

Por fuera de la tecnofilia y la tecnofobia

Outside of technophilia and technophobia

Recibido: 21/10/22 Aprobado: 6/12/22

Roberto Follari

Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5642-2494>
DOI: <https://doi.org/10.29166/csociales.vli44.4087>

Resumen

La técnica ha sido cuestionada desde diversas posiciones en filosofía y ciencias sociales; Heidegger la consideró parte del olvido del ser, Marcuse —criticando la pretensión de neutralidad que le otorgaba Weber— la mostró como dispositivo central de la legitimación capitalista en el siglo XX. En términos de Norbert Elias, la técnica es parte de la *civilización*, en el contraste que suele hacerse con la *cultura*. Sin embargo, la técnica es parte constitutiva de la cultura, se incorpora a lo cotidiano. McLuhan la entendió como extensión del cuerpo y Simondon sostuvo que colabora en el proceso social de individuación de los sujetos. Cabe ponerse por fuera del habitual rechazo intelectual por la técnica, como también de apologías de lo técnico como las de autores poshumanistas. Y es advertible un «pensamiento malabarista», que surge de las nuevas tecnologías digitales, que tiene su propia riqueza, pero debiera complementarse con la reflexión ensimismada.

Palabras claves: Tecnología, tecnofobia, cultura, tecnologías virtuales, civilización.

Abstract

The technique has been questioned from different positions in philosophy and social sciences: Heidegger considered it part of the oblivion of being, Marcuse —criticizing the claim of neutrality granted by Weber— showed it as a central device of capitalist legitimation in the 20th century. In terms of Norbert Elias, technique is part of civilization, in the contrast that is usually made with culture. However, the technique is a constitutive part of culture, it is incorporated into everyday life. McLuhan understood it as an extension of the body and Simondon argued that it collaborates with the social process of individuation of subjects. It is possible to stand outside the usual intellectual rejection of technique, as well as apologies for the technical such as those of post-humanist authors. And it is noticeable «juggling thought» that arises from the new digital technologies, which has its own richness, but should be complemented with self-absorbed reflection.

Key words: Technology, technophobia, culture, virtual technologies, civilization.

El presente artículo aborda la problemática de la técnica —en su fuerte relación con la ciencia y con la sistematización tecnológica—, por vía de una mutua referencia e imbricación entre teorías y autores varios. El desarrollo inicia con las posiciones más contrarias a lo técnico (afines al *habitus* de filósofos y científicos de lo social), para luego adentrarse en aquellas que consideran a la técnica en fuerte complementariedad —cuando no homogeneidad— con el mundo humano. La conclusión pretende tomar distancia de los polos habituales (tecnofobia/tecnofilia).

Para Heidegger, la técnica era propia del proyecto metafísico que pone al sujeto como espectador en un mundo en el cual debiera ser actor. Es el proyecto que afectaría a Occidente desde el pensamiento de los griegos, y que se habría radicalizado con la modernidad. Permanecer en el plano de «lo ente» sin atravesarlo hacia la meditación del Ser (ese que se decía tachado para el pensador alemán) sería ejercicio del destino hacia el cual el Ser mismo devendría, en estado de ocultamiento (Heidegger, 1956). Por ello, la técnica sería inescindible de la ciencia, siendo ambas partes de un proyecto histórico de «olvido del ser», proceso para el cual la voluntad de dominio sería intrínseca.

De tal modo, la técnica sería parte de cierta inautenticidad de la cultura de la modernidad, y de la imposibilidad de esta para asumir al Ser en su condición de acontecimiento y de no-fundamento. Habría en la técnica una «voluntad de aseguramiento», una necesidad de certeza que operaría como oclusión del agujero último sobre el cual el Ser está/siendo, sobre la Nada que asola a ese ser nunca pleno.

Esta es la dimensión central de la tecnología para el gran pensador alemán, si bien hacia el final de su vida pudo otear el significado de las tecnologías de lo enorme, escudriñar acerca del «gigantismo» que se hacía evidente en los automóviles de esa época, y en

el cine de la era de oro de Hollywood. Allí, apareció un borde por el cual la tecnología podía empezar a proponer sus propios límites. Si somos pequeños y vulnerables frente al gigantismo de transatlánticos y aviones Boeing, quizá advirtamos el movimiento por el cual la tecnología pasa de ser una herramienta que potencia nuestra voluntad, a un producto que la supera y aplasta; y que en esa monumentalidad evidencia nuestra debilidad y nuestro límite, y exhibe entonces al Ser en su condición de evento, en su imposibilidad de ser entendido como una esencia o una presencia (Heidegger, 1960).

Esta paradoja del último Heidegger no debiera nublarnos acerca de cuál fue su consideración de la técnica; para él, se trataba de una forma de ser inauténticos, de escapar a lo que realmente importa. Y, en todo caso, su exacerbación en el gigantismo pudo servir a vislumbrar su límite, a advertir oblicuamente el sentido de la misma como proyecto histórico: el escape y olvido frente a la contemplación del Ser.

No mucho antes, también en Alemania, Max Weber había hecho una consideración muy diferente sobre la tecnología. Para él, también esta resultaba inescindible del proyecto de la ciencia —lo cual no impedía la distinción entre ambas dentro de ese curso en común—. Y ese proyecto era el decurso de la razón y su despliegue como modernidad por la cultura occidental.

Hasta allí, no había diferencias con el filósofo de Friburgo. Pero para el gran sociólogo, el despliegue de la tecnología ligada con la ciencia era el de la razón misma, en una de sus modalidades. Es decir, no era toda «la Razón», pero era parte necesaria de esta; a tal punto que Weber no imaginaba modalidades alternativas de tecnología como actualmente suele hacerse, sino que existía simplemente «la» tecnología en su forma única y canónica. Tal tecnología operaba claramente en el campo de

la *razón instrumental*; proveía los medios para fines que era incapaz de discutir o determinar y ofrecía tales mediaciones como las mejores para esas finalidades. Racionalidad limitada, entonces, pero precisa; se trata de hallar los mejores caminos para cumplimentar con eficacia con ciertas finalidades prefijadas, sobre las cuales la tecnología como tal está imposibilitada de establecer valoración.

La razón instrumental no tiene en Weber el dejo de valoración negativa que va a adquirir luego por la consideración de la Escuela de Frankfurt. Por el contrario, es la posibilidad de mejorar las condiciones de vida de las sociedades, y opera en el marco de una neutralidad axiológica que Weber extendía a las ciencias —si bien en advertencia lúcida de su imposibilidad como absoluto—, pero que en la tecnología hallaba su forma más prístina: ello al proponer la utilidad, la *eficacia* como su criterio de validez, sin remitir a la noción de *verdad* como adecuación sujeto/objeto. La tecnología operaría el avance de la razón instrumental en dominios variados de la vida, permitiendo mejores condiciones de existencia, que sin duda ya eran advertibles hacia comienzos del siglo XX, cuando el sociólogo escribía: la industria en avance y diversificación, la urbanización creciente, el despliegue de los sistemas educativos, el dominio desde el Estado de la información sobre las poblaciones, las políticas de creciente control de las fronteras, el desarrollo de las burocracias que podrían racionalizar la gestión y la administración de las empresas y el Estado.

Acorde a su proyecto epistémico, Weber se negaba a una valoración de estos procesos, si bien al acordarles rango de *racionalización creciente*, los hacía de alguna manera positivos. Estábamos ante avances racionales, y además avances de «la» razón, en tanto la elección de opciones de medios en relación con fines prefijados, daría una sola manera posible de enfrentar los dilemas surgidos.

Weber dejaba fuera, para la decisión de políticos y/o de pensadores que trabajaran en relación con estos, la cuestión de la razón sustantiva. La discusión de los fines era socialmente necesaria, pero debía realizarse en un plano diferente al de la razón instrumental. De algún modo, la tecnología sería neutra y ciega; y desde el espacio del pensamiento y del ejercicio de la acción política, es que se proveería de esas finalidades necesarias para establecer el rumbo valorativo de una determinada sociedad.

Esta especie de *dualismo* de la razón weberiana —donde lo instrumental estaría librado de la valoración propia de las grandes decisiones axiológicas— es lo que vino a cuestionar la Escuela de Frankfurt. Y fue Herbert Marcuse quien lo planteó de manera más acuciosa en uno de sus trabajos (Marcuse, 1968a).

Es importante destacar la considerable raíz lukacsiana de la Escuela de Frankfurt, nunca del todo explicitada, dadas las polémicas en Occidente respecto de la actuación del autor húngaro frente a la burocracia soviética (Rusconi, 1969). Ese descaminado debate —en tanto Lukács se vio obligado a torsiones que su compromiso directamente político le implicó, lo cual no era comparable a la situación de quienes vivían en las democracias occidentales— llevó a silenciar su legado. Lo cierto es que el radical historicismo lukacsiano de su primera época, lo llevó incluso a pensar la ciencia como *el proyecto cognoscitivo de la burguesía*, algo así como «la forma burguesa» del conocimiento, la cual habría de desaparecer con la desaparición del capitalismo, o caso que para entonces se entendía como una condición histórica ineluctable. De tal manera, la ciencia era condenada, desde el privilegio historicista de la *praxis*, a ser un fenómeno episódico de la historia, que se cerraría con el final de la burguesía como clase hegemónica.

Marcuse no se animó a una osadía semejante, pero sí asumió la posición crítica ante

la ciencia y la tecnología que caracterizaría a toda la Escuela de Frankfurt. Tanto es así, que culpó a la tecnología de tomar para sí el prestigio de la ciencia, a la vez que desplazaba a esta y reemplazaba progresivamente el criterio de lo verdadero por el de lo eficaz (Marcuse, 1968b). De tal modo, la ciencia y la técnica, diferentes, pero inseparables, serían el corazón de la nueva modalidad del dominio en el capitalismo avanzado de la época, hace algo más de medio siglo, el aumento permanente de la productividad promovía un bienestar creciente, que apoltronaría a la clase obrera en las posibilidades del *confort*, y haría de la abundancia en el consumo la base de la nueva forma de legitimación de las sociedades de la alienación y la explotación.

Para Marcuse, en su análisis de Weber, hay que apelar a aquella noción de *totalidad*, tan propia del Lukács juvenil. Es desde ella, donde la escisión weberiana entre medios y fines, entre razón sustantiva y razón instrumental, entre decididores políticos y tecnólogos neutros, debería ser disuelta. O, mejor, debería ser repensada: porque efectivamente la escisión puede sostenerse, pero *al interior de la unidad*. Es decir, si intelectuales y políticos operan sobre los fines y tecnólogos e ingenieros lo hacen sobre las mediaciones, el resultado es que nunca la tecnología opera en el vacío, nunca es neutra; y dentro del capitalismo sirve para perpetuar las condiciones del dominio y la opresión, disimuladas bajo la pátina racional que la tecnología ofrece en su supuesta neutralidad.

De tal manera, para Marcuse hay en Weber una oclusión de las efectivas condiciones bajo las cuales la tecnología opera en la sociedad capitalista. Y la modalidad analítica del gran clásico de la sociología alemana, le impide advertir que la tecnología promueve efectos por sí misma, al margen de su pretendida neutralidad. Y tanto es así, que la singularidad del dominio en esa época es pre-

cisamente la de ejercerse por vía de la eficacia tecnológica; es esta la que asegura cada vez mayor productividad del trabajo, y con ello más bienestar y más consumo para los trabajadores, acompañado ello con más ganancia para los propietarios del capital.

De tal modo, la tecnología cumple un doble rol: uno, en el proceso material de reproducción del sistema, sirviendo a hacerlo más eficaz y redituable. El otro, es el que se da en el plano ideológico, en la legitimación creciente del sistema político, dado que incluso la población tiende a creer que la solución de los problemas sociales es eminente y exclusivamente técnica, y que basta con incorporar más ciencia y tecnología a los procesos sociales, para que estos se vuelvan más beneficiosos y satisfactorios.

No cuesta advertir el sesgo negativo — en el sentido de valoración, no en el de la dialéctica— que la tecnología guarda dentro del pensamiento del filósofo frankfurtiano. Es una posición que ha sido muy reconocida y difundida, y en mucho ha colaborado a considerar la tecnología como necesariamente perjudicial. Desde una óptica social muy diferente de la ontología heideggeriana —pero que no ha dejado de tener alguna influencia lejana de la misma— se concluye que la tecnología es problemática, y que colabora a ocluir la conciencia crítica, a la vez que a consolidar la dominación social.

Por otra parte, Marcuse anticipó la tendencia a diluir la ciencia en la tecnología, la cual se iría radicalizando hacia finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI. Progresivamente, la diferenciación entre el criterio epistémico y el de eficacia se fue haciendo más tenue y menos precisable, y con el tiempo, aquello que da buenos réditos en la utilidad, ha pasado a considerarse válido desde el punto de vista científico. Es evidente que ello perjudica la fiabilidad de la ciencia: se trata de conocer con las mejores garantías

posibles, no de conocer acorde a qué es lo que funcione o deje de funcionar. Sin embargo, la distinción se ha ido borrando, como bien lo mostró Lyotard en su momento (1987), y como estudios posteriores lo han venido certificando, al destacar en qué medida la noción de *tecnociencia* se ha abierto camino (Barbosa da Oliveira, 2003), y permite advertir que la autonomía de los criterios científicos está amenazada por la remisión a la evaluación en términos de utilidad y eficacia, términos que a menudo son aún más limitados cuando tal utilidad es establecida principal o exclusivamente en relación con los intereses de acumulación del capital.

¿Qué significa decir que la tecnología es social?

Alguna vez sostuvo Norbert Elias, que la tecnología es social de cabo a rabo, que mentar lo técnico no puede ser opuesto a señalar la determinación social que conlleva. También lo dijo alguna vez René Lourau, sosteniendo que la división social del trabajo no podía ser distinguida tajantemente de la división técnica, pues lo técnico también es social, y por ello tal distinción no se sostiene (Lourau et al., 1973).

Entiendo que se trata de una afirmación verdadera, pero poco matizada. En ese sentido, se podría decir que es «no del todo» verdadera. Lo técnico, efectivamente, es social: nada de lo humano se da por fuera de las condiciones de la totalidad social, y por tanto, vano sería el esfuerzo —al estilo Weber— por pensar a la tecnología en una neutralidad que la pusiera por fuera de los grandes conflictos determinantes de la constitución de lo social.

Lo técnico es social, entonces. Pero ¿qué quiere decir esto? Porque también la música o la pintura son sociales, siendo que son arte y no cualquier forma de socialidad a secas. Es decir: *todo* lo humano es social —excepto la pulsión,

si somos psicoanalíticos—, pero ello no dice la especificidad, la singularidad que cada actividad guarda dentro de tal socialidad.

Las artes son sociales, los deportes son sociales, por ejemplo. Pero cada una de las artes no expresa lo social exactamente en el mismo sentido que las otras: y menos aún de manera parecida a aquella en que lo hacen las actividades deportivas.

Por lo tanto, afirmar que la tecnología es social no es en absoluto desacertado, y sirve para sacar a la tecnología del limbo platónico de idealidades neutras en que muchos han querido ponerla. Pero a la vez, resulta insuficiente. Hay que determinar *de qué singular modo* la tecnología forma parte de lo social.

En ese sentido, puede sernos útil la remisión al mismo Norbert Elias, dentro de su obra capital (Elias, 1988). En ese libro monumental, el autor nos ilustra sobre cómo la *civilización* —en tanto sofisticación gradual de los hábitos y las costumbres— se fue abriendo paso en Occidente desde fines del medioevo, desde el desmembramiento del Imperio carolingio a la atomización feudal del tiempo de la caballería, luego a la parcial reunificación localizada de las monarquías y el mundo cortesano, hasta las posteriores repúblicas y su establecimiento más férreo de fronteras nacionales.

Este largo proceso de alejamiento de costumbres que hoy reputaríamos como *bárbaras* (comer sin cubierto, dormir desnudos varios en el mismo lecho o la misma habitación, hacer las necesidades corporales en la calle o lugares públicos) nos hizo construir cada vez nuevas modalidades históricas naturalizadas, como pueden ser hoy el uso de cubiertos, el pudor ante la desnudez, el uso privado de las instalaciones de baño. La llegada a estos hábitos que, en tanto consolidados, tendemos a tomar por cuasi/eternos, fue lenta e históricamente trabajosa, si bien llevó una clara dirección de largo plazo en favor

de eso que llamamos *civilización*; los usos sofisticados, impulsados por la distinción que las clases altas sostienen y que son siempre el modelo de las demás, según Bourdieu (1988) supo establecer.

Dentro de ese largo proceso histórico progresivo en la historia de Occidente, la tecnología puede ser entendida como parte de la *civilización*. La tecnología, por su relación con la ciencia, no es popular en su proceso de producción: solo lo es en el de su uso. De tal manera, el proceso de avance y despliegue de la tecnología ha sido parte del proceso civilizatorio al que alude Elias; en ese sentido, la tecnología está *lejos del sentido común de las personas* en el momento de ser pensada y producida.

Pero a su vez, la tecnología está en directa relación con la población a la hora de su aplicación. La tecnología puede ser tan abstracta como la ciencia para ser ideada, producida, enseñada y aprendida en cuanto a sus mecanismos, pero en cambio, es popular y diseminada en su uso. La tecnología es parte central de nuestras vidas, está en la plomería por la que nos llega el agua, en la construcción de nuestras casas, calles y edificios, en la apelación diaria a medios electrónicos como la radio y la TV, desde hace ya muchas décadas. En ese sentido, forma parte de la *cultura* social, y no solo de ese espacio privilegiado en el cual por mucho tiempo se ha dado con más pureza la presencia de la *civilización*.

Cabe aquí un leve excursus acerca de la distinción entre *cultura* y *civilización*. Cualquiera persona atenta a las modalidades culturales, sabe bien que la primera palabra se liga más a los estilos cotidianos e intelectuales propios de Alemania, y la segunda a los que han sido propios de Francia.

Elias nos provee una inteligente genealogía de esta fuerte diferencia de estilos, que lleva, en nombre de la *finesse* francesa, a entender a menudo las expresiones alemanas

como toscas y vulgares; y desde Alemania, a entender lo francés como una superchería formalista y vacía.

Elias explica que antes de las repúblicas —siglos XVI y XVII— el idioma de la nobleza era el francés, aún en los sitios que luego constituirían Alemania. La distinción se constituía hablando francés; en esos territorios el idioma alemán estaba destinado al vulgo y también a los universitarios e intelectuales, a quienes les estaba vedada la entrada a ese espacio de la nobleza.

En cambio, en Francia no solo el idioma no era diferente entre nobleza y las capas intelectuales y los sectores populares —aunque, por supuesto, fueran diferentes las modalidades del ejercicio idiomático—; tampoco había una barrera tan frontal entre los sectores de la nobleza y los de la clase media acomodada —universitarios—, de modo que la participación colectiva en la *civilización* se hacía posible. De manera por supuesto selectiva y parcial, existía un espacio permeable al intercambio entre la elite *civilizada* y otros espacios de la sociedad.

En Alemania, una nobleza menos segura de sí misma, económicamente menos poderosa, se resguardaba en la cerrazón de casta. La distancia social marcada, era su aseguramiento; y el idioma proveía una diferencia clara y definida para esa clausura de su espacio social «superior».

De tal modo, creció en Alemania la reivindicación de un mundo/otro en relación al de los *civilizados*: ese es el de la *cultura*, si se le entiende como reservorio de hábitos y costumbres relativamente ancestrales, propio de una zona geográfica o una delimitación política determinadas, o más aún de una cierta etnia ubicada en ese espacio. La cultura está asociada a la memoria histórica y a la constitución de la identidad de una determinada población, y se opone a su reducción a una *civilización* única y neutra, supuestamente universalista, pero que

arrasaría con esos aspectos identitarios que una cultura debiera preservar.

Lo dicho permite comprender el peso de la cuestión de la cultura y la tradición en las significaciones cotidianas, y en el plano intelectual de cuño alemán. Un peso que contrasta con la erudición formalista propia de la cultura francesa, y también con el culto a los datos tan propio de la producción intelectual de Inglaterra.

Desde esa singularidad alemana se entiende también el peso del romanticismo en ese país (Raulet, 2017); una reacción del espíritu personal en contra de la modernidad y la urbanización, de la industria y de la homogeneización planetaria de las costumbres proveniente del cosmopolitismo.

El romanticismo ha sido entendido habitualmente como una especie de «retorno a la interioridad», un sumirse en la subjetividad ante el atropello del espacio personal por el ruido, el apuro, el disciplinamiento propios de la civilización occidental. Una cierta protesta del yo contra el avance del mundo tecnológico, de reacción de la imaginación ante lo prosaico de los números, las exigencias, las maneras sociales.

Desde esa muy habitual manera de entender la reacción romántica, esta se constituye en claramente antitecnológica: se trata de resguardarse del asalto al espacio de los sueños y de la poesía, al de la naturaleza y el paisaje perpetrados en nombre del progreso y el avance de la sociedad hacia mejores condiciones económicas y de comodidad de los habitantes.

Es en esa clave que puede leerse mucha producción literaria y poética de Alemania. Se nos ocurre ahora recordar el caso del poeta Hölderlin, mentado desde la filosofía de Heidegger, filósofo que —en evidente consonancia con estas posiciones— sostuvo alguna vez que «poéticamente habita el hombre sobre esta tierra» (Heidegger, 1994),

retomando al literato que había pasado parte de su vida internado.

Incluso la locura —como ocurrió con Hölderlin— pudo ser interpretada como una cierta forma de protesta contra la *civilización*, entendida como disciplinamiento en nombre de la razón; no de otro modo puede entenderse el final de la famosa obra de Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* (Foucault, 1967). No en vano se han hallado ecos de la Escuela de Frankfurt en la obra foucaultiana, que constituye un ejercicio crítico acerca de la modernidad como ordenamiento despótico en nombre de la razón. Sin embargo, la reivindicación de la locura como oposición a la razón, podría entenderse como una *romantización* de la locura y del sufrimiento que ella conlleva (Follari, 2021).

En todo caso, hubo una *producción social del romanticismo*, así como hay una producción social de la soledad; antes de la invención burguesa del individuo libre, es difícil concebir una vida que estuviera instalada en la soledad, simplemente porque —por ejemplo— era inconcebible que una persona viviera sola en una vivienda, o que tuviera un destino personal independiente del de su comunidad. También, por cierto y en contra de su autocomprensión, el individuo solipsista del existencialismo filosófico estuvo socialmente configurado (Kosik, 1967).

De tal manera, hubo una construcción social del romanticismo, que fue una reacción esperable frente al predominante dominio científico-técnico del mundo, con las consiguientes modernización y urbanización crecientes. El retiro a los arcanos subjetivos estaba construido desde determinaciones nada subjetivas, dadas en las condiciones materiales de la época (finales del siglo XVIII y comienzos del XIX).

A su vez, hubo condiciones *técnicas* —sector de esas condiciones sociales— que dieron lugar al romanticismo. Es la posición que

sostuvo Friedrich Kittler (Garnica, 2022): no basta estudiar los movimientos de la cultura como discursividades —como lo hiciera Foucault—, sino que se debiera analizar cuáles condiciones del espacio técnico de la escritura, del apoyo económico a quienes pudieran hacerla, de los procedimientos de distribución de lo letrado y de la recepción de textos, fueron los preeminentes de la época. El romanticismo dependió de condiciones sociotécnicas específicas, de manera que contra la percepción subjetiva de aquellos que adhirieron a él, no se trató solo de una reacción antitecnológica, sino que fue una forma de oponerse a la técnica desde las posibilidades que la misma técnica ofrecía y ponía en disponibilidad de sus acervos opositores (estamos usando las expresiones *técnica* y *tecnología* de modo indistinto, en asunción de que la técnica conlleva el *logos* que fue necesario para su producción, el cual opera —si bien de modo más difuso— en su apropiamiento posterior).

El pensamiento de Kittler —que, además, es autor alemán— nos da la clave para entender de una diferente manera la relación entre la tecnología y la cultura, entendida esta en el sentido germánico ya analizado, que ha operado como contrario (o, al menos, como diferente) de *civilización*. Habitualmente, se opone cultura a tecnología en esta clave, si bien, por ejemplo, en la lenta constitución previa de la ideología del nazismo, se unió reivindicación de la tradición étnica alemana con decisivo apoyo al avance industrial y tecnológico (Herf, 1984). Pero esta combinación suele entenderse como heterodoxa: la cultura y lo identitario resistirían al avance civilizatorio, y éste sería intrínsecamente opuesto al sostenimiento de la especificidad cultural.

En cambio, desde Kittler podemos pensar que *toda* cultura opera dentro de condiciones tecnológicas, y que estas no son *externas* a esa cultura, en la medida en que hayan sido incorporadas a las prácticas y a la vida

cotidiana de los que forman parte de dicha tradición cultural. La técnica, aunque haya sido producida desde otras previas condiciones culturales, pasa a formar parte de lo que una cultura toma como propio, y lo reelabora y resignifica al interior de sus propias modalidades de ejercicio vital.

La técnica en la cultura: integración más que divorcio

Si la técnica forma parte de lo social —aunque siendo una parte con determinaciones específicas—, no parece razonable considerarla en un estado de total exterioridad a la cultura. Por el contrario, es un elemento constitutivo de la cotidianeidad: ¿qué sería de nosotros sin heladeras, o sin calefones en nuestras casas? ¿podríamos hoy vivir sin teléfonos o sin automóviles? ¿No son todos estos, utensilios que están por completo integrados a nuestra experiencia cotidiana, con los cuales contamos de manera automatizada, inmediata, casi como contamos con los dientes para masticar, o los brazos para acercar un objeto?

Es erróneo, por ello, considerar lo técnico como ajeno y exterior a los sujetos, como algo a empuñar solo de manera consciente y sistemática en relación con ciertos propósitos complejos. En realidad, lo técnico es parte integrada de aquello con que contamos a toda hora; difícilmente podríamos volver —salvo obligación absoluta como la de una guerra— a la condición de no usar la cadena de frío, y no contar, por ello, con la habitual posibilidad de congelar los alimentos y hacerlos durar. O regresar a la imposibilidad de producir calor para tomar un baño en invierno, y por ello tener que asearnos con agua semihelada.

Tenemos la tecnología «pegada a la experiencia», incluida como parte de lo que hacemos cada día y a cada momento, por lo menos en los mayoritarios sectores urbanos que configuramos la población con-

temporánea. No tenemos la tecnología en una condición de «ante los ojos» —según la expresión heideggeriana— que llevaría a una consideración de ella como algo que, fuera de nosotros, nos lleva a meditar sobre cómo nos comportamos a su respecto. La técnica opera como un cubierto para la comida, según el ejemplo del filósofo: es cotidianidad asumida, es óptica preconstituida de nuestra experiencia diaria.

Y no está demás, para ello, hacer notar la distancia que existe entre quien opera tecnologías con efectos masivos, y quien las utiliza cotidianamente. El primero corre el peligro —tantas veces denunciado con justicia— de la adherencia al pensamiento tecnocrático, a la idea siempre latente de que todos los problemas sociales —y humanos de cualquier tipo— pueden resolverse con exclusiva apelación a la técnica. Ese difundido espacio de negación de lo que es propiamente social, de lo que importa la organización del poder y de la decisión entre los seres humanos (es decir, negación de la dimensión política), sabemos que está fuertemente instalado en la sociedad actual, y que —como los frankfurtianos destacaban— es una simplificación considerablemente generalizada en la población contemporánea.

Claramente es inaceptable la pretensión tecnocrática de reducir lo social a la específica dimensión técnica. Esta carece de una percepción del conjunto social y sus funciones diversas, la cual es imprescindible para cualquier modificación estructural, o aún para captar la específica relación de lo técnico con otras instancias y dimensiones de la vida social.

Las posiciones tecnocráticas dejan fuera la dimensión política, y desde una pretendida neutralidad, suelen juzgar lo político como si fuera parcial, cuando no directamente irracional. Limitando la razón a esa porción menor de ella que es la razón instrumental, pretenden abolir la escena de necesaria discusión de

los temas de fondo —que planteaba Weber como complemento necesario de lo técnico—.

Las posiciones tecnocráticas siguen logrando efecto ideológico de reconocimiento en no pocos sectores sociales, sobre todo cuando se habla de economía. El lenguaje esotérico de los economistas lleva a muchos ciudadanos a creer que inmiscuirse en economía no sería propio de políticos, y que la economía es una dimensión puramente instrumental, donde no debieran ponerse en juego cuestiones valorativas. Esta posición está muy vigente hoy en Latinoamérica, y es uno de los supuestos de debate que favorecen a la ideología neoliberal.

Pero no es fruto necesario de la práctica en relación con la producción o el manejo copioso de tecnología, el asumir posiciones tecnocráticas. Y es de destacar que la relación de la mayoría de la población con la tecnología es muy otra: se limita al uso de lo tecnológico, el cual no suele promover percepciones ideológicas, en tanto es vivido como naturalización establecida de la relación sujeto/mundo.

Por ello, el pensamiento tecnocrático que sostengan los ciudadanos podrá en su caso devenir de los discursos públicos que existan al respecto por parte de periodistas, políticos, publicistas, economistas o intelectuales, mucho más que del usufructo de las posibilidades que la tecnología ofrece, pues este último es rara vez fruto de una conciencia sistemática, y opera en el espacio de esa *espontaneidad programada* que es nuestra vida cotidiana.

Hay autores diversos a los que podemos apelar para pensar esa relación de las tecnologías con los seres humanos, y para propender a una versión no/disyuntiva en esa relación. Un caso de interés es el de Marshall McLuhan, aquel autor mezcla de teórico y predicador que se hiciera famoso en la década de los sesenta del siglo pasado, y que pergeñó una singular concepción acerca del rol de los medios de comunicación, el área tecnológica a la cual dedicó su interés.

Es sabido que la apelación a McLuhan puede motivar no pocas prevenciones: hay en su obra clasificaciones arbitrarias, inexactitudes notorias y exageraciones caricaturescas (la tan célebre «el medio es el mensaje» es un excelente ejemplo). Y, sin embargo, podría uno decir que su obra anticipó el presente con mucha mayor perspicacia que la de diversos investigadores que sí apelaban a métodos aprobados y a procedimientos rigurosos. Dado la primacía de la teoría en la ciencia, que tan bien sostuvo la obra de Bachelard (1973), es más importante la apertura heurística que ofrece la teoría, que las consecuencias empíricas posteriores (ya que de buenas preguntas pueden sacarse buenas o malas respuestas, pero de malas preguntas jamás podría haber respuesta buena). De tal manera, que un hombre de ideas arriesgadas y excesivas como McLuhan, medio siglo después podemos afirmar que en gran medida acertó. Sus previsiones sobre un mundo dominado por la sensibilidad posescritural se han cumplimentado ampliamente, y hoy se hace también evidente que si bien el mensaje no se limita al medio por el cual se propala, varía notablemente en sus efectos acorde a las características de ese medio.

¿Qué podemos tomar de este autor? Sobre todo, la idea de que los medios son extensiones del ser humano (McLuhan, 1969). Es decir, que son una especie de continuidad naturalizada del cuerpo, una especie de prótesis que incorporamos como propia, y pasa a formar parte de nuestras posibilidades y nuestros repertorios.

Si no solo pensamos en las tecnologías de los medios de comunicación, y hacemos esta idea más general en relación con cualesquiera tecnologías, la posición de McLuhan nos permite pensar a la tecnología no como algo a discutir por fuera de la subjetividad de una época, sino a tomarla como parte constitutiva de la misma. La tecnología hace parte intrínseca de nuestra vida, y

ya no cabe disociarnos de ella de una manera radical.

Otros autores han abonado esta línea: uno de ellos fue Gilbert Simondon, aún no del todo reconocido en Latinoamérica, quien advirtió a las máquinas como *autorreguladas* y, de tal modo, en clara ruptura con las herramientas manuales del hombre premoderno. Las máquinas incorporan mecanismos que no exigen que el hombre esté presente para funcionar. Y si bien este autor se encargó de mostrar que la mente humana no es reductible al funcionamiento de la máquina (la memoria humana no opera en borramiento de lo previo como ocurría con las cintas grabadoras de los años sesenta del siglo XX), advirtió lo que hoy es más fácil de admitir: las máquinas —y más aún sus homólogas electrónicas— poseen funciones que los humanos no tenemos, y pueden potenciar enormemente la intensidad y velocidad de resolución de determinados problemas, sin por ello dejar de convenir a los flujos que conllevan hacia la individuación humana.

Hay, entonces, conceptualizaciones sobre la tecnología que nos liberan de cierta *tecnofobia* que recorre el pensamiento alemán, desde Heidegger a Marcuse, la que no deja de hallar continuación en nuevos desarrollos de la teoría social. Una actual versión al respecto la ofrece el francés Eric Sadin (2020), quien en una crítica a las redes sociales de hoy, y a las políticas neoliberales del capitalismo en curso, incluye como aspecto central el rol de las tecnologías electrónicas, dentro de un cierto pesimismo general acerca de la función de las tecnologías, percibidas en la reconocida clave de ser *antihumanistas* (a lo cual hemos intentado responder más arriba en nuestro texto, pues conlleva ecos de la crítica de los románticos al progreso en el siglo XVIII).

Claro que hay lugar para la crítica a ciertos usos de las tecnologías, críticas que son, además, necesarias y pueden ser muy oportunas: las redes son hoy parte constitutiva de

las *fake news* y la posverdad. Y hay muchísimo por desbrozar y criticar allí. Pero es necesario desproveer a esas críticas del presupuesto humanista de una subjetividad pura, que estaría siendo macerada o arruinada por la «artificialidad tecnológica»; sin dudas que ese dejo subjetivista debe abandonarse, para pensar las tecnologías sin suponer a un sujeto *tabula rasa* al cual se adosarán posteriormente.

Este pensar la tecnología sin someterla a aquella crítica que le es habitual (su ser *artefactual*), lo cual es imprescindible dentro de un campo de las ciencias sociales que ha sido habitualmente impermeable a aceptar la legitimidad de lo tecnológico, no podría llevarnos hacia el polo opuesto, una reivindicación ingenua de los poderes de lo técnico, desmesura que nunca falta en determinados pensamientos de toda época posterior al optimismo de A. Comte sobre lo que lograrían la ciencia y la técnica como parte central de una nueva «religión de la humanidad».

Desde ese punto de vista, nos alejamos de utopismos radicales como los sostenidos por Harari (2021), quien afirma que quizá podamos en un tiempo superar a la muerte, como si esta fuera una enfermedad. Estas nociones proteicas de la ciencia como capaz de parir un mundo donde el hombre supere a la falta que lo constituye (Lacan 1976), no tienen nada de nuevo sino en el vigor o el estilo de su formulación, y en las habilidades de quien las profiere para hacerlas circular con éxito. Ciertamente, la inteligencia artificial y la robótica permiten acceso a mundos antes inimaginables, en cuanto posibilidades que la técnica promueve, pero no vamos a dejar de ser mortales, no vamos a dejar de estar arrojados en el tiempo, no vamos a dejar de amar y por ello de sufrir, no vamos a dejar de percibir el mundo desde las insondables singularidades de cada uno de los egos que somos y habitamos. La técnica no puede ser la ilusoria superación

de nuestra finitud constitutiva. Hemos sido animales, seguiremos siéndolo, y en ningún caso podremos transformarnos en dioses. Y por cierto, tampoco es que la «buena ciencia salvadora» esté corrompida por el mal uso de los políticos; la ciencia y la técnica requieren dirección que les sea externa — lo que señalamos en Weber—, y no existe una política que pueda estar simplemente orientada por las directrices que la ciencia pudiera derivarle.

También puede merecer una referencia la pretensión de los *poshumanistas*, línea de pensamiento que —quizás afortunadamente— ha tenido escasa difusión en Latinoamérica (Contreras et al., 2021). Desde esta posición se cree en la posibilidad polifacética de reforzar el cuerpo humano por vía de adminículos técnicos, y se espera una racionalización casi ilimitada de la acción social, en un mundo que sería más racional en cuanto más maquínico. Esta especie de utopía tecnocrática tiene autores y autoras de referencia que no han alcanzado el prestigio internacional de una figura como Harari, pero son aún más extremos en la idea de que lo tecnológico va a reconfigurar las sociedades de manera radical. Cabe conjeturar que es el atraso tecnointustrial más la existencia de grandes sectores sociales en la pobreza, lo que inmuniza a Latinoamérica respecto de este tipo de pensamientos, dado que la imaginación acerca de mundos de altísima técnica contrasta con las limitaciones evidentes que la sociedad soporta en su vida cotidiana.

Sobre las tecnologías virtuales y las redes sociales

Si hay tecnologías que hoy tenemos incorporadas a nuestra vida, pensamiento y cultura, son las que hacen a la virtualidad. Los iPhone son computadoras ambulantes que llevamos con nosotros, y acompañan todos nuestros

momentos, dándonos algún estímulo en el tedio, o abarrotándonos de información aun cuando estemos con fuertes ocupaciones.

Ya el surgimiento de la sociedad sin grandes relatos, aquella que ha dejado atrás las aparentes certidumbres de la modernidad, dio lugar a la aparición de un pensamiento del ser como oscilación, como incertidumbre desfundamentada. Allí se ubicó la reflexión de G. Vattimo, quien nos hizo saber del «pensamiento débil» como asunción de lo contingencial, como modo de radicalizar aquello que el gigantismo tecnológico de los años cincuenta había permitido atisbar a Heidegger (Vattimo, 1986).

Pero la llegada de la «virtualidad real» —como bien la llamó Manuel Castells— ha dado lugar a la presencia permanente de los estímulos visuales, la información y el intercambio, sobre todo por vía de lo que se ha denominado «redes sociales». Y ello ha radicalizado, sin dudas, las tendencias que se operaban en los años noventa del siglo XX, cuando Vattimo difundió algunos de sus principales aportes.

Estamos en la actualidad, entonces, ante lo que Nicholas Carr (2010) ha denominado predominio del «pensamiento malabarista» (citado en Barbosa, 2021). Pensamos con atención dispersa, en varias direcciones a la vez, si bien con baja concentración en cada una de ellas. Los jóvenes, y especialmente los niños que son nativos digitales, sostienen un pensamiento que tolera escasamente el silencio o la fijación en un problema o una temática, que saltan de un sitio a otro, siendo a la vez capaces de atender cuestiones varias, o sosteniendo temas no relacionados entre sí como simultáneos en tanto espacios de la conciencia.

Esta condición del presente muestra la fuerte relación entre tecnología y modificación de las subjetividades; condición que no necesariamente debe entenderse en el sentido de una pretendida *decadencia* del pensamiento, o aún de la atención. Por una parte, queda

claro que no hay distancia entre subjetividad y tecnología, que esta no es una especie de «espacio instrumental externo» en relación a los sujetos, pues en verdad pasa a formar parte de la percepción inmediata de estos. Y en cuanto al *tipo* de modificaciones a que asistimos, ellas no son necesariamente deseables, pero tampoco son siempre lo contrario; estamos construyendo modalidades nuevas de sujeción social, cuyas características no son fáciles de determinar desde ahora a plenitud.

En todo caso, será tarea (en familias, escuelas, universidades) buscar cierto equilibrio en el uso de las redes sociales: promover cursos y seminarios destinados a mantener el dominio y la conciencia en relación con las tecnologías virtuales. Evitar quedar solamente como *predicados de los algoritmos*, dejar de utilizar de manera compulsiva teléfonos, tablets y computadoras, para darnos algún espacio para la reflexión pausada y la distancia en relación con la información permanente.

El ensimismamiento es necesario; si Heidegger puso esperanza en el gigantismo, no lo fue porque creyera que la máquina era el corazón del pensamiento, sino porque impondría conciencia de la radical finitud del ser humano, para él el «pastor del ser». A esa finitud él destinaba cierta forma de lo extático, de la contemplación, del «pensamiento rememorante». Si queremos no renunciar a cierta sensibilidad sobre problemas últimos de lo humano, hay que reincorporar esa capacidad de detenimiento, de pensar lo no inmediato y lo no-utilitario. A la vez que, si queremos sostener a la ciencia (aquello que Heidegger creyó que «no pensaba»), también es necesario el manejo de la pausa y de la parsimonia, a las que deberemos combinar con los momentos mayoritarios de acceso a información constante, y de hiperestimulación permanente por vía de los dispositivos digitales.

Referencias

- Bachelard, G. (1973). *El compromiso racionalista*. Siglo XXI.
- Barbosa, R. (2021). *Tecnologías digitales en la educación superior; un análisis de los procesos institucionales y las prácticas docentes y estudiantiles de la UNCUYO* (tesis de doctorado en Ciencias Sociales). Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, inédito.
- Barbosa da Oliveira. (2003). Desmercantilizar a tecnociencia. En De Sousa Santos, B. (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente* (pp. 227-250). Ed. Afrontamento.
- Bourdieu, P. (1988). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Contreras, F. et al. (2021). Aproximación crítica a las imaginaciones especulativas del post-humanismo. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 26(94).
- Elías, N. (1988). *El proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica.
- Follari, R. (2021). Foucault y la psicología. La ventana indiscreta. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 26(92). Universidad de Zulia.
- Foucault, M. (1967). *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica.
- Garnica, N. (2022). La novela romántica como flujo de información: la teoría klitteriana de los medios. En S. Pineda Buitrago y J. Sánchez Carbó (eds.), *Literatura aplicada en el siglo XXI: ideas y prácticas*. Ed. Nómada.
- Harari, Y. (2021). La creencia en el libre albedrío es más peligrosa hoy que nunca antes. Entrevista en *Página 12*. 08/03/21.
- Heidegger, M. (1960). La época de la imagen del mundo. En M. Heidegger, *Sendas perdidas*. Losada
- Heidegger, M. (1956). *Qué es la filosofía*. Biblioteca Digital MinerD-Dominicana. <https://ministeriodeeducacion.gob.do/docs/biblioteca-virtual/4tXN-heidegger-martin-que-es-la-filosofia.pdf>
- Heidegger, M. (1994). Poéticamente habita el hombre. En M. Heidegger: *Conferencias y artículos*. ODOS.
- Herf, J. (1984). *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*. Fondo de Cultura Económica.
- Kosik, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*. Grijalbo
- Lourau, R. et al. (1973). *Las claves de la sociología*. Ed. Laia.
- Lytard, J. (1987). *La condición posmoderna (un informe sobre el saber)*. Cátedra.
- Marcuse, H. (1968a). Max Weber, racionalidad y capitalismo. *Pensamiento Crítico*, (20), 146-164.
- Marcuse, H. (1968b). *El hombre unidimensional*. Joaquín Mortiz.
- McLuhan, M. (1969). *La comprensión de los medios como extensiones del hombre*. Diana.
- Raulet, G. (comp.) (2017). *Asimilación sin entusiasmo. Diálogos entre filosofía francesa y alemana: teoría crítica, hermenéutica y posestructuralismo*. Miño y Dávila.
- Rusconi, E. (1969). *Teoría crítica de la sociedad*. Martínez Roca ed.
- Sadin, E. (2020). Las tecnologías digitales tienen poder de decisión en nuestras vidas. Entrevista en *La Nación*. 01/08/2020.
- Vattimo, G. (1986). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa.

