventajas de las redes sociales, repetidas hasta extremos cansinos, es la de la horizontalidad de su estructura. Para autores como Rifkin no hay un ordenamiento vertical que condicione a los usuarios de manera ideológica, cosa que es bastante cuestionable en los días que corren, sin embargo, él parece optimista en la visión de una sociedad en la que las redes sociales ayuden sobre todo a la llamada “producción colaborativa”, es decir, a partir de las redes, para Rifkin, puede sustentarse una suerte de producción de ideas y artículos de consumo que está marcada siempre por la transparencia, misma que, sin embargo, para el autor significará una exposición de uno mismo, negando una privacidad a la que, según él, nunca ha tenido derecho. Es decir, Rifkin ve en las redes sociales un modo de producción económica horizontal y transparente, obviando todo carácter propio del ser humano que las utiliza, más aún, entiende que a partir de esto, la técnica es capaz de producir cambios fehacientes en el destino de la humanidad.

Sobre estas aseveraciones, Zygmunt Bauman tendrá discrepancias: “No sabría decir si Rifkin tiene razón o no. Él dice que la tecnología resolverá el problema, que lo hará por nosotros. Para mí eso es una reedición del determinismo tecnológico que no me gusta. Me resulta improbable sugerir que la cuestión esté resuelta y que el éxito de la transformación en curso esté preestablecido.”<sup>211</sup> El problema a resolver al que se refiere Bauman no es otro que un problema económico que Rifkin entiende como superable a partir de la técnica moderna, para él, las redes sociales ayudan a establecer colaboraciones comunes que se basan en compartir recursos y conocimientos, sin embargo ¿no es chocante que un problema surgido de la técnica moderna, como lo son las consecuencias económicas del capitalismo, busque encontrar salida desde dentro de la técnica misma? ¿Cómo podrían las redes sociales, emblema del capitalismo contra el que clama Rifkin, ayudar a superarlo? Y aún así,

---

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>211</sup> BAUMAN, Zygmunt. "Vivimos en dos mundos paralelos: el online y el offline." Clarín 14 de octubre de 2020: -. Revisado 2 de octubre de 2020 [https://www.clarin.com/edicion-impresa/Vivimos-paralelos-diferentes-online-offline\\_0\\_BynrFtoqwXI.html](https://www.clarin.com/edicion-impresa/Vivimos-paralelos-diferentes-online-offline_0_BynrFtoqwXI.html)

surge una cuestión más determinante todavía: ¿Superar los problemas económicos actuales de la sociedad es viable negando la posibilidad de ser de sus integrantes entregándolos ciegamente a la impropiedad de las redes sociales? Un pensamiento que abogue por devolver la mirada del ser humano hacia una ética originaria deberá responder que no.

Una visión distinta de las redes sociales la aporta Manuel Castells, pues, si bien al igual que Rifkin, apunta a la horizontalidad de ellas y a las ventajas y beneficios que pueden traer consigo, Castells dirige su mirada hacia otras perspectivas, el español afirma que las redes sociales pueden ser un elemento de transformación social y ya lo han sido:

*Las redes sociales digitales ofrecen la posibilidad de deliberar y coordinar acciones sin trabas. No obstante, éste es sólo un elemento de los procesos comunicativos a través de los cuales los movimientos sociales se relacionan con la sociedad en general. También necesitan establecer un espacio público creando comunidades libres en el espacio urbano.<sup>212</sup>*

Castells se refiere en gran medida a la organización que logra movimientos sociales, tanto en el espacio virtual como en el físico, coordinándose desde las redes sociales virtuales. Si bien apunta a una organización horizontal que combata problemáticas sociales, al igual Rifkin, puede entereverse en el discurso del español, a diferencia de éste, la propuesta de una vía en la que las redes sociales impliquen, de facto, un cambio significativo y tangible en la sociedad, y que de hecho ha sucedido, como se ha podido ver, en la primavera árabe. La utilidad entonces de las redes sociales no estaría a discusión, y sí más bien su finalidad y su uso.

---

<sup>212</sup> Castells, Manuel *Redes de indignación y esperanza*, Alianza Editorial, Madrid, 2015, p p. 40-41.

Sobre esto, Castells defiende que más de un movimiento: “Empezó en las redes sociales de Internet, que son espacios de autonomía en gran medida fuera del control de gobiernos y corporaciones que, a lo largo de la historia, han monopolizado los canales de comunicación como cimiento de su poder.”<sup>213</sup> Al igual que Rifkin, Castells entiende las redes sociales como libres de una autoridad, de un control vertical que condicione lo expresado en ellas. Los medios tradicionales han tenido el control de lo que se publica, desde la prensa escrita hasta la televisión, cada opinión, noticia o hecho es transmitido desde el filtro y molde de una organización o autoridad que determina el contenido de lo publicado. Es evidente, y hasta cierto punto loable, la labor de las redes sociales como tribuna de la generalidad de la sociedad, sin embargo, esto mismo quiere decir que el acceso a ellas no es exclusivo para el ciudadano de a pie, si bien las redes no están controladas de facto por gobiernos u organizaciones, esto no quiere decir que estén vedadas para ellos.

Si antes se ha dicho que en las redes es fácil evitar al otro también funcionan como campo de batalla entre visiones políticas, económicas, sociales o culturales para distintos sectores de la población mundial, sobre esto, Bauman asevera que

*En contra de las tan extendidas expectativas de que Internet constituiría un gran paso adelante en la historia de la democracia, implicándonos a todos en la configuración del mundo que compartimos y reemplazando la heredada «pirámide del poder» con una política «horizontal», se acumulan, sin embargo, las pruebas de que Internet también sirve para perpetuar y reforzar conflictos y antagonismos.<sup>214</sup>*

El argumento de Bauman presenta una visión más general del problema, las redes sociales no sólo pueden ser usadas por organizaciones civiles que promuevan

---

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>214</sup> Bauman, Zygmunt, *Reflexiones sobre un mundo líquido*, p. 81.

cambios benéficos y significativos en su entorno, sino que también son instrumento de gobiernos, iniciativa privada e incluso individuos que buscarían frenar tales cambios, las consecuencias de la manipulación de datos, noticias, opiniones y hechos trivializa toda discusión en redes sociales, los antiguos problemas filosóficos acerca de la verdad, la moral, la democracia o la libertad se ven arrollados por el clamor de veracidad o razón que cualquier usuario de las redes llegue a justificar. Las redes sociales, en su horizontalidad, dan voz tanto a opiniones fundamentadas como malintencionadas, de figuras públicas, gobiernos, personas de a pie u organizaciones privadas, convirtiéndose en tribuna de lo baladí, lo trivial y lo engañoso a la par de lo contrastado o fundamentado.

Enric Puig entiende este problema desde la no certeza de cualquier contenido en la red: “En internet puede hallarse todo lo que uno busca, incluso si se trata de información contradictoria [...]. El problema estriba en que, de alguna manera, todo es válido. Y en que así emerge la figura informe de un autor global que lo dice todo y, a la vez, no dice absolutamente nada.”<sup>215</sup> La relativización de toda información en internet llega a extremos peligrosos toda vez que en la red se encuentra todo ámbito de opinión sobre cualquier tema, la voz sin figura visible de internet espeta y profiere cualquier hecho u opinión sea contrastado o no. Sin importar quién lo diga o por qué lo diga, lo publicado en redes sociales tendrá un eco significativo, cuanto más si la información vertida es una flagrante mentira. Las redes sociales, en este aspecto, se vuelven criaderos de habladuría y ambigüedad, caracteres que, para Heidegger, no revisten una connotación negativa en sentido moral ni ontológico, sin embargo hay que cuestionar cómo actúan estos elementos dentro de la técnica moderna y qué afectaciones tienen en el entorno fáctico que habita el ser humano luego de pasar por el altavoz de las redes sociales.

Los problemas que esta relativización de la información en internet puede traer tocan incluso a elementos tan complejos e importantes en el mundo contemporáneo

---

<sup>215</sup> Puig Punyet, Enric, Op, Cit., p p. 179-180.



como la educación: “Muchos países ya simpatizan con la idea de abandonar poco a poco los libros en las escuelas para sustituirlos por herramientas digitales. Internet está ganando la batalla. La tecnofilia, la creencia de que los problemas de la humanidad se resolverán por medios digitales, está ganando la batalla.”<sup>216</sup> Si antes, desde Gadamer, se establecía el peligro que corre el conocimiento escrito, Enric Puig lo deja de manifiesto con la digitalización de la educación, sin entrar a fondo en un problema tan grande como importante, puede decirse desde esta investigación que esta es sólo una muestra del cómo se entiende, desde la visión de la técnica moderna, que todo problema de este tiempo puede ser subsanado, corregido, resuelto o al menos paliado desde los medios técnicos como internet. Resulta paradójico cómo el ser humano de esta época busca resolución a problemas de la técnica moderna en los propios medios de ella olvidando que esas resoluciones bien podrían darse en contextos fácticos, en la publicidad óptica y en el diálogo principalmente. Sin embargo, ante el arrollador avance del internet, Puig sostiene que:

*La vinculación del individuo con su entorno comunitario queda así borrada, y el ciudadano pierde contacto con la realidad circundante por falta de un espacio en el que circular, en el que compartir los relatos reales con sus conciudadanos. En su lugar impera el espacio del simulacro que conforma, en sus muchas variedades especializadas, espacios de intercambio basados en comunidades imaginadas, controladas verticalmente en una estructura de panóptico que se tambalea por momentos.<sup>217</sup>*

A diferencia de Castells o Rifkin, Enric Puig ve las redes sociales sí como una estructura vertical, y, al igual que Bauman, las entiende como un punto de vigilancia, además, lo determinante para él es el desapego del ser humano para con su entorno y sus semejantes, es así que el cohabitar que debería ser propio y usual al ser humano,

---

<sup>216</sup> *Ibidem*, p p. 178-179.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 239.

para Puig va siendo suplantado por una virtualidad que impide el habitar en-el-mundo expuesto anteriormente, igualmente se refiere al compartir relatos reales, algo que desde Gadamer se ha explicado como el tanteo y la proximidad de los dialogantes al ser unos con los otros. La cuestión tendrá que ser si es conveniente reevaluar el internet como un medio que verdaderamente acerque al ser humano con el otro, que permita ser-con también atendiendo al mundo como naturaleza. ¿Es posible el estar-en-el-mundo desde internet aún con los peligros y amenazas que éste representa? Responder a una pregunta de esta magnitud tomará el resto del presente capítulo y aún así tendrá que ser únicamente el trazo de un camino de pensamiento a recorrer, entre otras cosas, porque el internet es siempre cambiante, si antes pudo pensarse en él como un repositorio de información y cultura o como un instrumento que ayudara al ser humano con todas las posibilidades que ofrece, hoy en día, dice Puig que:

*Este nuevo internet, el que nos toca vivir hoy, ya no es ni por asomo una herramienta al servicio de la humanidad, sino que se ha transformado en un sistema que, al contrario, pone la humanidad a su servicio. Se nutre de nuestros anhelos, de nuestra soledad, de nuestro gusto por los demás, de nuestra necesidad de comunicarnos, de nuestro amor por el conocimiento. Y no sólo de esto. Además, poco le importa explotar los comportamientos más péfidos del ser humano en beneficio de la conservación y la fertilidad del propio sistema.<sup>218</sup>*

Sobre la utilidad y neutralidad de los aparatos técnicos modernos se hablará en adelante, aunque es indiscutible que el resumen que Enric Puig hace sobre el internet en los días actuales es más que acertado. Lo que fue pensado en sus inicios como una forma de conectar ordenadores para enviar y recibir información, ha transmutado y devenido en un fenómeno de aristas incalculables, pasando por entenderse como repositorio de conocimiento y cultura o como una forma de conectar con quienes están lejos, ha llegado hasta hoy día a verse como un pozo de entretenimiento, de anhelos

---

<sup>218</sup> *Ibíd.*, p. 187.

insatisfechos e información trivial y relativizada, el medio de comunicación que representaría, en cambio, resulta en un canal de incomunicación con el otro y con el mundo mismo. La utilidad que pudiera tener está aún por descubrirse, no porque resulte desconocida sino porque es ignorada intencionalmente; la horizontalidad de las redes sociales es inalcanzable en su real magnitud aunque haya atisbos de ella, los beneficios económicos que pudieran obtenerse de un uso cabal de dichas redes aún están verticalizados y pensar que este medio, por el simple hecho de ser técnico, puede resolver problemas sociales a escala mundial no se contempla hoy mismo más allá de una ilusión y sólo tal vez una aspiración que no se separa de la condición de tecnificar la totalidad del mundo en sentido óptico y del ser humano en sentido ontológico.

Así, Enric Puig se pregunta lo que sucedería si, eventualmente, el internet colapsara.

*¿Y si un día, simplemente, sea por el motivo que sea, se derrumba este sistema tal como lo conocemos hoy? Entonces nos daremos cuenta de que todo lo que tardamos más de trescientos años en construir físicamente, desde clubes sociales y asociaciones a departamentos gubernamentales, desde periódicos y editoriales a librerías y universidades, habremos tardado tan sólo una década en destruirlo.<sup>219</sup>*

Puig piensa que no es imposible la desaparición del internet, y que ella misma supondría un vuelco en el pensamiento del ser humano de tal modo que éste podría valorar lo alcanzado en tanto civilización y cultura. Si bien la desaparición del internet cada día se antoja más complicada y menos visible, el optimismo del autor catalán invita a pensar en modos de separarse de los medios digitales y del objeto técnico en general, así, el sentido de la llamada *Serenidad* [*Gelassenheit*] en Heidegger cobraría vigencia en estos días cuando es más necesario el soltar, el dejar ir los aparatos

---

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 189.

técnicos y aceptar una convivencia con la técnica que atienda y vuelva la mirada a una ética originaria, en la que el ser humano preste *cuidado* al mundo y habite en él con los demás.

### III.IV. La neutralidad en la técnica moderna.

En el *Seminario de Le Thor*, en 1969, Heidegger aborda nuevamente el problema de la consumición de la naturaleza por parte de la técnica, esta vez, sin embargo, da un matiz importante: “El bosque deja de ser un objeto (lo que era para el hombre científico de los siglos XVIII-XIX) y se convierte, para el hombre revelado finalmente como técnico, es decir el hombre que a priori se dirige al ente en el horizonte de la utilización, en “espacio verde”.<sup>220</sup> Es decir, ese bosque, al igual que la naturaleza, y con ella la cosa, no es más que un ente que tiene lo utilitario como finalidad, no puede ya seguirse entendiendo a las cosas a partir de ellas mismas. Si antes podía usarse una cosa, permitiéndole ser esa cosa misma, y esto determinaba su carácter a-la-mano, hoy los diversos aparatos de la técnica, dan un vuelco a esa relación entre el ser humano y la cosa. En este tenor, un niño, por ejemplo, usa una pelota para jugar, la cosa entonces es ella misma en el horizonte en el que el niño le permite ser y *cuida* de ella; Sin embargo, ¿qué pasa hoy con la pantalla de una tableta en la que el niño pasa sumergido gran parte del día? Indudablemente sigue él jugando, pero habría que preguntarse si el niño usa la tableta para jugar o si, por el contrario, está él a disposición de la tableta toda vez que el aparato técnico le demanda tiempo, atención y mantenimiento. Ese *no soltar* que los aparatos técnicos tienen como característica constituye un problema y, entre otras particularidades, también sirve para diferenciarlos

---

<sup>220</sup> Heidegger, Martin, *Seminario de Le Thor* (1969), Alcin Editora, Córdoba, Argentina, 1995, p. 20.

de la cosa en tanto tal, “[...] el ámbito de los entes tecnificados no se identifica con el de los entes a-la-mano.”<sup>221</sup> Apunta Jorge Acevedo.

La diferencia entre *cosa*, en el sentido ontológico en el que la propone Heidegger, y el aparato tecnificado, sin duda abriría nuevas y diversas investigaciones, por lo que en lo tocante a esta investigación, únicamente se abordará cómo el aparato técnico, a diferencia de la cosa, emplaza al ser humano, y si esto es así será necesario preguntarse por la neutralidad del aparato técnico. Para Josep Esquirol esta cuestión toma forma a partir del emplazamiento mismo, él sostiene que: “El Ge-stell —ya se ve — no es nada técnico (ni un aparato, ni una máquina...), es la esencia de la técnica moderna. No es ni un hacer del hombre, ni un instrumento en sus manos y, por lo tanto, tampoco es neutro, tal como sí pueda serlo un instrumento.”<sup>222</sup>

Para Heidegger el problema de la neutralidad de la técnica es mayor toda vez que pone al ser humano en una posición de desconocimiento de ella misma y de sus alcances, el filósofo sostiene en *La pregunta por la técnica* que: “Sin embargo, cuando del peor modo estamos abandonados a la esencia de la técnica es cuando la consideramos como algo neutral, porque esta representación, a la que hoy se rinde pleitesía de un modo especial, nos hace completamente ciegos para la esencia de la técnica.”<sup>223</sup> El abandono, en este sentido, se refiere a un fenómeno en el que se «encuentra» el ser humano. Es de resaltar que Heidegger no eligiera otro modo de describir la relación de la esencia de la técnica con el ser humano sino el abandono, es así que éste se encuentra, entonces, abandonado a la imposición [*Gestell*], y de modo más puntual, es decir, con mayor sometimiento a ella, cuando se piensa que la técnica es neutral pues ese halo de inofensiva neutralidad no vela sino su esencia que es la imposición. Es decir, pensar que los aparatos de la técnica moderna son, en tanto que objetos inertes, neutrales desde su fabricación y en su uso, aparta de la vista la esencia

---

<sup>221</sup> Acevedo, Jorge. *Heidegger: existir en la era técnica*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2014, p. 309.

<sup>222</sup> Esquirol, Josep María, Op. Cit., p. 59.

<sup>223</sup> Heidegger, Martin, *La pregunta por la técnica en Conferencias y artículos*, p. 9.

de la técnica. De este modo puede decirse que si la técnica no es neutral, tampoco es mala ni buena en parámetros morales, así también los aparatos fabricados desde y por ella, cabe resaltar, una vez más, que los aparatos técnicos no son la técnica misma y que la esencia de la técnica, que es la imposición, no es algo técnico ni los aparatos técnicos. La valoración, entonces, de los objetos de la técnica y de ella misma sólo será posible en un discurso moralizante, por lo que cabe preguntar ¿por qué la neutralidad tendrá que ser abordada en esta investigación? Ciertamente es que de la neutralidad de la técnica hay mucho de que hablar en estos tiempos en los que se debate la neutralidad de las armas o de internet, sin embargo, también debe ponerse sobre la mesa el cómo es que el ser humano queda más entregado a la imposición desde el velo de la neutralidad.

El cómo se usa la técnica moderna es también un asunto a tratar en este subtema, la neutralidad no puede ser debatible sin poner en cuestión el cómo-usar la técnica, si bien pensadores como Bauman, Ellul o Puig tienen visiones similares acerca de la neutralidad (o no neutralidad) de los aparatos técnicos, habrá que revisar los matices entre tales visiones. Por su parte, Zygmunt Bauman entiende que es cuestión de la técnica proponer los usos para los aparatos y objetos, sin embargo, para él, la decisión sobre su uso dependerá del pensamiento sociológico o político:

*Un hacha se puede usar para cortar leña o para partírsela la cabeza a alguien: mientras la tecnología determina la serie de opciones abiertas a los seres humanos, no determina cuál de estas opciones al final será elegida o descartada. Qué puede hacer el hombre es tal vez una pregunta que puede dirigirse a la tecnología. Pero qué hará el hombre debe preguntarse a la política, a la sociología, a la psicología. La gente está buscando alternativas a las instituciones que no están funcionando. Hacen lo que nadie hará por ellos.<sup>224</sup>*

---

<sup>224</sup> BAUMAN, Zygmunt. "Vivimos en dos mundos paralelos: el online y el offline." Clarín 14 de octubre de 2020: -. Revisado 2 de octubre de 2020 [https://www.clarin.com/edicion-impresa/Vivimos-paralelos-diferentes-online-offline\\_0\\_BynrFtoqwXI.html](https://www.clarin.com/edicion-impresa/Vivimos-paralelos-diferentes-online-offline_0_BynrFtoqwXI.html)

Queda claro que al referirse a la toma de control del poder de las instituciones, se refiere a la organización civil que actúa por sí misma en pro de sí misma, coincidiendo en esto con Manuel Castells. Es así que se vislumbra en Bauman cierta esperanza en el control de los medios técnicos para el bien de las sociedades, siempre alejada del determinismo tecnológico según lo visto antes. Así pues, para Bauman la neutralidad de la técnica más bien debe preceder a la pregunta sobre las decisiones que el ser humano tomará para con ella, ya que ésta determina opciones para su uso, develando esto su no-neutralidad.

Sobre este tema, el historiador de la tecnología norteamericano, Melvin Kranzberg, ha propuesto incluso varias “leyes”, que describen el actuar del aparato técnico entendido como tecnología, él explica su *primera ley* del modo siguiente:

*La primera ley de Kranzberg reza: La tecnología no es buena ni mala ni neutral. Con eso quiero decir que la interacción de la tecnología con la ecología social es tal que los desarrollos técnicos frecuentemente tienen consecuencias ambientales, sociales y humanas que van más allá de los propósitos inmediatos de los aparatos y prácticas técnicas por sí mismas, y la misma tecnología puede tener muchos distintos resultados cuando es introducida en diferentes contextos o bajo distintas circunstancias.<sup>225</sup>*

[Traducción mía]<sup>226</sup>

---

<sup>225</sup> Kranzberg, Melvin, *In Context : History and the History of Technology*, Lehigh University Press, Pensilvania, 1989, p. 245.

<sup>226</sup> En el texto original se lee: “Kranzberg's First Law reads as follows: Technology is neither good nor bad; nor is it neutral. By that I mean that technology's interaction with the social ecology is such that technical developments frequently have environmental, social, and human consequences that go far beyond the immediate purposes of the technical devices and practices themselves, and the same technology can have quite different results when introduced into different contexts or under different circumstances.”

Resulta bastante ilustrativa y esclarecedora la explicación que provee Kranzberg sobre la primera de sus leyes. Para él los beneficios o perjuicios que sucedan a la técnica sólo podrán verse a posteriori, dependiendo de cómo se hayan usado los aparatos técnicos en el entramado socio-cultural. Para Kranzberg, las consecuencias del uso de la técnica exceden la intención inicial de la fabricación de los aparatos o desarrollos técnicos en general. Todo dependerá del contexto y la historia será la encargada de verificar, e incluso jugar, las consecuencias de tales usos. Esto quiere decir que Kranzberg prefiere establecer una visión posterior acerca de las consecuencias de la técnica, concediéndole, de algún modo, el beneficio de la duda toda vez que su aplicación en distintas circunstancias al rededor del planeta arrojaría diferentes y variados resultados. De este modo, la imprevisibilidad que Kranzberg ve en la técnica también orilla a pensar que el único modo de constatar la no neutralidad de la técnica es entregarse a ella.

Para Puig Punyet tampoco está a discusión la neutralidad de la técnica, sin embargo lo más conveniente, según argumenta, es centrar la discusión en las ideologías subyacentes que la técnica porta consigo:

*Este es un error habitual, un error que puede acarrear conclusiones precipitadas: pensar que las tecnologías son herramientas neutras que pueden cargarse de buenos y de malos usos. Las herramientas tecnológicas están, ya desde su concepción, cargadas ideológicamente. Es conveniente, pues, dejar de hablar de buenos y malos usos para pasar a hablar sencillamente de estas ideologías subyacentes.* <sup>227</sup>

Como se ha visto, para él, hay ya una predeterminación ideológica en cada instrumento, por más complicado o simple que éste sea. Así, para Puig Punyet, la discusión debe centrarse no en la neutralidad ni en las consecuencias del uso de la técnica, sino en las ideologías que predeterminan el uso de tal o cual aparato, es decir,

---

<sup>227</sup> Puig Punyet, Enric, Op, Cit., p. 231.



el *para-qué* de los objetos técnicos, cómo fueron concebidos, desde dónde y su finalidad son los puntos que el pensador catalán llevará a cuestión. Sin embargo, la aportación determinante de Puig llegará al momento de evaluar, desde esta visión, la neutralidad del elemento, tan importante como masivo, que es internet, no entendido esto desde el concepto de *la neutralidad de la red*, mismo que tiene una carga política importante, sino desde la neutralidad que debería suponer el internet como medio de comunicación y exposición de información e ideas. Sin embargo, sobre esa carga subyacente señala que:

*Esta carga ideológica queda clara en el ejemplo de una herramienta tecnológica como un arma de fuego, pero otras herramientas aparentemente más inocuas pueden conllevar una falsa aura de neutralidad. A pesar de ello, ninguna es completamente neutra en su concepción: desde una estilográfica o un destornillador a un acelerador de partículas o un transbordador espacial, cualquier herramienta conlleva una visión determinada del mundo.<sup>228</sup>*

Puig señala que lejos de una neutralidad, toda herramienta lleva consigo una carga intrínseca de ideología. Entonces la cosa, entendida por Heidegger como receptáculo del ser, para Puig guarda una intención de su uso desde su concepción, dado que hoy día el objeto no es más entendido desde la visión de cosa al modo heideggeriano, sino al modo de *artículo* de la técnica moderna. Puig atiende a esta visión y plantea que a partir de la misma elaboración en dicho artículo hay ya un modo determinado de entender su relación con el mundo y con quien usase dicho objeto. Es así que el uso de, por ejemplo, aparatos técnicos puede guiar al usuario a una visión del mundo a partir de ellos, es decir, el uso de un smartphone, para Puig, no dependerá del usuario mismo sino de la carga ideológica que lleva el aparato consigo. En este sentido, el aparato técnico terminaría usando al usuario y no al contrario.

---

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 231.

Por su parte, Jacques Ellul en *The technological bluff* hace un singular recorrido por la idea de la neutralidad de la técnica, si bien, al igual que Kranzberg, entiende que hay que mirar la generalidad del problema, no deja completamente en manos de la historia la decisión del uso de los aparatos, desarrollos y prácticas técnicas.

*A menudo se dice tranquilamente que todo depende del uso que uno hace de la técnica. Con un cuchillo uno puede pelar una manzana o matar a su vecino. También trato de mostrar que esta comparación es absurda y que la técnica trae consigo sus propios efectos indistintamente de cómo se utilice. (El uso también es relevante pero nos lleva a una cuestión moral que nada tiene que ver con el análisis de la técnica.) Si queremos saber cuál es el problema cuando hablamos de la técnica, debemos empezar por eliminar el fútil argumento sobre su uso.<sup>229</sup> [Traducción mía<sup>230</sup>]*

Para Ellul, al igual que para Heidegger, la cuestión de la neutralidad vela el problema principal que es el acercamiento a la técnica por sí misma, es así que tajantemente establece la futilidad del argumento sobre su uso pues ello equivaldría a llevar el debate al terreno moralizante. Para Ellul, entonces, la técnica trae consigo misma unos efectos, determinaciones y consecuencias, todo esto nunca estará predeterminado, pero a diferencia de Kranzberg, Ellul no estima que haya que esperar a conocer los efectos de la técnica después de ser implementados sus aparatos y prácticas, sino que le atribuye a ésta la característica de la ambigüedad. Es decir, para Ellul, la técnica es, a priori, ambigua no solo en su uso sino en sus consecuencias, y

---

<sup>229</sup> Ellul, Jacques, *The technological bluff*, Wm. B. Eerdmans-Lightning Source, Michigan, 1990, p. 34.

<sup>230</sup> En el texto original se lee: “*It is often quietly added that everything depends on the use one makes of technique. With a knife one can peel an apple or kill one's neighbor. I also tried to show that this comparison is absurd and that technique carries with it its own effects quite apart from how it is used. (Use also enters in, but leads us into a moral question that has nothing to do with the analysis of technique.) If we want to know what the issue is when we speak about technique, we must begin by eliminating the futile argument about its use.*”

pensar previamente en tal característica será el elemento determinante del cómo del uso de la técnica.

Jaques Ellul formula entonces cuatro proposiciones a partir de las cuales profundiza en este problema y fundamenta su idea de la ambigüedad de la técnica. Dichas proposiciones se exponen a continuación.

*1. Todo progreso técnico tiene su precio*

*Diría que la técnica obviamente trae consigo considerables e indiscutibles beneficios. Pero destruye otras cosas buenas que pueden ser igualmente importantes. Nunca podremos decir que hubo progreso real (sin factores de contrapeso), ni negarlo, mucho menos cuantificarlo. Naturalmente no debemos aplicar nuestra fórmula tan estrictamente. No estoy diciendo que el progreso técnico signifique pagar el valor de un bien exactamente con otro, o que hay precisamente la misma cantidad de destrucción como de creación.<sup>231</sup>*

[Traducción mía <sup>232</sup>]

Ellul señala también que habrá crecimiento en el ámbito material, el beneficio se reporta en la abundancia de energía, en el consumo e incluso, para él, en la cultura. Algo que parece innegable pues los medios técnicos también permiten la creación, promoción y difusión de ámbitos como la cultura o el arte. Sin embargo, además de los beneficios que pudiera traer consigo la técnica, como bien apunta Ellul, también existen los perjuicios, mismos que no pueden entenderse tajantemente como moneda de cambio, es decir, no es cuantificable el daño que hace, por ejemplo, una hidroeléctrica en relación directa con los beneficios que trae consigo. Así, para Ellul, no

---

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>232</sup> En el texto original se lee: “*I would say that technique obviously brings with it considerable, indisputable benefits. But it destroys other good things that may be just as important. We can never say that there has been real progress (with no counterbalancing factors), nor deny it, let alone quantify it. Naturally, we must not try to apply our formula too strictly. I am not saying that technical progress means the payment of one value exactly by another, that there is precisely the same amount of destruction as creation.*”

es equiparable de ningún modo el perjuicio con el beneficio, y no porque uno sea mayor que el otro, sino precisamente por la imposibilidad de hacer dicha equiparación en la mayoría de los casos, y es que para él, el desarrollo técnico no trae consigo una etiqueta que anuncie el precio a pagar en relación a su beneficio. En su segunda proposición argumenta:

*2. El progreso técnico crea más y más grandes problemas de los que resuelve*

*Estos problemas son fruto de la era industrial (con sus obvios progresos en metalurgia, transporte, medicina, etc.) y de la temprana era técnica hasta cerca de 1970. ¿Qué grandes problemas surgirán con la nueva etapa del sistema técnico con ingeniería genética, computadoras, el láser y el espacio exterior? Es casi tan imposible contestar a esta pregunta como lo fue prever la creación del proletariado en 1800.<sup>233</sup> [Traducción mía<sup>234</sup>]*

Esta es, sin duda, una sentencia que muestra más profundamente el pensamiento de Ellul, pues, para bien o para mal, los problemas que la técnica introduce en el mundo son siempre más grandes y menos salvables que los que resuelve. Ejemplos hay muchos y en esta investigación se ha hablado de los medios de comunicación que han traído más problemas que los que han podido resolver, esto se ve más claramente con el internet y el análisis previo en el que se vislumbra que los problemas que traen, por ejemplo, las redes sociales como la incomunicación, la autovigilancia, la pérdida de privacidad y la amenaza al des-ajelamiento propio del Dasein humano, son mayores a resolver el problema primario que intentaron abordar: la comunicación a distancia; llegando a un punto tal que no solo no resolvieron cómo comunicar a personas que se

---

<sup>233</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>234</sup> En el texto original se lee: “*These problems are the fruit of the industrial era (with its obvious progress in metallurgy, transport, medicine, etc.) and of the early technical era up to about 1970. What vast problems will arise with the new stage of the technical system, with genetic engineering, computers, the laser, and space? It is just as impossible to answer this question as it was to foresee the creation of the proletariat in 1800.*”

encuentran lejos, sino que además lo empeoraron imponiendo la incomunicación entre seres humanos y sociedades.

El tercer punto reza: “3. Los efectos dañinos del progreso técnico son inseparables de sus efectos beneficios. El problema es saber si, dada la acción técnica, es posible actuar de tal manera que tomemos en cuenta cada factor, o si el “punto de vista general” no paralizará la acción técnica.”<sup>235</sup> [Traducción mía<sup>236</sup>] Es irremediable para el ser humano de la técnica moderna el cargar con los efectos visiblemente dañinos de ella. Y como se ha visto antes, incluso tales efectos llegan a ser superiores a los beneficios o problemas que resuelve. Aquí Ellul apunta evidentemente a la falta de atención e incluso escrúpulos del ser humano en relación con los problemas que genera con el uso indiscriminado de los aparatos técnicos, cuyas consecuencias son tan visibles como irreparables, cosa que no podrá separarse de la técnica por sí misma. Sin embargo, también señala que es importante tener el criterio necesario para no evitar todo actuar técnico. Así, puede establecerse la visión de Ellul como crítica, pero también atiende con ella el estado del mundo con la técnica, al abogar por no paralizar la acción de ésta también está afirmando que la convivencia con ella no solo es necesaria sino irremediable. En la última premisa sostiene que:

*4. El progreso técnico tiene un gran número de efectos imprevistos  
Los instrumentos tecnológicos se vuelven cada vez más poderosos y, por consiguiente, plantean peligros cada vez más grandes. Si al extremo hay instrumentos de poder absoluto (no solamente la bomba de hidrógeno, sino sistemas de computación que pudieran controlar poblaciones enteras, o intervención química), ¿quién garantiza que un gobierno nunca las usaría, que nunca, por ejemplo, nos pondrán electrodos en el cerebro? Sabemos cada vez menos sobre los resultados de nuestras innovaciones y somos cada vez más incapaces de encontrar los remedios necesarios, poco más se*

---

<sup>235</sup> *Ibíd.*, p. 60.

<sup>236</sup> En el texto original se lee: “*The problem is to know whether, given technical action, it is possible to act in such a way that we take every factor into account, or whether the "overall standpoint" would not paralyze technical action.*”

*necesita para ponernos cara a cara con un riesgo absoluto. Esto es porqué todo desarrollo técnico que incrementa infinitamente un riesgo hipotético pero absoluto me parece totalmente reprobable.*<sup>237</sup> [Traducción mía<sup>238</sup>]

La imprevisibilidad del progreso técnico es uno de los reclamos más profundos de Jacques Ellul, Aunque ésta es intrínseca a la técnica y se encuentra prácticamente en todos los estados del desarrollo técnico, lo que más preocupa a Ellul es la imprevisibilidad de los efectos absolutos de los aparatos técnicos. Con tales efectos absolutos de la técnica se refiere a las consecuencias devastadoras a escala mundial que pudieran traer consigo estos llamados “avances”, y refiere no solo a armas de destrucción masiva, sino a otro tipo de desarrollos que tuvieran que ver también con un control social general. Preocupación que parecería fundamentada en la ficción científica, sin embargo hoy día es incontestable cuando empresarios como Elon Musk desarrollan tecnologías biónicas que buscarían insertarse directamente en el cerebro de los seres humanos con fines monitorizantes. Ante este tipo de desarrollos, Ellul muestra una preocupación que, aunque pudiese basarse en meras hipótesis, encarna un riesgo real, una invasión óptica y ontológica al ser humano.

### **III.IV.I. Internet y la neutralidad**

---

<sup>237</sup> *Ibidem*, p p. 72-73

<sup>238</sup> En el texto original se lee: *“Unpredictability is one of the general features of technical progress. We find it at the commencement, at the stage of invention and innovation, then in the course of application, and finally at the end, at the stage of effects. Technological instruments become increasingly powerful and therefore pose greater and greater dangers. If at the extreme there are instruments of absolute power (not merely the H-bomb but computer systems that might control whole populations, or chemical intervention), who is to guarantee that an absolute government will never use them, that it will never, for example, make use of electrodes in the brain? As we know less and less about the results of our innovations and are increasingly unable to find the necessary remedies, little more is needed to bring us face to face with an absolute risk. This is why all technical development that increases infinitely a risk that is hypothetical but absolute seems to me to be totally reprehensible. This is the first time that I have said this.”*

Todo el debate que pueda existir en torno a la neutralidad de la técnica, hoy día tiene también que dirigirse al internet pues su relativamente corta historia permite analizar si existe o existió, al menos en sus inicios, algo tal como la neutralidad. “Internet empezó siendo una herramienta relativamente inocua, una herramienta cuyos creadores pensaron que no podía reportar más que beneficios a la humanidad. Y durante algún tiempo fue un espacio de experimentación más o menos neutro.”<sup>239</sup> Lo argumentado por Puig tiene sustento, a principios de la década de los noventa las pocas páginas de internet disponibles se centraban en su mayoría en noticias y foros de discusión, según el portal CNN<sup>240</sup>, dejando de lado al entretenimiento, mientras que hoy día, según el portal marketing4ecommerce<sup>241</sup>, seis de los diez sitios web más visitados en el mundo se centran en el entretenimiento incluyendo cuatro redes sociales, y de los otros cuatro puestos, tres son para buscadores mientras que el restante es la enciclopedia abierta Wikipedia. El notable cambio que ha acontecido en los casi treinta años de operación pública de internet estriba en que éste, según lo advertido anteriormente por Bauman, se ha vuelto otra vida, en este caso una *online* en la que prima el entretenimiento por sobre la comunicación, el intercambio de ideas y el acercar a personas en lejanía.

Todo esto ha ido guiando el uso de internet lejos de su punto de partida, ya que, según argumenta Puig: “En este sentido, la ideología implícita en internet, desde sus orígenes, ya era en cierta medida lo que luego pasó a llamarse el peer-to-peer o P2P, es decir, una progresiva horizontalización de la transmisión de paquetes de información.”<sup>242</sup> Esto quiere decir que aquella intención ideológica inicial de internet se centraba en el compartir información de persona a persona, la horizontalidad de la web es patente en aquellos inicios, según la cita referida anteriormente de CNN, sitios como IMDB iniciaron con usuarios recopilando datos acerca de películas, actrices y actores a

---

<sup>239</sup> Puig Punyet, Enric, Op, Cit., p. 186.

<sup>240</sup> <https://cnnspanol.cnn.com/2014/03/12/los-9-sitios-web-pioneros-de-internet/>

<sup>241</sup> <https://marketing4ecommerce.net/cuales-son-las-webs-mas-visitadas-del-mundo-top/>

<sup>242</sup> Puig Punyet, Enric, Op, Cit., p. 232.

modo de pasatiempo, así la información era compartida y transmitida en ese esquema P2P, que puede también entenderse como “de igual a igual”. Esta horizontalidad, sin embargo, tampoco daba lugar en sus inicios a la neutralidad pues Internet se ofrecía como un medio de comunicación, ahora bien, lo que se compartía y se sigue compartiendo de ningún modo es neutral por más horizontal que pretenda ser el medio. Además sostiene Puig Punyet que:

*Por lo tanto, el origen de internet no fue tan distinto a lo que luego nos vendieron como la mencionada segunda vuelta de tal tecnología, la 2.0, porque en el fondo operaba ya según la misma lógica: el usuario no es sólo consumidor, sino también generador del contenido susceptible de ser consumido. Donde sí radicó la diferencia fue en que en la Web social 2.0, el usuario dejó de ser consumidor y creador para pasar a ser también, y por encima de todo, objeto de consumo en sí mismo.<sup>243</sup>*

Para dicha versión 2.0 de internet, misma que trae consigo entre otras cosas las redes sociales, el usuario representa no solo el actor de la horizontalidad de la red, sino también el producto de tal medio. Según lo revisado anteriormente sobre las redes sociales, el usuario en su autovigilancia también se muestra a sí mismo como mercancía, no para el otro sino para las empresas que buscan hacerse con los datos de los usuarios y en este caso el vendedor no es el usuario mismo sino el sitio de internet que almacena tales datos. Un ejemplo tan concreto como preocupante es la compra de datos de Facebook por la empresa Cambridge Analytica, que disfrazó como encuesta académica una aplicación de almacenamiento de datos psicográficos de los usuarios de la red social, mismos que posteriormente vendió al Partido Republicano estadounidense, que a su vez los usaría para bombardear a los mismos usuarios de Facebook con publicidad de sus campañas electorales.

---

<sup>243</sup> *Ibidem*, p. 232.



En este sentido el usuario de internet hace una especie de “venta pasiva” de sí mismo, Puig Punyet sostiene que “En realidad, si el internet informativo ya estaba cargado ideológicamente, más lo estuvo todavía el participativo, pues requirió e implicó cierta familiaridad con la venta de uno mismo como si fuera un producto más en el catálogo de todos los contenidos que se ofrecen.”<sup>244</sup> Así, el usuario de redes sociales facilita la venta de sí mismo. Autores y defensores de la horizontalidad de la red como solución a casi cualquier problemática social, como Jeremy Rifkin, obvian este tipo de detalles, y en general el usuario medio de redes sociales también lo hace, pues la explotación de uno mismo se hace de manera gratuita y voluntaria, en este sentido se puede aseverar que bajo ningún modo el, llamado por Puig, internet participativo es neutral ni tiene atisbos de serlo, pues toda vez que haya de por medio un almacenamiento gratuito de información del usuario, una red social perderá toda horizontalidad dejando en manos de terceros la carga ideológica que pueda implantarse en dichas redes. El llamado P2P de los albores del internet hoy no es sino una mera ilusión pues ¿cómo podría una red social ser horizontal toda vez que vende a sus usuarios como objeto de consumo? En este sentido es encomiable la postura de Manuel Castells, quien defiende la organización en las redes sociales con fines prácticos para la comunidad, sin embargo no debe perderse de vista que internet no sólo no es neutral, sino que además hoy día tampoco es horizontal. Es así que Puig Punyet señala además que:

*Todo lo que el usuario medio abre en su navegador o en su teléfono inteligente responde a una misma lógica, tiene una misma ideología subyacente: la de enviar información no se sabe muy bien a quién y la de recibir información no se sabe muy bien de quién. A esto se le llama compartir, y esta es la palabra, el discurso, que por sus connotaciones positivas nos ha hecho creer que internet está plagado de soluciones y buenas intenciones.<sup>245</sup>*

---

<sup>244</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 233.

Las redes sociales, foros de discusión y tableros de imágenes pueden manejar la información más o menos “de igual a igual”, pueden ser calificados únicamente desde un punto de vista moral como positivos o negativos en el contenido expresado en ellos, sin embargo la ideología previamente cargada en tales sitios guía siempre al usuario: es imposible aseverar que un sitio de noticias de extrema derecha como Breitbart sea neutral, tampoco puede serlo una página feminista en Facebook, sitios tan disímiles como estos no pueden ser descritos como malos o buenos, aún así, de ningún modo son neutrales pues en ellos el usuario queda abandonado a la imposición ideológica subyacente y peor aún, detrás de todo el entramado, contenido y discusión suscitado en internet, está siempre un receptor nebuloso de toda esa información, Puig lo describe como tal, no se sabe muy bien quién es el receptor de tales datos que, además, anima a proporcionarlos mediante la dialéctica del compartir, y bajo la semántica de tal palabra el usuario se siente cómodo exponiéndose a sí mismo, no como un creador y distribuidor de contenido, sino como un producto.

Manuel Castells en *La sociedad Red* se muestra preocupado por esta situación: “la dimensión social de la revolución de la tecnología de la información parece obligada a seguir la ley sobre la relación entre tecnología y sociedad propuesta hace tiempo por Melvin Kranzberg [...]. Es en efecto una fuerza, probablemente más que nunca bajo el paradigma tecnológico actual, que penetra en el núcleo de la vida y la mente.”<sup>246</sup> Este autor aboga por repensar e investigar cómo realmente incide la tecnología de la información en el ámbito fáctico, ciertamente con algo de esperanza en que ésta, entendida como internet, funcione también como un factor de cambio social benéfico, sin embargo las consecuencias están a la vista y no pueden obviarse. Como Jaques Ellul asevera sobre el desarrollo técnico, éste por lo general trae consigo más y más grandes problemas de los que logra resolver, además de que es imposible separar sus perjuicios del supuesto desarrollo que consigue. Es así que más que nunca hay que aceptar que el ser humano vive en un mundo tecnificado pero es igualmente importante

---

<sup>246</sup> Castells, Manuel, *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. I La sociedad red*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 110.

el auto establecimiento de límites, no de la técnica, pues se antoja imposible establecerlos realmente, sino del uso de la misma. El saber que ella no es neutral, ni pretende serlo, es fundamental para abstraerse de la aplastante imposición que la técnica ejerce sobre el ser humano. En este sentido, será importante la visión heideggeriana de serenidad hacia los aparatos técnicos.

### III.V. La serenidad como vía.

En estos días el primer acercamiento a la técnica moderna, por parte del ser humano, se da desde el objeto técnico, sin embargo, han llegado a ser tan usuales estos aparatos que una distancia parece imposible de ser establecida.

*Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (loslassen) de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. .<sup>247</sup>*

Hoy día el objeto técnico ha atravesado esa esfera de lo íntimo y lo propio para asentarse en ello, la dependencia y entrega al aparato es tal que incluso, más allá del trabajo, el ser humano se refugia en dichos objetos constante y cotidianamente, las pantallas de teléfonos inteligentes, computadoras y televisores son entendidas hoy día como ventanas al mundo, no en un sentido físico ni exterior, sino como la apertura a aquella vida *online* que opaca cada vez más a la *offline*, dejando que esta vida fáctica sea únicamente consecuencia, en muchos sentidos, de las acciones en el ámbito

---

<sup>247</sup> Heidegger, Martin, *Serenidad* (Gelassenheit), p p. 26-27.

*online*. Siendo esto así, ¿puede todavía atenderse a una visión en la que medie cierta medida con respecto al aparato técnico? Siguiendo con el pensamiento heideggeriano, esto tal vez sea posible, pues argumenta que “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.”<sup>248</sup> El *sí y no* que propone Heidegger está marcado por la necesidad ontológica del ser humano de poder ser sí mismo y por el carácter propio del objeto técnico que requiere ser visto únicamente como lo que es, un aparato con cierta utilidad del que no habría que depender ni sobre usar. En principio tal poder ser sí mismo se refiere ineludiblemente al cuidado [*Sorge*] como característica propia y fundamental del ser humano, cuyo carácter es marcado, como se ha visto antes, por un dejar ser. El cuidado, como modo de ser del ser humano requiere que éste se ocupe de sí mismo, de su existencia, con todas las aristas que eso pudiera implicar, incluso una cierta responsabilidad para con esa existencia, es así que el entregarse ciega e incondicionalmente al aparato técnico se desatiende esta característica fundamental, llegando incluso al punto, como lo dice Heidegger, de devastar la esencia del ser humano. Es por eso que el pensador de la Selva Negra propone un modo de afrontar el uso del aparato técnico que pueda decir *sí y no*:

*Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente «sí» y «no» al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas. .<sup>249</sup>*

---

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 27.

¿Es posible pensar hoy que, al contrario de lo que argumenta Heidegger, el aparato técnico ha devenido en una muestra de aquello absoluto que significa la técnica moderna? Heidegger propone que el objeto quede supeditado a algo superior en referencia al uso que podría darle el ser humano, es decir, por un lado es imposible negar que los días que corren están marcados por la imposición técnica de modo casi totalitario, a donde sea que se dirija la mirada hay aparatos técnicos diseñados y fabricados para ser usados desmesuradamente al punto de caer en dependencia de ellos; por otro lado la actitud que convendría asumir sería la de esta *serenidad* con respecto de las cosas, de tal modo que sea el mismo ser humano el que se determine como un real usuario del aparato técnico, esto quiere decir: entenderse a sí mismo como aquél que usa y deja de usar los aparatos de la técnica, saber que al soltarlos éstos pierden el control dictatorial que tienen sobre el ser humano. Pareciera esto evidente y obvio en muchos sentidos, sin embargo, de ser así la técnica moderna no sería vista con el determinismo que se le adjudica estos días, sus aparatos no serían usados al extremo de perder incluso la salud por abocación a ellos, la discusión sobre su neutralidad no tendría cabida y, ciertamente, no se advertiría de los peligros cada vez más fácticos que amenazan óptica y ontológicamente al ser humano.

El sentido de esta serenidad va mucho más allá de lo que comúnmente se entiende por ese término, Jorge Acevedo explica que “La Gelassenheit no es sólo un estado de ánimo tranquilo ni una actitud de desprendimiento. Si nos fijamos que la palabra contiene lassen, dejar, nos orientaremos hacia su significado. Es un dejar ser, un permitir ser a algo lo que más propiamente es.”<sup>250</sup> Heidegger propone una serenidad en un sentido que no refiere a una pasividad contemplativa, como bien explica Acevedo, el filósofo alemán toma el vocablo *lassen*, que también puede entenderse como dejar o soltar. Así que, además de dejar ser, en este caso, dejar que el aparato sea aparato, o que el ser humano sea ser humano, también implica soltar al aparato y a la técnica misma. Mirar con *serenidad* algo quiere decir entonces soltarlo para dejarlo ser. El aparato técnico desde esta perspectiva cobra una dimensión distinta, dejar ser

---

<sup>250</sup> Acevedo, Jorge. *Heidegger: existir en la era técnica*, p. 253.

una computadora o un televisor querrá decir también soltarlo, decir no cuando el sobre uso de tal aparato amenace con postrar ante sí al ser humano.

Ante esto podría dejarse abierta la pregunta ¿cómo sería un mundo en la era digital que fuera guiado previamente por esa serenidad? Sobre esto, Heidegger sostiene que “El sentido del mundo técnico se oculta. Pero si prestamos atención, propia y constantemente, a que por doquier en el mundo técnico tomamos contacto con un sentido oculto, nos encontraremos en el ámbito de lo que se nos esconde, y se esconde, en verdad, en cuanto viene hacia nosotros.”<sup>251</sup> Aún en este mundo técnico es posible voltear la mirada hacia aquello misterioso, aquello que permanece oculto incluso para el pensar técnico-calculador, en este sentido lo misterioso acaece, para Heidegger, en el lenguaje, en el arte, en la poesía y habita también en el *aspa* [*Geviert*] como parte fundamental del mundo. Así, la apertura hacia aquello desconocido, aquello que la técnica no ha tocado es también una forma en la que el ser humano puede soltar la técnica, asumir esa actitud de *sí y no*.

Dicha apertura es entonces fundamental para la convivencia con el aparato técnico en un mundo como el presente, Heidegger sostiene que: “Lo que de tal manera se muestra y a la vez se sustrae, es el rasgo fundamental de lo que llamamos el misterio. La actitud en virtud de la cual nos mantenemos abiertos al sentido oculto en el mundo técnico la denomino apertura al misterio.”<sup>252</sup> El no olvidar el carácter ontológico del ser humano y su constante recreación por medio de aquello que se muestra como no-técnico es también una forma de prestar resistencia ante la técnica totalitaria. Es así que soltar el aparato técnico implica también decir *no* a la técnica, salir de la ocupación que ella hace de uno mismo.

Hoy día decir *no*, soltar, por ejemplo, un teléfono inteligente implica también salir de aquella vida *online*, decir *no* a los medios digitales abre el sentido del estar-con los otros, si, como se ha visto en apartados anteriores, los medios digitales, más que

---

<sup>251</sup> Heidegger, Martin, *Serenidad* (Gelassenheit), p. 6.

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 6.

acercar, alejan a los seres humanos unos de otros, tomarlos con esta serenidad indiscutiblemente acercaría unas a otras a las personas aún más de lo que lo hace una red social. El voltear la mirada al misterio es también parte importante de esta serenidad, Manuel Castells asevera que ««Misterio», obviamente, es una categoría ajena al mundo técnico [...]. Una determinada actitud es la que permite aún que el misterio se haga presente. Es el misterio de las cosas, de su aparecer y de su pertenencia al mundo y al cuadrado originario.»<sup>253</sup> Es por eso que se ha de estar en apertura al misterio, pues, como explica Esquirol, no es sino una actitud para con el mundo, un estar a la escucha del mundo, también es la prestancia al diálogo que funda el estar-con los otros, es la atención a la pertenencia a la tierra y al aspa [*Geviert*] o cuadro originario que menciona el autor. Y es necesario que tal apertura sea una actitud, estar en disposición, puesto que hoy día el ser humano cautivo de la técnica no asume naturalmente tal disposición.

Por el contrario, el ser humano en el emplazamiento queda también condicionado por el tipo de pensamiento que la técnica impone, Heidegger muestra su preocupación sobre esto en *Serenidad*: "...la revolución de la técnica que se avecina en la era atómica pudiera fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlo de tal modo, que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el *único* válido y practicado."<sup>254</sup> Hacia la mitad del siglo pasado Heidegger advierte el peligro que encarna la era atómica, en el presente el mismo peligro lo representa la era digital. El hecho de que únicamente cambie la forma en la que la técnica se expresa a lo largo de las décadas no es sino la muestra de que la esencia de ésta no es el aparato mismo, antes habrán sido las tecnologías atómicas aquellas a las que habría que prestar atención, hoy día son las tecnologías digitales las que amenazan del mismo modo al ser humano, siempre bajo la técnica como determinación de tales tecnologías. El peligro real, entonces, reside también en cómo el pensamiento calculador que determina el avance de la técnica pretende erigirse como el único válido para el ser humano, y esto es fácil de constatar a partir de cómo la técnica no solo ordena los modos en los que se

---

<sup>253</sup> Esquirol, Josep María, Op. Cit., p. 74.

<sup>254</sup> Heidegger, Martin, *Serenidad* (Gelassenheit), p. 29.

trabaja, sino también cómo se estudia o se administra el ocio en estos días. Sobre tal peligro Heidegger advierte:

*¿Qué gran peligro se avecinaría entonces? Entonces, junto a la más alta y eficiente sagacidad del cálculo que planifica e inventa, coincidiría la indiferencia hacia el pensar reflexivo, una total ausencia de pensamiento. ¿Y entonces? Entonces el hombre habría negado y arrojado de sí lo que tiene de más propio, a saber: que es un ser que reflexiona. Por ello hay que salvaguardar esta esencia del hombre. Por ello hay que mantener despierto el pensar reflexivo.<sup>255</sup>*

Heidegger plantea algo tan drástico como salvar el pensamiento reflexivo, pues no solamente se trata de un pensamiento opuesto al calculador sino el mismo modo de ser del ser humano. En la época técnica el ser humano, incluso sin saberlo, ha quedado a merced, determinado por la técnica: el aparato técnico sirve de guía en su educación, es medio de entretenimiento, es también ilusión de comunicación y parámetro de progreso; laboralmente y educativamente se da primacía a las áreas técnicas, se pretende siempre desarrollar, innovar y procurar el aparato técnico a tal punto que el ser humano no voltea a sí mismo, las cuestiones fundamentales de su existencia se ven suspendidas por la atención a la técnica y a sus aparatos, el pensamiento calculador determina de este modo, en este tiempo, mucho del actuar del ser humano. Salvar el pensamiento reflexivo no fue una propuesta exagerada en el tiempo de Heidegger y mucho menos tendría que serlo en este. Sobre esto Esquirol expone que “Con el dominio del conocimiento técnico, el auténtico pensar habría quedado arrinconado y, por ello, el esfuerzo de Heidegger no intenta otra cosa sino recuperarlo: la serenidad, el habitar, la cercanía... son otros nombres de tal intento.”<sup>256</sup> Es por eso que la importancia que tiene el voltear la mirada al pensamiento reflexivo es tan determinante, pues no solo se refiere a un pensar filosófico académico, sino mienta un

---

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>256</sup> Esquirol, Josep María, Op. Cit., p. 41.



ámbito ontológico propio del ser humano, el habitar o la cercanía, mencionados anteriormente en la investigación, dice Castells que son también parte de esta característica propia del ser humano, ¿cómo no entender este entramado que constituye ontológicamente al Dasein humano? El intento heideggeriano de mostrar con la serenidad el modo en el que se puede habitar este mundo es sumamente encomiable, tanto o más que el haber propuesto una ética.

Es así que el rescatar de la técnica totalizante el pensamiento reflexivo lleva a entender toda una serie de elementos que llevan al cuidado y a la serenidad, no como una sucesión sino como una coimplicación, es decir: si el cuidado es la forma en la que el ser humano comparece en el mundo dejándolo ser y siendo él mismo, puede entender su co-estar con los otros en-el-mundo, así, este estar es accesible mediante el pensamiento reflexivo y la serenidad es la forma en la que puede conservarse este pensamiento, rescatado y alejado del pensar calculador dominante de esta época técnica. Es por eso que Esquirol piensa esta serenidad incluso como revolucionaria: “No por poco ruidosa es la serenidad menos revolucionaria. Las grandes acciones no tienen por qué ir acompañadas de estandartes y trompetas. La serenidad es una forma de actuar y de un actuar verdaderamente relevante, pues cambia profundamente la situación.”<sup>257</sup> Con esto queda de manifiesto que el intentar entender el mundo a partir del *sí y no*, de la apertura a lo misterioso, en realidad puede hacer una diferencia en el mundo altamente tecnificado de hoy día. Soltar y dejar ser al aparato técnico es mucho del camino que hay que recorrer en pos de co-habitar el mundo también con la técnica moderna sin quedar a merced de ella.

Por lo tanto, asumir la serenidad de modo particular invita también a abrir ámbitos distintos al mero pensamiento calculador que domina indiscutiblemente este tiempo, así como estar en disposición a encarnar una ética originaria en el terreno fáctico, la serenidad, en tanto forma de actuar, permitiría el poder-ser del ser humano de manera auténtica, sin estar sujeto a la imposición técnica que es lo más usual hoy día. Para Castells, incluso el pensamiento reflexivo y la serenidad serían la misma cosa, “Ese

---

<sup>257</sup> Esquirol, Josep María, Op. Cit., p. 74.

pensar que se expresa en la cercanía y que tiene su lugar en el mundo de la técnica se bautiza también con otra palabra: serenidad (Gelassenheit).<sup>258</sup> El autor advierte entonces que la serenidad, más allá de un estado de ánimo o una emoción, es también el pensar que se contrapone al pensamiento calculador del que se nutre la técnica moderna. La serenidad, entonces, es también una actitud, una forma de afrontar el mundo tecnificado. Hoy día esta actitud podría bien recuperarse, las características que fundamentan ese pensamiento se basan en el sentido que se da, desde Heidegger, a elementos como el habitar, en tanto un estar óntico-ontológico; a la cercanía, como el estar fáctico del estar-con los otros, y el cuidado, entendido como el propio estar-en-el-mundo, que ya de por sí comprende en sí mismo el carácter óntico-existencial del Dasein humano. Sin embargo seguiría siendo necesario atender a estas cuestiones, si se quiere ontológicas, en el mundo de hoy. El olvido del ser, mencionado por Heidegger en *Ser y Tiempo*, no se refiere a un problema abstracto de la metafísica antigua que busque solución en un sistema filosófico académico y tradicional, más bien tal olvido tiene que ver más con los tiempos que corren, donde el ser humano extravía su ser en la imposición de la técnica y en su entrega a los aparatos de ella.

La serenidad, entonces, más que un mero concepto, tendría que observarse como una contraposición general a ese pensamiento totalizador, apunta Castells que: “Estamos rodeados de objetos técnicos. El que los usemos y el que configuren nuestro entorno no significa necesariamente que tengamos que darles un protagonismo exclusivo de modo que lleguen incluso a anular nuestra esencia.”<sup>259</sup> Parte importante, y probablemente lo más inmediato que se pueda hacer frente a la técnica moderna, es modificar el acercamiento que el ser humano tiene a los objetos técnicos. Es imposible, y sería necio, renegar de los objetos técnicos y de las comodidades, ventajas y ayuda que ofrecen de cara al día a día, sin embargo conviene entenderlos como objetos no neutrales, resulta evidente en estos días que la tecnología consume gran parte de la vida del ser humano; el pensamiento calculador propio de la visión técnica del mundo invita a creer que en la técnica se hallan respuestas a casi cualquier problema: desde

---

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 74.

negar la posibilidad del aburrimiento mediante el entretenimiento digital, hasta problemas de salud que pueden revertirse con el uso de aparatos técnicos, pasando por la forma en la que se trabaja hoy día, con tanta dependencia de la tecnología.

La cuestión tiene que ser ¿siempre es necesario, en toda circunstancia, recurrir a la técnica como solución incluso a los problemas que no la demandan? Según Manuel Castells la respuesta está en no ceder completamente a la técnica: “Pues bien, este aceptar pero a la vez no absolutizar el entramado de los objetos técnicos es lo que aquí Heidegger llama *Gelassen-heit*, serenidad para con las cosas. Se trata, en fin, de no cederlo todo a la diafanidad del mundo técnico y su disponibilidad.”<sup>260</sup> Es importante prestar atención a estas líneas, no cederlo todo a la técnica es primordial para iniciar el camino hacia una serenidad para con las cosas. Ahora bien, ¿qué implica tal *no cederlo todo*? Antes se habló de, por ejemplo, cómo la técnica ayuda en cuestiones de salud; es innegable el gran aporte que hacen a la salud los aparatos y avances técnicos (que no científicos precisamente), y como este habría incontables ejemplos en los que la técnica no solo es útil sino necesaria, sin embargo, ¿cuándo deben establecerse límites a ella? La respuesta a esta pregunta ocupa ya muchas y variadas investigaciones, artículos y libros, así pues, en cualquier ámbito en el que la técnica incida, sería necesario proponer límites cuando amenace directamente el carácter óntico y ontológico del ser humano.

No ceder todo implica no ceder todo lo humano en pos de la absolutización técnica, implica no abandonar la perspectiva del estar-en-el-mundo cuando el objeto técnico invade el espectro de la vida fáctica hasta someter al ser humano a él. Para Jorge Acevedo “No hay serenidad —en el particular sentido de la *Gelassenheit*—, en la actitud de alguien que, descuidado, poseído por la dejadez, por la indolencia, se deja invadir por los artefactos técnicos de nuestro mundo moderno, de tal modo que lo afecten y hieran en lo más íntimo y propio de él mismo.”<sup>261</sup> Los aparatos técnicos configuran también un cierto modo de dirigirse del ser humano, como aseveraría Enric

---

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>261</sup> Acevedo, Jorge. *Existir en la era técnica*, p. 254.

Puig, todo aparato técnico tiene en sí mismo una intención subyacente, en este caso, acerca de cómo ver el mundo. Incluso la adquisición de un aparato técnico es derivada de esa intención inicial; el comprar un lápiz, un bolígrafo o una pluma fuente es una decisión que, intrínsecamente, encierra ya una particular visión del mundo, ahora bien, ¿qué sucede cuando tal visión tiene como objetivo la invasión de la vida del ser humano? Ciertamente, como apunta Acevedo, no hay serenidad en alguien que ha dejado a la técnica invadirlo hasta afectarlo ontológicamente, de tal modo que habría que entender la serenidad también como un modo de prestar resistencia al mundo técnico, no como una aspiración moral.

Siguiendo con el ejemplo anterior, en el que Acevedo expone a un individuo que se ha abandonado irremediablemente a la técnica, el filósofo chileno argumentará que: “Ese imaginario personaje no ha dejado ser a los dispositivos técnicos lo que propiamente son, a saber, entidades que tienen que ser utilizadas manteniéndolas a distancia, dejándolas reposar en sí mismas, de manera tal que no se apoderen de nosotros, ni nos perjudiquen, ni —finalmente—, nos devasten.” De tal modo que la serenidad también implica una forma de dejar ser al aparato técnico mismo, como antes se apuntó desde Hans Jonas, el objeto técnico demanda para sí un uso concreto, un uso que no tenga que ver con el apoderamiento de la esencia del ser humano. Habría que entender que al aparato técnico también hay que dejarlo ser, esto es, dejarlo ser la herramienta que en su uso sirve al ser humano.

Así, la serenidad sería necesaria en este tiempo en el que los teléfonos inteligentes, videojuegos, tabletas, televisores y demás aparatos trastocan la visión del mundo del ser humano para instalarlo en el ámbito del entretenimiento perpetuo en el que se cae ciega y voluntariamente a merced de la técnica. Por lo tanto, puede verse en la serenidad una vía en la que el ser humano podría encontrar una vuelta a su condición más propia y originaria, Esquirol señala sobre esto que: “En la serenidad hay paciencia, y espera, y escucha, en la cercanía. Permite, la serenidad, ese escuchar de nuevo la voz de las palabras más originarias. En la serenidad decimos lo que hemos

escuchado. Nuestro decir es un volver a decir la respuesta escuchada.”<sup>262</sup> La serenidad como actitud y forma de afrontar el mundo técnico, es también apertura al estar-con los otros. Al decir sí y no al aparato y a la técnica misma se abren posibilidades que, de otro modo, permanecerían siempre abiertas, posibilidades tan propias para el ser humano como el diálogo y la escucha, pues ¿de qué otro modo se está uno con el otro si no es mediante el diálogo? La técnica moderna, sin embargo, y como se ha visto antes, coarta de muchas maneras la posibilidad del dialogar, e incluso en su intento por conectar en la distancia a las personas oculta el carácter más íntimo del dialogar.

Es así que la serenidad ontológicamente abre la posibilidad de ser-en-el-mundo para el ser humano de esta época técnica. Entonces Martin Heidegger sostendrá que “Cuando se despierte en nosotros la Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio, entonces podremos esperar llegar a un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento. En este fundamento la creación de obras duraderas podría echar nuevas raíces.”<sup>263</sup> La serenidad ante las cosas, ese dejar o soltar, tomar una actitud de esta naturaleza para con las cosas, entendiéndolas como tal, sería fundamental para una ética que apuntara a su sentido originario, más todavía en este mundo tecnificado. Heidegger menciona en la *Carta sobre el humanismo* que una ética se vuelve más imperiosa en el tiempo en el que más crece el desconcierto del ser humano. ¿Qué tiempo, más que este, podría mostrar tal desconcierto? El ser humano de la época técnica, abandonado a la imposición de ésta, necesita voltear a sí mismo, a buscar lejos de la técnica, y de su pensar calculador, las preguntas fundamentales sobre él, hacerse cargo de su propia existencia, aprender a decir *sí y no* y entenderse como parte del mundo, en coimplicación dialógica con los otros, abierto al misterio, a lo desconocido.

---

<sup>262</sup> Esquirol, Josep María, Op. Cit., p p. 74-75.

<sup>263</sup> Heidegger, Martin, *Serenidad* (Gelassenheit), p p. 29-30.

## Conclusiones

La cuestión inicial sobre la vigencia del pensamiento de Martin Heidegger, en estos días, ha sido analizada. El filósofo vivió una época en la que la técnica nuclear era una de las principales preocupaciones, hoy día lo es la tecnología digital, sin embargo, esto no cambia el hecho de que ambas se rigen por la esencia de la técnica. De este modo el preguntar sobre la técnica y su esencia ha sido imperativo y el estudio de la obra heideggeriana muestra la valía que todavía hoy tiene, incluso el último apartado que trata sobre la serenidad, como actitud frente a la técnica y sus aparatos, cobra importancia en un mundo tecnificado. Del mismo modo, cuestiones como la forma de entender una ética originaria a partir del *ethos* y el voltear la mirada al co-habitar en el mundo con los otros se vuelve necesario en este tiempo.

También puede concluirse que la técnica moderna ha sido entendida desde los últimos tres siglos como medida de progreso y desarrollo, no sólo social sino también personal debido a la prevalencia del pensamiento calculador que enarbola la técnica misma. La idea de que el constante mejoramiento del aparato técnico equivale a un desarrollo social y humanístico ha permeado en una sociedad en la que el ser humano encuentra su sitio en la imposición que la técnica le asigna, esto es constatable toda vez que él mismo es entendido no desde su posibilidad ontológica sino desde su utilidad como *recurso humano*.

De modo personal también puedo concluir que en esta investigación he podido indagar sobre los efectos que tiene la técnica moderna en el ser humano contemporáneo pues ella ha intervenido en cada aspecto posible, desde el cómo elaborar productos, hasta el cómo almacenar energía, pasando incluso por el arte o la medicina. Hoy día, por ejemplo, los avances médicos tecnológicos determinan en gran medida el índice de desarrollo de una sociedad; incluso el arte no podría entenderse sin los aportes de la técnica moderna en varios rubros, el arte digital y los videojuegos abren debates actualmente en el terreno de la estética. Esta intervención técnica lleva a preguntar también sobre su neutralidad, es así que he podido investigar cómo el

debate sobre tal tema es infructuoso ya que, como Jacques Ellul, Enric Puig o Melvin Kranzberg aseveran, la técnica no es buena, no es mala y tampoco es neutral, por lo tanto, lo que queda es acercarse a ella de modo tal que se le impida gobernar sobre uno mismo, entenderla como herramienta y no como objeto al cual rendirle culto y sumisión.

A título personal, también he analizado los efectos de la técnica en mi vida cotidiana, el análisis del internet y las redes sociales me llevó a cancelar varias cuentas que, en palabras de Bauman, me hacían vivir una *vida online*, que estaba dictaminada por autoridades y parámetros imperceptibles a simple vista, pero que consistían en una intromisión e invasión de mi persona. Si el *ethos* es mi forma de ser más propia, he tenido que darme cuenta de cómo la técnica moderna ha modificado y despersonalizado tal carácter ético y ontológico. La recuperación de uno mismo consistirá, primeramente, en mirar hacia el desarrollo de un carácter crítico personal sobre la relación con la técnica.

Con respecto a las preguntas que guiaron esta investigación desde su concepción pueden observarse las siguientes conclusiones:

Para iniciar el primer capítulo la pregunta sobre por qué plantear un análisis ontológico en una investigación sobre ética originaria y técnica moderna, halló su respuesta en el argumento que se refiere a que tal ética originaria tiene su fundamento en el *ethos* y el cuidado como características ontológicas y existenciales del Dasein humano. Sería imposible separar el aspecto ontológico de un *ethos* que busque dar fundamento al modo de ser del ser humano, y estudiar la analítica existencial ha sido fundamental para comprender por qué una ética originaria encuentra sus principios en el ser-en-el-mundo heideggeriano.

Acerca de cómo entender una ética a partir del *ethos* en Martin Heidegger la investigación mostró que, aunque el filósofo sólo tocó el tema en un par de menciones en la *Carta sobre el humanismo*, su obra está marcada por una preocupación por el

estar auténtico del ser humano, entendido esto como su forma más propia de ser. El cuidado, que Heidegger entiende como totalidad existencial, muestra que esa existencialidad está marcada por un carácter de coimplicación con el mundo y los otros, esto mismo es fundamento de una ética que apunta al *ethos* como elemento originario.

Se propuso también indagar acerca de qué es lo que descubre esta analítica ontológica sobre el *ethos* del ser humano, llegando a la conclusión de que a partir de ella se muestran las características que fundan la existencialidad del Dasein humano, lo que descubre la analítica existencial no es sino el carácter propio de dicho ente, es decir, el *ethos*.

En el primer capítulo de la investigación se exponen los lazos que se tienden entre el *ethos* y el cuidado. Heidegger ofrece incluso una respuesta desde el ámbito preteórico que aborda al cuidado como ser del ser humano. Cuidado, entonces, se referirá también a cuidar y dejar que el ser sea; procurar que el mundo y el Dasein mismo sean. De este modo, dejar ser a la coimplicación del ser humano con el mundo resulta en mostrar el habitar propio y auténtico del ser humano que también puede entenderse como *ethos*.

El segundo capítulo inició con la pregunta sobre la relación que guardan la técnica moderna y el ser humano de la época actual. A partir de diversos autores, como Hans Jonas, ha podido entreverse que la técnica moderna entiende al ser humano únicamente como un individuo a disposición. La técnica ha llegado a tal punto de control del ser humano que es éste mismo quien se muestra como dispuesto a ella, un recurso para ella.

Ante la pregunta sobre cómo el desarrollo técnico ha incidido en la naturaleza desde la época de Heidegger hasta la actual, resulta evidente que la técnica no sólo se ha servido de la naturaleza, sino que además la entiende como reservorio al cual acceder desmedida e incontrolablemente. Heidegger señala que la técnica es también un modo de develar lo que la naturaleza guarda, sin embargo, éste es más bien un



forzar a la naturaleza a mostrarse. El no esperar o demandar en la inmediatez los recursos naturales es característica inconfundible de la época técnica. Tal visión ha llegado a hacerle pensar al ser humano que él es dueño del mundo y la naturaleza, ocultando la coimplicación ontológica que guardan entre sí.

Sobre si pueden conciliarse el construir y el habitar, desde la perspectiva heideggeriana, con el construir de la época técnica, parece una tarea difícil pues el construir técnico está fundamentado en el emplazamiento, que no es otra cosa que entender al mundo como objeto *a disposición*, y un habitar ontológico no podría entenderse en este construir. Mientras que, para Heidegger, el construir implica preparar el lugar en el que acontezca el advenimiento del ser, para la técnica moderna implica el emplazar objetos con una finalidad utilitaria o hasta comercial.

Con respecto a cómo la, llamada por Heidegger, *noche del mundo* refleja los problemas actuales del ser humano en relación con la técnica moderna, puede decirse que ese tiempo de penuria, anunciado por Hölderlin, es más patente que nunca y se encamina incluso a escenarios impredecibles en los que la técnica no sólo no ofrecerá soluciones sino que aumentará la cantidad de problemas.

En cuanto a cómo se concibe al ser humano desde la visión calculadora de la técnica moderna, hay que señalar que éste corresponde únicamente a la imagen que la técnica tiene de él y del mundo. Para Heidegger actualmente se vive en la época de la imagen del mundo, en la que la técnica ha emplazado todo lo que ha tocado, y el ser humano es visto como el “sujeto” en relación con el “objeto” que sería el mundo, sin embargo, esto no es sino el mismo emplazamiento que la técnica ha impuesto.

Para el tercer capítulo se formuló la pregunta sobre si hoy día se le da la importancia debida al co-habitar del ser humano con el mundo y con los otros. Puede concluirse que esto no sucede pues la técnica moderna concibe al mundo como objeto del cual servirse, además lo plantea como un ente externo al ser humano, por lo que la coimplicación que existe entre ellos va quedando olvidada en esta época técnica.

La pregunta sobre si cumplen su función los medios de comunicación tecnificados en la época actual, puede responderse que por más que los dichos medios intenten ser realmente medios de comunicación lo que logran es distanciar a los seres humanos. Pensadores como Gadamer o Bauman aseveran que los medios de comunicación en realidad sirven a otros fines muy ajenos a comunicar a las personas pues interfieren en el natural diálogo que supone el estar-con del ser humano.

De entre los medios de comunicación actuales se erige el internet, con sus redes sociales, como el más preponderante hoy en día, así pues, tuvo que plantearse de qué manera afecta o incide éste en el *ethos* humano. Se ha visto cómo las redes sociales son hoy instrumento de autovigilancia, control, exposición y comercialización del ser humano. Muy lejos queda la finalidad de acercar, conectar y facilitar el encuentro entre personas que las redes sociales tendrían como propósito. Así pues, el efecto que éstas tienen en el *ethos* humano es en gran parte intrusivo, a pesar de los esfuerzos que académicos como Castells o Rifkin hacen para mostrar el internet como un medio de cambio social, es inevitable pensar en las redes sociales como entidades que generan más problemas de los que pueden resolver.

Se planteó también la pregunta sobre la neutralidad de la técnica, que consistía en interrogar si es posible argumentar a favor de dicha neutralidad hoy día, y la respuesta se vislumbra como una imposibilidad. Ellul, Puig, Kranzberg y Heidegger, entre otros, han tocado tal tema, y aunque con sus matices cada pensador ha aportado algo distinto a esta investigación, queda claro en términos generales que la técnica no es, de ningún modo, neutral, no lo es en su uso, no lo es en su concepción y no lo es en su finalidad, así que puede concluirse que la neutralidad no está a discusión en un mundo que ha sido inundado y rebasado por la técnica.

La última pregunta que guió a esta investigación interrogó sobre si es la serenidad heideggeriana una vía plausible en la época de la técnica moderna. Una de las conclusiones más importantes tendrá que ser esta, pues ofrece además una forma de

afrontar la época actual. Si el acercamiento más inmediato del ser humano con la técnica moderna se presenta con el objeto técnico, Heidegger propone adoptar una actitud de serenidad ante las cosas, esto se refiere a decir simultáneamente sí y no a la técnica y a sus aparatos, a distanciarse del uso indiscriminado del aparato técnico.

Por último es necesario mostrar también aquello que quedó únicamente como una seña o un camino abierto para ser explorado en la investigación, en este sentido queda indagar aún más en el cuidado, en tanto ámbito preteórico, que enuncia un habitáculo del ser humano, cómo en éste él encuentra y le adviene el ser, el tender lazos entre este cuidado y el pensamiento presocrático sería importante si se quisiera, por ejemplo, plantear el cuidado como fundamento del pensamiento ontológico previo a Platón. Por otro lado queda aún mucho que decir sobre la técnica y la naturaleza, hoy día cuestiones como la responsabilidad social en las empresas tienen que ser estudiadas y atendidas, el mundo en el que Heidegger vivió no previó los devastadores efectos de la técnica en la naturaleza que se ven hoy día, del mismo modo, al tematizar ésta como Dasein también queda en el tintero el planteamiento del Dasein animal, un estudio digno de una investigación bioética. Queda también abierta la posibilidad de plantear un estudio que contraponga la visión heideggeriana de *cosa* con la concepción de *aparato técnico*. Del mismo modo podría pensarse en un estudio de los efectos que la técnica moderna tiene en la corporeidad del Dasein pues en este tiempo se debaten cuestiones que tienen que ver con la técnica aplicada directamente al ser humano de manera óptica, la medicina, las prótesis biónicas o la ingeniería genética son sólo algunos ejemplos de cómo la técnica puede actuar directamente en el cuerpo humano. En el mismo terreno de la salud, la pandemia de SARS-CoV-2 que se vive en la actualidad ha dado a pensar muchos y muy variados temas que tienen que ver con elementos tratados en esta investigación, las cuestiones sobre cómo abordar éticamente un problema para el que la humanidad no estaba preparada, las formas en las que la técnica puede colaborar a su solución o incluso cómo ésta ayudó a su propagación y a la desinformación sobre su origen, cuidados y consecuencias, serían importantes temas de debate e investigación.

Por otro lado, desde el apartado sobre internet y redes sociales surge una cantidad incontable de temas que serían imposibles de ser analizados en una sola investigación, en el ámbito de la ética y la legalidad puede incluirse el tema de las diversas regulaciones que se debaten hoy día en países de primer mundo, o incluso la neutralidad de la red, tema no tocado en esta investigación debido a su carga política. También los temas de ciberseguridad tendrían mucho que ver con perspectivas éticas, cuestiones gubernamentales que incluyen procesos democráticos apoyados en tecnologías digitales y cómo éstas pueden ser reguladas son también un camino a explorar todavía.

En esta investigación se abordó el tema de las redes sociales y cómo afectan al *ethos* humano, sin embargo queda abierta también la cuestión sobre aquello que se dice en ellas, a este respecto hay mucho que decir acerca de los distintos ámbitos de la verdad que son establecidos en medios digitales y qué relación pueden guardar con una ética originaria.

## Bibliografía fuente

- Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía*. Acerca del evento. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2005.
- *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Alianza Editorial. Madrid. 2005.
- *Arte y poesía*. Fondo de cultura económica. México DF. 2012.
- *Camino de campo*. Der Feldweg. Herder. Barcelona. 2003.
- *Caminos de Bosque*. Alianza Editorial. Madrid. 2012.
- *Carta sobre el Humanismo*. Alianza Editorial. Madrid. 2010.
- *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal. Barcelona. 2001.
- *Cuadernos negros*. Editorial Trotta. Madrid. 2015.
- *De camino al habla*. Odós. Barcelona. 1987.
- *De la esencia de la verdad*. Herder. Barcelona. 2012.
- *Ejercitación del pensamiento filosófico*. Herder. Barcelona. 2012.
- *El arte y el espacio*. Herder. Barcelona. 2009.
- *El concepto de tiempo*. Herder. Barcelona. 2012.
- *Escritos sobre la Universidad alemana*. Tecnos. Madrid. 2009.
- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]. Editorial Trotta. Madrid. 2002.
- *Introducción a la metafísica*. Editorial Nova. Buenos Aires. 1959.
- *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de Cultura Económica. México DF. 1986.
- *La historia del ser*. El Hilo de Ariadna. Buenos Aires. 2011.
- *Los cuadernos negros*. Editorial Trotta. Madrid. 2015.
- *Ontología Hermenéutica de la facticidad*. Alianza Editorial. Madrid. 2013.
- *¿Qué es metafísica?* Alianza Editorial. Madrid. 2009.
- *Seminario de Le Thor* (1969). Alcin Editora. Córdoba, Argentina. 1995.
- *Seminarios de Zollikon*. Herder. México DF. 2013.
- *Ser y Tiempo*. Editorial Trotta. Madrid. 2006.
- *Serenidad* (Gelassenheit). Ediciones Tekne. Buenos Aires.
- *Tiempo y Ser*. Editorial Tecnos. Madrid. 2009.

## Bibliografía complementaria

- Alleman, Beda. *Hölderlin y Heidegger*. Los libros del mirasol. Buenos Aires. 1965.
- Acevedo, Jorge. *Existir en la era técnica*. Ediciones Universidad Diego Portales Santiago de Chile. 2014.
- *Heidegger y la época técnica*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 1999.
- Bauman, Zygmunt y Donskis Leonidas. *Ceguera moral*. Paidós. Barcelona. 2017.
- *Daños colaterales*. Fondo de Cultura Económica. México DF. 2011.
- *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica. Argentina. 2004.
- *Reflexiones sobre un mundo líquido*. Paidós. Barcelona. 2017.
- Boutot, Alain. *Heidegger*. Publicaciones Cruz. México DF. 1989.
- Castells, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol. I La sociedad red. Alianza Editorial. Madrid. 2000.
- *La galaxia internet*. Areté. Madrid. 2001.
- *Redes de indignación y esperanza*. Alianza Editorial. Madrid. 2015.
- Costa, Vincenzo. *Experiencia y habla*. Interpretación de Heidegger. Herder. Barcelona. 2018.
- Ellul, Jacques. *The technological bluff*. Wm. B. Eerdmans-Lightning Source. Michigan. 1990.
- Escudero, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger*. Diccionario filosófico 1912-1927. Herder. Barcelona. 2009.
- *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger Volumen 1*. Herder. Barcelona. 2016.
- *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger Volumen 2*. Herder. Barcelona. 2016.
- Esquirol. Josep María. *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. De Ortega a Sloterdijk. Gedisa. Barcelona. 2011.
- Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Herder. Barcelona. 2003.
- *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2015.

- Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad* Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Herder. Barcelona. 1995.
- Kranzberg, Melvin. *In Context : History and the History of Technology*: Essays in Honor of Melvin Kranzberg. Lehigh University Press. Pensilvania. 1989.
- Leyte, Arturo. *Heidegger*. Alianza Editorial. Madrid. 2005.
- *Heidegger: el fracaso del ser*. Batiscafo. España. 2015.
- López Aranguren, José Luis. *Ética*. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid. 1997.
- Mas Torres, Salvador. *Téchne*. Un estudio sobre la concepción de la técnica en la Grecia clásica. Uned. Madrid, 1995.
- Másmela, Carlos. *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*. Editorial Trotta. Madrid. 2000.
- McLuhan, Marshal. *Comprender los medios de comunicación*. Las extensiones del ser humano. Paidós. Barcelona. 1996.
- Mendoza Valdés Rubén y María del Rosario Guerra González. *Enfoques universitarios: Ética ante los retos sociales actuales*. Editorial Torres Asociados. México DF. 2017.
- *Ética: formación y transformación humana*. Editorial Torres Asociados. México DF. 2016.
- Moore, George Edward. *Principia Ethica*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. México DF. 1983.
- Naughton, Virginia y Sergio Albano. *Martin Heidegger: Génesis y estructura de Ser y Tiempo*. La analítica existencial. Editorial Quadrata. Buenos Aires. 2005.
- Ortiz-Osés, Andrés. *Heidegger y el ser-sentido*. Universidad de Deusto. Bilbao. 2009.
- Petzet, Heinrich Weigand. *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976*. Katz Editores. Madrid. 2007.
- Puig Punyet, Enric. *La gran adicción*. Cómo sobrevivir sin internet y no aislarse del mundo. Arpa Editores. Barcelona. 2016.
- Ricœur, Paul. *Sí mismo com otro*. Siglo XXI. México DF. 2013.
- Rifkin, Jeremy. *La sociedad de coste marginal cero*. El internet de las cosas, el procomún colaborativo y el eclipse del capitalismo. Paidós. Barcelona. 2014.

- Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Ediciones Quinto Sol. México. 2005.
- Safranski, Rüdiger. *¿Cuánta globalización podemos soportar?* Tusquets Editores. México. 2015.
- Steiner, George. *Heidegger*. Fondo de Cultura Económica. México DF. 1999.
- Trawny, Peter. *Martin Heidegger: Una introducción crítica*. Herder. Barcelona. 2017.
- Weissmahr, Béla. *Ontología*. Herder. Barcelona. 1986.
- Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética*. Paidós. Madrid. 2011.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel y Ricardo Gibu. *Actualidad hermenéutica de la prudencia*. VR. México. 2009.
- *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. Universidad Autónoma de Puebla. México DF. 2011.

## Artículos

- Acevedo, Jorge, "Nuestra época: una era técnica", en *Ética e innovación tecnológica*, CIEB Universidad de Chile, Chile, 2006, pp. 25-34.

## Páginas web

- Acevedo, Jorge. *Ética originaria; Heidegger y la psiquiatría*. Revista Observaciones Filosóficas. 2006. Revisado 19/05/2020 <https://www.observacionesfilosoficas.net/n2rof2006.html>.
- Bauman, Zygmunt. "Vivimos en dos mundos paralelos: el online y el offline." Clarín 14 de octubre de 2020: -. Revisado. 2 de octubre de 2020 [https://www.clarin.com/edicion-impresa/Vivimos-paralelos-diferentes-online-offline\\_0\\_BynrFtoqwXI.html](https://www.clarin.com/edicion-impresa/Vivimos-paralelos-diferentes-online-offline_0_BynrFtoqwXI.html)