Heidegger y la tecnociencia moderna

Iván Peiró. Investigador independiente (España)

Recibido 28/09/2025 • Aceptado 13/08/2026

Resumen

El pensamiento de Martin Heidegger acerca de la técnica ha influenciado ampliamente el pensamiento filosófico en el siglo XX hasta nuestros días. Sus reflexiones pueden servir como guía para nuestra actual situación en el mundo, debido a la crisis climática y ecológica que atraviesa nuestro planeta, así como la deshumanización generalizada que impera en él. La causa es clara: la tecnociencia moderna se ha impuesto como el modo de *desocultar* imperante. A esta se liga estrechamente el sistema económico reinante, a saber, el capitalista, que busca el rendimiento a toda costa, desafiando los límites naturales de la tierra. Las reflexiones de Heidegger a este respecto son agudas y pasan por ser de especial interés ante la emergencia que vivimos, y el presente ensayo viene a clarificar algunas de sus consideraciones. Se propone definir su visión, así como relacionarla y diferenciarla con otras perspectivas y concepciones. A partir de su concepción, se busca elaborar una crítica a la explotación.

Palabras clave: Martin Heidegger**,** tecnociencia moderna, ser, *gestell*, *bestand*.

Abstract

Heidegger and modern technoscience

Martin Heidegger's thinking on technology has greatly influenced philosophical thought in the 20th century and up to the present day. His reflections can serve as a guide for our current situation in the world, given the climate and ecological crisis our planet is undergoing, as well as the widespread dehumanisation that prevails. The cause is clear: modern technoscience has imposed itself as the prevailing mode of unveiling. Closely linked to this is the prevailing economic system, namely capitalism, which seeks profit at all costs, defying the natural limits of the earth. Heidegger's reflections on this subject are insightful and are of particular interest in view of the emergency we are experiencing, and this essay seeks to clarify some of his considerations. It aims to define his vision, as well as to relate and differentiate it from other perspectives and conceptions. Based on his conception, it seeks to develop a critique of the exploitation of nature and its consequences, as well as some possible alternatives.

Keywords: Martin Heidegger, being, modern technology, *gestell*, *bestand*.

ISSN-e: 1885-5679

ISSN-e: 1885-5679

Heidegger y la tecnociencia moderna

Iván Peiró. Investigador independiente (España)
Recibido 28/09/2025 • Aceptado 13/08/2026

§ 1. Introducción

El filósofo alemán Martin Heidegger elaboró el grueso de sus reflexiones acerca de la técnica en una conferencia denominada *La pregunta por la técnica,* en el año 1953. Sin pertenecer a la clase de filósofos pesimistas (al menos completamente) en referencia a este proceso, tampoco habría de ser englobado en el cuerpo de filósofos optimistas, donde podría constar nuestro Ortega y Gasset. El filósofo español considera la técnica como un esencial del ser humano, vital para su humanización, pues el mundo es inhóspito y nos desafía, por lo que el ser humano tendría vía libre para alejarse y crear un lugar en el que su bienestar prime por encima de todo.

Lejos de estas perspectivas, el filósofo alemán se muestra suspicaz y pesimista acerca de un tipo de técnica específica surgida en un momento preciso, a saber, la *tecnociencia moderna* que nace en la Modernidad y que pretenderá erigirse como la cumbre del progreso y la única forma de concebir lo que hay, hasta el punto de adquirir una actitud impositiva. Los conceptos de *Gestell*, como esencia de la técnica moderna, y de *Bestand*, como consideración de los entes en este proceso, se presentan cruciales para entender la Modernidad. El ser humano, inscrito en la existencia derivada de esta imposición, ha olvidado la pregunta por el ser en general y por su propio ser, quedando diluida su existencia en un tipo de vida impropia. La analítica existencial tiene por objeto la deconstrucción del proceso que se inició en la metafísica antigua y que provocó la ligazón del ser y el ente y que, pasando por el idealismo, provocó el olvido de la pregunta por el sentido del ser. Dicha ontología existencial busca analizar a un tipo de ente especial entre los demás entes, a saber, el *Dasein*, y descubrir sus estructuras para, de este modo, proponer un tipo de vida propia, un existencia que sea *empuñada*.

Asimismo, este modelo impositivo tiene estrecha relación con el modelo capitalista criticado por Marx, y el cual merece especial interés. Este modo de producción se basa

ISSN-e: 1885-5679

en la explotación tanto del ser humano como del medio natural, y el tipo de técnica que Heidegger analiza es, precisamente, un tipo de técnica que provoca a la naturaleza, que la explota. Lejos de ser una técnica armónica con el medio, nos ha conducido, sin eludir responsabilidades, en último término, a un momento de crisis climática que no podemos obviar. A esto se añade un tipo de sociedad perdida en la novedad constante, sin un sentido claro, lo cual conduce inevitablemente a la disolución en el *das Man*, en un tipo de vida dispersa en novedades constantes. Este tipo de sociedad es la establecida por el sistema capitalista de consumo.

Marcuse, por su parte, recogió estas críticas a un tipo de razón instrumental, basada en la explotación y en la búsqueda de rendimiento continuo. Vislumbró a la par los peligros amenazantes de la tecnología, pero abrazó ciertas esperanzas dentro de ella, concibiéndola como una herramienta emancipadora dependiendo del uso humano.

Martin Heidegger, por su parte, encontró dentro de dichos peligros la posible salvación, pues ante aquellos, el pensamiento humano podría sufrir un despertar en su existencia convirtiéndola en auténtica. La mesura, así como la Sorge o cuidado, son pilares de su alternativa que pasa por habitar un mundo.

§ 2. Ser y tiempo: del olvido del ser a la tecnociencia moderna

Martin Heidegger nació en Messkirch, Alemania, en 1889 y murió en 1979 en la misma ciudad en la cual vino a la vida. Llevó a cabo estudios en teología y filosofía, doctorándose en esta última en 1914 (Reale y Antiseri, 1988). Sus grandes influencias filosóficas estuvieron marcadas, en especial, por las lecturas de Brentano, la impronta de la fenomenología husserliana, su interpretación de la filosofía de Aristóteles, así como el pensamiento cristiano, destacando de este último el de Duns Escoto, del cual elaboró una tesis para acceder a la docencia en la Universidad.

Entre sus obras y artículos más destacados se hallan, entre otras, *¿Qué es metafísica? Cartas sobre el humanismo* o la que aquí nos atañe, esto es, *La pregunta por la técnica*. No obstante, su obra más importante y aquella que cambiaría el rumbo de la historia de la filosofía occidental fue *Ser y tiempo*, publicada en 1927. En esta obra se establecen las tesis fundamentales de su pensamiento, entre los que sobresale la pregunta olvidada por la historia de la filosofía, aquella que pregunta por el sentido del ser.

ISSN-e: 1885-5679

Por tanto, hemos de comenzar introduciéndonos someramente en la filosofía de Heidegger, para lo cual qué mejor que desde su obra cumbre. El objetivo principal de esta última, a saber, *Ser y tiempo,* elaborada por el alemán más o menos impelido por el decano de la facultad de Filosofía de Marburgo para que le permitiera acceder a un puesto de profesor (Rodríguez, 2006), fue el de plantear una pregunta olvidada por la historia de la filosofía, olvido motivado por la concepción platónica que ligó el ser al ente. Nos referimos con esto a aquella visión que pregunta por la esencia de las cosas, en este caso, por la idea (*Eidos*) de los entes particulares. Ahora bien, el filósofo alemán considera que la pregunta que interroga al ente ha encubierto la verdadera pregunta, a saber, qué es el ser o, más detalladamente, cuál es su sentido. Esta misma posición que ha dominado la metafísica occidental implica haber entendido la *verdad* como la *correspondencia* o adecuación de los enunciados o las ideas contenidas en el intelecto, en el caso de la filosofía moderna, con los entes externos al sujeto, olvidando la verdad o *aletheia*, entendida como desvelamiento o desocultación del ser, verdad previa y base de aquella, que manifiesta los entes a un tipo de ser muy especial, a saber, el ser humano.

Desde la postura heideggeriana, el *ser* habría de entenderse en este caso no como el fundamento de la realidad, ni como Dios o el ser generalísimo, (Rodríguez, 2006) sino como todo cuanto hay, como la realidad total que nos rodea, siendo, por tanto, previo, no captado mediante conceptos. Como bien indica Ramón Rodríguez, el ser es *manifestabilidad*, el *claro* (*Lichtung*), entendido como condición de posibilidad de todo lo demás (*ibidem*: 52).

Mediante lo expuesto no hemos sino accedido a una de las claves del pensamiento de Heidegger, esto es, su consideración de la *diferencia ontológica*, diferencia que nos interesa en este asunto debido a que, en el caso de la técnica, y para ir adelantándonos, esta pertenecería al ámbito de lo óntico, siendo un modo de aparecer o velarse las cosas o los entes. Esta diferencia, por tanto, diferencia de un modo categórico los *entes*, es decir, las cosas particulares, en las cuales domina el *plano óntico*, del *ser*, entendido como condición de posibilidad del manifestarse la existencia de los entes, en cuyo caso nos hallamos en el *plano ontológico*, el cual prima sobre aquel, como bien especifica el propio Heidegger:

ISSN-e: 1885-5679

> El preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óntico de las ciencias positivas. Pero él mismo sería ingenuo y opaco si sus investigaciones del ser del ente dejaran sin examinar el sentido del ser en general. Y precisamente la tarea ontológica de una genealogía no deductivamente constructiva de las diferentes maneras posibles de ser, necesita de un acuerdo previo sobre lo que propiamente queremos decir con esta expresión de ser.
>
> La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, a determinar las condiciones a priori de la posibilidad no solo de las ciencias que investigan al ente en cuanto tal o cual, y por ende se mueven ya siempre en una comprensión del ser, sino que ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ónticas y las fundan. [Heidegger, 2003: 29]

Planteada la cuestión, cabe señalar que, de entre todos los entes, existe uno en particular entre los demás entes o cosas particulares, cuyo ser le va en ello, es decir, que tiene vocación de ser, que su existencia se trata de un hacerse su propio ser. Si prestamos atención a una piedra, un trozo de madera o un animal, todos ellos entes en el mundo, de entre todos ninguno es capaz de preguntar o interrogar al ser, ni mucho menos, de cuestionarse por su propio ser. Por tanto, es de especial interés para Heidegger poner atención en ese ente que pregunta, el cual es el ser humano, que el alemán denomina *Dasein*, concepto que une ser y ahí, para definir a ese ente con especial vocación como *el ahí del ser*. El *Dasein*, *arrojado* a la existencia sin haberlo elegido, posee una estructura tal que se da en él una *apertura* que posibilita que las cosas se le manifiesten siendo como son. La principal tarea tras el descubrimiento de este ente especial es la de elaborar una analítica existencial u ontología existenciaria del mismo, extrayendo existenciarios o estructuras que atraviesan a cualquier *Dasein*.

Pues bien, el *ser-en-el-mundo* aparece así como un primer y crucial existenciario que no tiene como sentido lo que a primera vista parecería, es decir, el que estemos contenidos en el mundo como en un recipiente:

> Tendemos, por lo pronto, a completar la expresión añadiendo: estar-en «el mundo», y nos inclinamos a comprender este estar en como un «estar dentro de…». Con este término se nombra el modo de ser de un ente que está en otro a la manera como el agua está en el vaso y el traje en el armario. Con el «en» nos referimos a la relación de ser que dos entre que se extienden en el espacio tiene entre sí respecto de su lugar en este espacio. El agua y el vaso, el traje y el armario, ambos están de la misma manera en el espacio ocupando un lugar. [Heidegger, 2003: 75]

ISSN-e: 1885-5679

Es decir, que su significado es más profundo, señalando a un *habitar cerca de*, *estar familiarizado con el mundo* (Rodríguez, 2006), a saber, un estar siendo en relación con las cosas en el mundo, de las cuales hemos de *ocuparnos*. Con esto se aparta Heidegger de la concepción epistemológica Moderna la cual trata de deconstruir y que, desde Descartes, domina nuestra relación con el mundo y con los objetos hallados en él, y que tendrá gran importancia en el tema de la técnica que aquí nos ocupa. Dicha visión considera al ser humano como un *yo* o *sujeto* enfrentado a los objetos externos a su mente. Si bien la tradición realista consideraba que la realidad era cognoscible, por ejemplo, por medio de la abstracción en el caso de Aristóteles, no consideraba al sujeto y sus ideas separadas de ese mundo. Este proceso vino de la mano del pensamiento cartesiano allá por el siglo XVII, el cual, al poner en duda la realidad externa mediante su famosa *duda metódica*, ponía el énfasis en la verdad de las ideas evidentes halladas en la mente, separando de este modo a esta última de los objetos externos a ella. Es el momento del nacimiento del *idealismo* que tendría con posterioridad una versión más sofisticada denominada *Idealismo trascendental* y ejecutada por Immanuel Kant en el siglo XVIII. El sujeto conoce, para el de Königsberg, *fenómenos* o representaciones que construye a partir de los *a priori* que componen su estructura de conocimiento, a saber, las *intuiciones puras* o *formas a priori* del *espacio* y *tiempo* de su facultad sensible, y las *categorías puras* del entendimiento. Con esto el sujeto es capaz de conocer lo que se le aparece, pero nunca lo que sean las *cosas en sí mismas*, es decir, los *noúmenos*. Es, por tanto, una postura idealista, pues no conocemos las cosas tal y como son, sino fenómenos o ideas que construimos, he aquí que sea trascendental, con los elementos a priori de la razón.

Pues bien, con la fórmula *ser-en-el-mundo,* Heidegger trata de tumbar este esquema idealista, refiriéndose con ello a una condición de posibilidad previa, un a priori sin el cual no podría darse dicha posibilidad de conocimiento. Descartes estableció en el siglo XVII que el ser humano es pensamiento, *res cogitans*, un *sujeto* o *yo* o *mente*, si se desea, que contiene ideas, y que se halla separado de su cuerpo o *res extensa*, y de la extensión en general, es decir, del mundo físico, dominado por leyes mecánicas, concepción que, por otra parte, responde a la visión mecanicista de la propia época que consideraba los cuerpos como un mecanismo al estilo de un reloj de cuerda. La concepción cartesiana del conocimiento es la visión que fundamenta la actitud del

ISSN-e: 1885-5679

sujeto moderno, es decir, el esquema sujeto que conoce un objeto externo que ha de conocer y dominar si es preciso, y que Kant sofistica posteriormente, como hemos explicado. Con la fórmula *ser-en-el-mundo*, Heidegger trata de deconstruir el esquema moderno que considera que nos encontramos frente a objetos, pues el ser humano se halla *arrojado* en un mundo en el cual se halla ya dentro siendo. En referencia a lo contenido en el mundo del cual hablamos, este se conforma de *cosas intramundanas*, y entre estas de otros *Dasein*, siendo este *ser-con* otros un nuevo existenciario, pues nuestra existencia está referida a los otros de un modo a priori. Esta distinción es de vital importancia, y en lo referido a la relación que tenemos con las cosas, Heidegger plantea una distinción de suma importancia, a saber, la que distingue, en este mundo de relaciones, la que poseemos con los *seres a los ojos* y los *seres a mano*. Esta diferenciación de actitudes nos advierte de si habitamos el mundo o de si, por el contrario, nos hallamos en una actitud problematizadora que nos aleja de la verdadera existencia.

Pues bien, a juicio de Heidegger tener las *cosas a mano* es habitar con ellas, se trata de una actitud que consiste en vivir con ellas de tal modo que casi se convierten en parte de uno mismo, sin preguntarnos por ellas de un modo teórico, como es el caso de la otra actitud que distingue. Tener las *cosas a los ojos* es la actitud objetivadora, propia del sujeto moderno que convierte esas cosas con las que habitamos en objetos, mientras que, a nuestra mirada, en la de un sujeto teorético. Esta actitud no se ha de valorar negativamente siempre y cuando no sea dominante, pues es sumamente útil en el caso de que dichos objetos posean algún problema, como en el caso, por ejemplificar, de que un bolígrafo deje de funcionar, o una lámpara, o el coche que precisamos para ir a trabajar, no funcionen como es debido. Si es el caso, dicha actitud es sumamente necesaria, pues con ella tratamos de arreglar aquello que no funciona. Pero el verdadero peligro es que esta actitud *ante los ojos*, que es posterior a la actitud previa de las *cosas a la mano*, se imponga, hecho acaecido en nuestra sociedad moderna, en la que ha triunfado el esquema del sujeto cognoscente y del objeto conocido. Y esta actitud, por su parte, es la que problematiza todo, la que concibe la realidad como objeto, la naturaleza inclusive, distanciándola de nosotros, sujetos de conocimiento, y haciéndonos creer dueños de ella, capaces de explotar, por ese motivo, todo lo que nos rodea. En esta actitud que se impone las consecuencias son, entre otras, la de que todo

ISSN-e: 1885-5679

ha de ser observado desde el rendimiento económico constante, ha de ser todo, en fin, rentabilizado, desembocando en la cosificación del mundo.

Precisamente hallamos la conexión de esta actitud descrita con la dominación continua de la propia *tecnociencia moderna*, y su estrecha relación, asimismo, con el capitalismo industrial. De un modo similar a este sistema económico, la técnica moderna se trata de un desafío a la naturaleza, pues la insta a su completa entrega como recurso, como *Bestand*, como «stock», entrando en esta ecuación tanto a las cosas naturales, como al propio ser humano:

> El desocultar técnico, que hace las exigencias indicadas a lo que hay, devela todo como constante *(Bestand)*, y sólo como eso. La palabra «constante» es preciso entenderla en el sentido de «objetos de encargo», «existencias» (como cuando en el ámbito comercial se dice «tenemos existencias» o, «las existencias se han agotado»); o, también, en el sentido de stocks, reservas, fondos, subsistencias. [Heidegger, 1997: 93]

Un término el de *Bestand* que encuentra su significado en otro que define esencialmente, (no entendiendo este concepto al modo usual, sino al modo heideggeriano, como forma de desvelamiento de los entes) a este tipo de técnica, a saber, el de *Gestell*, que se traduce como imposición o enmarcamiento, una especie de estantería o estructura en la que se hallan las cosas para ser dispuestas, y que tiene por sentido el de ordenar la realidad de un modo sistemático para, precisamente, explotarla de un modo más eficaz y eficiente. Pero, como bien apunta Antonio Diéguez, las consecuencias negativas no son causadas por la propia tecnología, sino por esa esencia de la técnica que hemos definido ya como *Gestell* (Diéguez, 2024).

Piénsese en la industria animal, o en la industria energética, para abordar problemas actuales referidos a la tecnociencia moderna. No se considera en nuestro tiempo a una vaca, una gallina o un cerdo como animales, sino como simples materiales o recursos proclives a ser explotados. Si en nuestro días accedemos a un matadero o una macro granja entenderíamos lo que aquí exponemos: gallinas a las cuales se las corta el pico para que no se hagan daño entre ellas por el espacio reducido de las jaulas en las que viven por cortos periodos de tiempo en los que son *rentables*, siendo sacrificadas en su defecto; o cerdos encerrados y sacrificados por millones sin ver la luz del sol. Todo esto explica cómo el ser humano domina y explota seres vivos para su puro disfrute

ISSN-e: 1885-5679

de un modo sistemático, sin considerar siquiera a dichos seres como animales, sino como cosas sin más, como simple «*stock*» o recurso. Y esto podría extrapolarse a un río, al mar, a una montaña como fuente de extracción de piedra o, sin ir más lejos, al propio ser humano que termina siendo simple fuerza de trabajo, en el marco de la teoría marxista en el *capitalismo industrial*, que se vende en el mercado a cambio de un salario que le mantenga con vida o, sin ir más lejos, en el actual *capitalismo informacional*, que considera al ser humano como un *consumidor*, por lo que se expone a que sus datos privados sean manejados por empresas para recibir información acorde a sus gustos, preferencias y deseos.

No obstante, ¿es esta la única forma de concebir la técnica a lo largo de la historia de la humanidad? Es más, ¿es esta la cumbre del progreso técnico de la humanidad, como nos quieren hacer ver? Para Heidegger, como bien señala Alejandro Escudero, esta concepción de la técnica es una entre múltiples posibles a lo largo de la historia de la humanidad, a pesar de su intención de erigirse como la única posible y la más excelsa entre todas (Escudero, 2020).

El concepto de *técnica* en la antigua Grecia es amplio, designando con él el de cierta pericia o habilidad, sea mental o manual (Jiménez, 2002), y se refería a diferentes actividades como la medicina la artesanía o la pesca. Para Aristóteles se trataría de un conocimiento intelectual práctico dedicado a la producción (*poiesis*). Pues bien, a juicio de Heidegger, la técnica antigua sería un modo de concebir la técnica entre otros muchos, un modo, por tanto, de *desvelar*, de mostrar o traer a la presencia al ente. No obstante, el modo de desocultación es distinto al de la técnica moderna y, en referencia a esto, Heidegger aclara lo siguiente:

> […] el desocultar que domina a la técnica moderna no se despliega en un producir en el sentido de poiesis (producción). El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas. […] De otra manera aparece el campo, que el campesino antiguamente labraba, en donde labrar aún quiere decir: cuidar y cultivar. El hacer del campesino no provoca al campo. En el sembrar las simientes, abandona él la siembra a las fuerzas del crecimiento y cuida su germinación. Entretanto, la labranza del campo ha caído en la resaca de otro modo de labrar, que pone a la naturaleza. La pone en el sentido de provocación. El campo es ahora industria motorizada de la alimentación. [Heidegger, 1997: 123]

ISSN-e: 1885-5679

Es decir, que la técnica moderna exige a la naturaleza, la explota, mientras que la técnica antigua produce de un modo armónico, sin exigir ni provocarla, he aquí la gran diferencia entre ambas. Así pues, cabe destacar del ejemplo de este extracto que en la técnica antigua, a ojos de Heidegger, que en lo referente a la agricultura se siembra y se espera la respuesta de la naturaleza, que traerá buena o mala cosecha, dependiendo del año, pero sin provocarla. Sin embargo, la tecnociencia moderna sí provoca a la naturaleza, siendo su modo de proceder el de analizar, calcular y disponer, es decir, el de usar como medios a la tierra y a los elementos que entran en la ecuación, con el fin de alcanzar una buena cosecha. En el caso del campesino de la técnica antigua, este *cuida* y se *ocupa* del terreno, pero el ingeniero actual calcula para provocar al terreno, para explotarlo, (Esquirol, 2011), y esta es la gran diferencia entre ambos modos de ver la técnica en diferentes contextos, con un ejemplo clarificador del propio alemán. Por un lado, el *hervorbringen* de la técnica antigua, es decir, el producir desde el dejar aparecer las cosas, y por otro lado, el *herausfordern,* un desocultar que provoca que las cosas se den (Heidegger, 1997).

La *tecnociencia moderna* pecaría de instrumentalismo, pues considera que la técnica sería un medio para un fin moral, y antropocentrismo, por ser fundamento de la misma el sujeto (Escudero, 2021). La metafísica occidental, que en cierto momento de su historia olvidó el ser, llega a su punto más álgido con esta concepción de la técnica, a juicio de Heidegger, y siguiendo al profesor Escudero, se ha de señalar sus deficiencias dentro de su lógica interna. Entre las consecuencias más destacables se halla la de los «efectos secundarios» ya palpables en la naturaleza, una naturaleza, por su parte, con recursos limitados, la cual analizaremos más en detalle en este ensayo. No obstante, esta actitud nos aleja del *cuidado* (*Sorge*) de las cosas que solo se halla en el habitar con ellas a la mano, como ya se ha mencionado. El *cuidado* se trata de un existenciario principal en la analítica heideggeriana, pues formamos parte de lo que nos rodea, y destruir el lugar en el que habitamos destruiría el ser, aquello por lo cual nos va la vida. Con la tecnociencia moderna, por tanto, algo ha ocurrido en el ser humano, el cual se ha alejado de un modo de vida propio. Este hecho se ha de conectar con el olvido del ser triunfante en occidente y que tiene como cumbre de su metafísica a la visión de la técnica en la modernidad, y como base, el cartesianismo y el idealismo moderno.

ISSN-e: 1885-5679

§ 3. Diferencias y encuentros con otras concepciones de la técnica: Ortega y un apunte sobre Marx

3. 1. Ortega y el ensimismamiento

En las siguientes líneas pasaremos a realizar una breve exposición del pensamiento orteguiano acerca de la técnica para tomar distancia del elaborado por Heidegger, por tratarse ambos de los más influyentes del siglo XX. El filósofo madrileño José Ortega y Gasset (1883-1955) define la técnica como «la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades» (Ortega, 1965: 21). La técnica es la reforma de la circunstancia que el ser humano realiza para satisfacer sus necesidades. Ahora bien, sus necesidades reales, las que verdaderamente le importan, no son las biológicas, sino las superfluas, aquellas que le conducen al bienestar en el mundo, y no simplemente al vivir sin más en él. Por otro lado, el ser humano se distancia de esa circunstancia a través de su capacidad de *ensimismarse*, es decir, de entrar en su mundo interior, donde planea e imagina lo que más tarde llevará a la práctica. Por tanto, posterga sus necesidades elementales, las biológicas, para realizar otros actos, los técnicos. He aquí las diferencias fundamentales con respecto a los animales pues, mientras que estos coinciden con la naturaleza o circunstancia externa, a juicio de Ortega, el ser humano no.

Es decir, que el animal encaja con la circunstancia, su vida no es más que vida biológica, por eso sus necesidades biológicas son su vida precisamente, no las concibe como necesidades (*ibidem*: 19). En cambio, el ser humano está en esa circunstancia, pero no es su circunstancia (*idem*), por eso las necesidades que le impone el mundo externo no son su vida, como sí lo son para el animal. Su verdadera vida es otra, he aquí lo crucial. El ser humano no se conforma con estar en el mundo, sino que quiere *estar bien en el mundo*, y precisamente para la consecución de ese *estar bien en el mundo* la técnica es vital (*ib*.: 27). De esta forma, mediante la técnica, el ser humano crea lo que no existe en esa circunstancia desfavorable: crea una casa, un coche, un teléfono, etc. Crea una *sobrenaturaleza* e inventa su vida por medio de proyectos, y la técnica es su gran aliado para este fin. Si su verdadera vida consiste en esto, por tanto, se puede concluir, con Ortega, que la técnica es consustancial al ser humano, es decir, que no hay ser humano que no sea técnico (*ib*.: 66).

ISSN-e: 1885-5679

Además de su estudio sobre el ser de la técnica, como Heidegger elaboró, Ortega realizó una investigación sobre la evolución y la historia de esta, como también hiciera el alemán, aunque con serias diferencias. En concreto, estableció tres estadios en la evolución de esta: *técnica del azar*, *técnica del artesano* y *técnica del técnico*.

3. 1. 1. Técnica del azar

Este estadio de la técnica es la propia del ser humano pre y protohistórico y del ser humano no civilizado, y la entiende a partir del azar porque piensa Ortega que el azar es el que inventa en este caso (Ortega, 1965: 72). Lo crucial en este tipo es entender que el ser humano primitivo ignoraba que entre sus capacidades se hallaba la capacidad de la técnica, es decir, aquella capacidad que le permitiría reformar la circunstancia a su antojo.

Dado que los actos técnicos que maneja el ser humano primitivo son pobres, Ortega realiza una serie de consideraciones morales acerca de este, como que «el primitivo es mínimamente hombre y casi todo él puro animal». Los actos técnicos se confunden con sus actos naturales, por lo que el hacer fuego lo vive como andar, nadar o beber (*ib*.: 73). No concibe, por tanto, la técnica como un instrumento de desarrollo y progreso del ser humano. Por otra parte, en esta etapa específica de la técnica no existe especialización (como sí ocurre en la siguiente), por lo que cualquiera elabora arcos, flechas, o realiza fuego. Por último, un rasgo fundamental de esta etapa, y que caracteriza el nombre de «azar», es el hecho que el ser humano se encuentra, de un modo azaroso, situaciones que dan un resultado útil, como bien explica el propio Ortega en este fragmento: «Por ejemplo, rozando por diversión o prurito un palo con otro, brota el fuego. Entonces el primitivo tiene una súbita visión de un nuevo nexo entre las cosas. El palo, que era algo para pegar, para apoyarse, aparece como algo nuevo, como lo que produce fuego» (*ib*.: 73-74). El ser humano primitivo, por tanto, no es consciente de ser inventor de lo que inventa.

3. 1. 2. Técnica como artesanía

Este segundo estadio de la técnica lo ubica Ortega en la antigua Grecia, en Roma y la Edad Media (Ortega, 1965: 76). En este caso, el ser humano de estas épocas aún está

ISSN-e: 1885-5679

sustentado en lo natural, pero la técnica va adquiriendo su peso en su vida. Por otra parte, es en Grecia, piensa Ortega, donde se comienza a diferenciar la técnica como una capacidad exclusiva del ser humano (*ib*.: 78). Propiamente, el término *techne*, del cual deriva el de *técnica*, surge en Grecia. Por otro lado, en esta etapa los actos técnicos se trasmiten por tradición, es decir, que los artesanos (zapateros, herreros, etc.) aprenden sus oficios en escuelas. Además, en este caso los inventos técnicos son instrumentos, no máquinas aún (*ib*.: 79). Y un último rasgo de este tipo es que, si toda técnica consiste, como se ha mencionado, en inventar un plan, un método (mediante el ensimismamiento) para más tarde, ejecutarlo, ha de haber dos elementos principales: el técnico que idea y el obrero que ejecuta. Sin embargo, el artesano aún es conjuntamente tanto técnico, como obrero (*ib*.: 80).

3. 1. 3. Técnica del técnico

En este último estadio, que se trata del actual, el ser humano posee ya conciencia de su capacidad técnica. Y, si bien en los anteriores estadios el ser humano no tenía conciencia de su capacidad de realización de cualquier cosa que se le ocurriera, en este es totalmente consciente de sus posibilidades, pues, como dice Ortega

> […] la idea que hoy tenemos de la técnica […] nos coloca en la situación tragicómica […] de que cuando se nos ocurre la cosa más extravagante, nos sorprendemos en azoramiento porque en nuestra última sinceridad no nos atrevemos a asegurar que esa extravagancia […] es imposible de realizar. [*Ib*.: 81]

Es decir, que hoy en día (como así lo atestigua el mundo técnico actual), el ser humano es capaz de imaginar casi cualquier cosa y llevarla a la práctica, como enviar un cohete a la luna o a marte. Ahora bien, esto, según Ortega, tiene consecuencias morales para la vida del ser humano, pues esta capacidad técnica casi ilimitada provoca que al ser humano «se le vacíe la vida. Porque ser técnico y solo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado».

En este estadio el ser humano ha creado entre él y su circunstancia una sobrenaturaleza, ya mencionada más arriba y, piensa Ortega que es en esa sobrenaturaleza en la que vive el ser humano, como el animal a la naturaleza (Ortega,

ISSN-e: 1885-5679

1965: 83). Otra consideración importante es la creación de la máquina, pues esta actúa con autonomía. Esto quiere decir que el ser humano se limita a ser un auxiliar de esta. Por esto último, técnico y obrero, fundidos en la figura del artesano, pasan a separarse (*ib*.: 85).

Las principales diferencias entre la concepción orteguiana de la técnica y la de Heidegger son numerosas. Para Ortega, como se ha observado, el ser humano no es su circunstancia, al contrario, está alejado de la naturaleza, extrañado en ella, a diferencia del animal, motivo por el cual crea un mundo nuevo, una *sobrenaturaleza*, modificando la circunstancia y creando un mundo artificial para vivir en él. Como bien señala Esquirol, la diferencia entre el filósofo español y Heidegger es que este no se centra en la creación y transformación radical del mundo, sino en el *cuidado* de este, en estar cerca de las cosas (Esquirol, 2011), en el *ocuparse de* y en el *preocuparse de*, en el *habitar*, al fin y al cabo, que implica esa relación con los *entes a la mano* y no *a los ojos*, explicadas al comienzo del texto.

Por otra parte, Ortega pone especial acento en la capacidad de *ensimismamiento* del ser humano como un aspecto crucial en él para realizar actos técnicos, que sirve para tomar distancia del mundo para transformarlo, tomando este punto, a nuestro juicio, un cierto cariz idealista, a pesar de los esfuerzos de Ortega en separarse de dicha concepción con su célebre propuesta «*yo soy yo y mi circunstancia*», cuyo objetivo pasaba por unir conciencia y mundo, sujeto y objeto o realismo e idealismo, si se prefiere. Y, como ya hemos explicado, Heidegger trata de superar este modelo moderno de concebir el sujeto enfrentado a objetos, con su propuesta de *ser-en-el-mundo*, por la cual, el ser humano se halla siendo en el mundo, habitando este, con seres a mano, siendo con ellos, no con seres a los ojos, frente a ellos.

Por último, cabe destacar el optimismo frente a la técnica que el filósofo madrileño maneja, siendo esta la que libera al ser humano de una circunstancia inhóspita, aunque, cierto es que, como señala Antonio Diéguez, dicho optimismo fluctuó a lo largo de su pensamiento (Diéguez, 2009). Frente a esta concepción optimista, sin considerar a Heidegger un filósofo *tecnofóbico*, su filosofía de la técnica, en concreto, con la técnica moderna, se presenta del todo crítica y pesimista, no considerándola como liberadora para el ser humano, como sí considera Ortega, sino más bien como destructora de la naturaleza y como ocultadora de la verdadera pregunta por el ser.

ISSN-e: 1885-5679

3. 2. Marx: capitalismo, mercancía y *Bestand*

Para el filósofo alemán Karl Marx (1818-1883), la técnica se halla en la *infraestructura* de la sociedad, esto es, en el modo de producir las necesidades que necesita para la vida una sociedad cualquiera. Pertenecería a lo que denominó *fuerzas materiales de producción*, en las que se engloban tanto recursos naturales, como herramientas y máquinas que entran dentro del proceso productivo. Por su parte, al ser humano lo considera como un ser natural, pero a su vez, un *ser trabajador*, hecho este que lo define esencialmente. Frente a los animales es capaz de fabricar los medios para su propia subsistencia, siendo, por tanto, un *sujeto productivo*. Ahora bien, en el capitalismo industrial, he aquí la crítica marxista, el ser humano desposeído de los medios de producción, se halla *alienado*, es decir, fuera de sí, convertido en mercancía, cosificado y considerado, por ende un medio más dentro de la cadena de producción. La explotación que sufre el obrero es causada por las estructuras del sistema capitalista, sistema que lidera la clase burguesa, dueña de los medios de producción, y que explota al trabajador. En este marco el ser humano sufre diferentes tipos de *alienación*, entre las que destacan la *económica*, la *ideológica* y la *social*. De entre ellas, nos centraremos, aunque sea brevemente, en la primera, ya perfilada en líneas anteriores. La alienación económica se trata de un tipo de alienación que niega la esencia trabajadora del individuo, pues lo somete a unas condiciones laborales pésimas y en las que es desposeído del objeto que produce. Convertido en mercancía como simple fuerza de trabajo, el ser humano se enajena inevitablemente. A ojos de Marx, no sin valorar positivamente la capacidad productora y de renovación de las formas de producción del sistema capitalista, así como el corto periodo de tiempo en el cual ha realizado tales progresos dicho sistema se trata de un modo de explotación de grandes dimensiones (Rojo y Pérez Díaz, 1984). Explotación de la naturaleza pues considera esta una fuente de recursos que han de ser extraídos para la producción de mercancías y el beneficio derivado de la venta de estas. En relación con este hecho, filósofos tales como Felipe Martínez Marzoa han considerado que, más si cabe, en el mundo moderno la mercancía no solo se considera como un objeto económico, sino como una categoría ontológica, a saber, como el modo en el que se muestran los entes en la sociedad capitalista (Martínez Marzoa, 1983), como bien indica:

ISSN-e: 1885-5679

> Si *lo ente* en la sociedad moderna es una enorme reunión de mercancías, y la mercancía individual es la forma elemental de ello, entonces, al proponerse Marx analizar en qué consiste la mercancía como tal (el carácter-de-mercancía de la mercancía), la cuestión que Marx se plantea es la de una ontología, pero esta es de un carácter muy peculiar, porque Marx habla de riqueza de las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista […]. La tarea filosófica de Marx es el análisis del modo en que las cosas son en el ámbito de la sociedad moderna. [Martínez Marzoa, 1983: 34]

Este podría tratarse de un punto de intersección entre la visión marxista y la visión heideggeriana del ente. Para el primero, los entes en el marco del modo de producción capitalista se muestran como mercancías, no así en los anteriores modos de producción esclavista o feudalista. Del mismo modo, y como ya hemos definido en otro punto, en la técnica antigua se produce dejando que las cosas aparezcan, en armonía, mientras que en la tecnociencia moderna se provoca a la naturaleza, se la explota indiscriminadamente. Así nace la visión del ente convertido en *Bestand* o recurso disponible motivado por la tecnociencia moderna, como así considera Heidegger, que tanto recuerda a la concepción de la mercancía marxista. Los entes u objetos en el mundo moderno son objetos de consumo, como así considera el filósofo de Messkirch, es decir, cuyo valor se presenta dependiendo de si serán consumidos, tratándose como recurso todo cuanto hay (recursos humanos, recursos naturales, recurso energético, etc.) (Esquirol, 2011).

§ 4. Consecuencias de la tecnociencia moderna

En este punto analizaremos algunas de las consecuencias a las que deriva el sistema impositivo establecido en nuestros días llamado tecnociencia. Exactamente nos centraremos en dos: la implantación progresiva en nuestra sociedad de lo que Heidegger definió como *avidez de novedades*, y la crisis climática ligada a la explotación continuada de la naturaleza.

4. 1. Avidez de novedades y vida impropia

En la analítica existencial propuesta por Heidegger, aparece la existencia humana como abierta a posibilidades, es decir, como proyecto lanzado en el tiempo hacia el

ISSN-e: 1885-5679

futuro. Los seres humanos somos *seres de lejanías*, frase de profundo calado que, por otro lado, dio nombre a una novela lírica e intimista de Francisco Umbral. Al ser humano se le alejan las cosas en el transcurrir de su existencia, es decir, las cosas van quedándose en un pasado que ya no regresará y, a su vez, anticipa sus proyectos existenciales hallados en un futuro temporal. Que el ser humano esté arrojado a existir quiere decir asimismo que la existencia humana es posibilidad, es poder ser, es decir, es *comprensión,* he aquí el sentido originario de este existencial del *Dasein*, entendido no como un qué sino como un *cómo* hacer algo (Rodríguez, 2006: 96). Nuestra vida se va configurando en base a esas posibilidades, pero puede tomar distintas direcciones, a saber, puede ser una existencia *propia* o *impropia*. Si vivimos conforme a esta última, nos fundimos en el *das Man*, en la masa, en lo común y colectivo que nos arroya como tradición o como moda. De esta forma, vivimos a partir de lo que se dice, en *habladurías* constantes, en opiniones ajenas o en lo que se hace, es decir, en el *se* impersonal. Este tipo de vida nos conduce al olvido de nuestro ser y en él no somos dueños de nuestra existencia, apegándonos a la vida cotidiana por completo. En el modo de vida impropio, por tanto, no *empuñamos* nuestra existencia, no somos conscientes de quiénes somos. A su vez, este tipo de vida se caracteriza por la ambigüedad, que, como en el estadio estético de Kierkegaard, nos aleja del compromiso, y habitamos, por ello, todas las posibilidades sin decidirnos por una entre todas ellas.

Ahora bien, un rasgo específico de este tipo de vida de especial interés es el de la *avidez de novedades*, hecho por el cual consideramos únicamente como bueno lo último, lo recién llegado, la vanguardia (Redondo Sánchez y Salgado González, 2013). El capitalismo de consumo introduce al ser humano, de esta forma, en un tipo de existencia impropia que persigue, con curiosidad, las novedades continuas sin ningún fin aparente. Este capitalismo, aliado con la tecnociencia moderna, en la última mitad de siglo, ha conducido más si cabe a sociedades en las que lo único valioso es el último modelo de smartphone, de televisión, de ordenador, de coche, o de modelo de zapatillas deportivas. Este tipo de vida guarda reminiscencias con lo que el sociólogo Zygmunt Bauman denominó *vida líquida*, es decir, vida consumista que tiene su origen en la Modernidad en la que todo lo que nos rodea se convierte en algo antiguo en un corto periodo de tiempo, y es convertido ya en desecho. El ser humano, de este modo, y siguiendo a Heidegger, tal vez impelido interesadamente a ello, se halla perdido en

ISSN-e: 1885-5679

su existencia ante la creación de necesidades por parte de la industria tecnológica y el consumismo. Porque, en efecto, existe una intención clara en ello, como así lo demuestra el concepto de *obsolescencia programada* o *planificada*, inventada con fines tales como el de aumentar las ventas. En el caso de la tecnología, esta no solo quedaría anticuada, sino inutilizable en un periodo de tiempo definido, para que, de esta forma, el consumidor haya de comprar un nuevo aparato sea este cual sea. Más tarde pasaremos a exponer el riesgo que para la ecología tales prácticas poseen pues, lo que interesa en este punto, conforme al modo de vida señalado, el impropio, es lo que Heidegger consideraba que provocaba, a saber, la dispersión, por la que siempre nos encontramos cambiando de objetos continuamente (coche, zapatillas, móviles, televisión, etc.). Asimismo, en el *Protocolo al Seminario de Le Thor*, clarifica ya este proceder propio de nuestros días con palabras que resuenan con carácter profético:

> Ser, hoy día, es ser-reemplazable. La idea misma de reparación ha llegado a ser una idea anti-económica. A todo ente de consumo le es esencial que sea ya consumido y, de esa manera, llama a su reemplazo. Tenemos ahí uno de los rasgos de la desaparición de lo tradicional, de lo que se transmite de generación en generación. Aun en el fenómeno de la moda, lo esencial no es ya el adorno (la moda en tanto que adorno se ha convertido así en algo tan anacrónico como la compostura), sino la reemplazabilidad de los modelos, de estación en estación. La vestimenta no se cambia ya porque y cuando se ha vuelto defectuosa, sino porque ella tiene el carácter esencial de ser el vestido del momento esperando el siguiente. Transportado al tiempo, este carácter de la actualidad. La permanencia no es ya la constancia de lo transmitido, sino lo siempre nuevo del cambio permanente [...]. Sólo la técnica moderna hace posible la producción de todos esos stocks explotables. Ella, más que la base de esto es el fondo mismo y así el horizonte. Así, en el caso de las materias sintéticas, que reemplazan más y más a las materias naturales. Ahí también la naturaleza en tanto que naturaleza se retira. [Heidegger, 1997: 94 y 95]

Ahora bien, según Heidegger, ¿cómo podríamos escapar a este tipo de vida que parece no tener conductor, que parece, por tanto, perdida? Empuñamos nuestra existencia cuando somos conscientes de un hecho inesperado, normalmente relacionado con hechos cruciales de nuestra existencia, como la enfermedad de un ser querido, o la muerte de este. Es decir, que la vida toma otro color cuando somos conscientes de que posee un fin, cuando somos conscientes de la *muerte* y de nuestra propia muerte, límite esta y fin de toda posibilidad de nuestra existencia. En ese caso, surge en nosotros un malestar sin objeto que Heidegger denominó *angustia* (Redondo

ISSN-e: 1885-5679

Sánchez y Salgado González, 2013). Precisamente, esta sensación nos conduce a ser conscientes del otro plano de la vida, a saber, la vida propiamente vivida, la vida auténtica que hemos de empuñar, que hemos de dirigir a nuestro antojo sin permitir que se desvanezca y se diluya. Con esto, Heidegger tiene el interés de hacernos conscientes de la brevedad de la vida y de que vivimos una vez, por lo que hemos de vivirla como nosotros queramos, no imbuidos en el *das Man*, disueltos sin más en la masa. Con esto, al fin y al cabo, Heidegger busca que seamos protagonistas de nuestra existencia. Precisamente, la tecnología moderna y el capitalismo tratan de ocultar todo esto, haciéndonos creer, por un lado, que somos inmortales, he ahí la constante de la eterna juventud y su valor en nuestras sociedades, así como el intento de conseguir la fórmula de la mismísima inmortalidad por parte de corrientes como la del *transhumanismo*. Esta actitud, incluso, considera inmortal, en última instancia, al propio planeta Tierra.

4. 2. Técnica, ecología y crisis climática

Una de las graves consecuencias para el planeta y para los seres contenidos en él es la explotación de los recursos de forma indiscriminada por el sujeto moderno, cuya tendencia es la de la dominación y la autoconcepción como dueño del mundo. El capitalismo moderno obvia que los seres humanos estamos instalados en la Tierra, un lugar con recursos finitos, capitalismo, por otra parte, que se fundamenta en el principio de interioridad del idealismo (Escudero, 2021). Dicho principio no es más que el ensimismamiento de ese sujeto que se cree capaz de poder conocer y, por tanto, dominar lo que le rodea, y que hemos definido en puntos anteriores, así como la deconstrucción que Heidegger trató de llevar a cabo con su *ser-en-el-mundo*. Siguiendo al profesor Escudero, el capitalismo se considera previo y por encima del ecosistema, el cual es su propio suelo, así como el yo idealista tiene la certeza de ser independiente del mundo extenso (Escudero, 2021). El *ser-en-el-mundo* nos adentra en un intento de habitar en el mundo con las cosas que nos rodean, buscando una armonía con ese ecosistema. La *Sorge*, el cuidado, se erige en este punto como un existenciario primordial, pues aúna en él todos los elementos que conforman el *ser-en-el-mundo* (Rodríguez, 2006). El cuidado o la preocupación es tanto la anticipación de futuro

ISSN-e: 1885-5679

como la forma en la que el *Dasein* se relaciona con el mundo, con lo que le rodea, y con su existencia misma. El *Dasein* se hace cargo, anticipa las cosas que aún no son, mientras que, como bien vemos en nuestros días, no tomamos consciencia de la importancia del mundo que vamos a dejar a las generaciones futuras:

> En realidad, la capacidad de tener presentes a las generaciones futuras, es decir, a los miembros no natos de nuestra especie, es precisamente uno de nuestros hechos diferenciales como especie. También lo es la capacidad, que nos ofrece la tecnología, de haber multiplicado nuestro poder de transformación y de consumo, la capacidad de utilizar nuestro conocimiento para duplicar la esperanza de vida y la capacidad de utilizar la tecnología para reemplazar el lento proceso de la evolución y generar decenas de miles de nuevos compuestos químicos, que no están inscritos en nuestro genoma, sino que hemos externalizado y desarrollado a través de la tecnología.
>
> Estas capacidades y las enormes perspectivas que ofrecen para la mejora de nuestra calidad de vida se han utilizado sin plena conciencia de las consecuencias que, conjuntamente, tienen sobre la naturaleza y sobre el funcionamiento del planeta Tierra; posiblemente porque la capacidad de contemplar el planeta como unidad funcional se ha adquirido recientemente, a través del desarrollo de plataformas de observación, como los satélites y las redes de sensores. [Duarte, 2006: 18]

En efecto, el uso de la tecnología puede darse desde la conciencia de sus daños colaterales o, por el contrario, puede efectuarse desde la ignorancia o desde el obviar en aras del beneficio económico las graves consecuencias que puede causar. Ya en 1979, el *principio de responsabilidad* establecido por Hans Jonas puso en el centro del debate la ética en relación con la tecnología debido a los peligros mencionados. Para Jonas, el ser humano tiene el deber moral de conservar y concienciar sobre la conservación del planeta tierra, puesto que, de no ser así, las generaciones futuras tendrían unas pésimas condiciones de vida (Diéguez, 2024).

No obstante, si bien las consecuencias más graves las sufrirán nuestros descendientes, no por ello en la actualidad no las dejaremos de sufrir, pues los problemas del cambio climático antropogénico son cada vez más palpables. Entre las más destacables se encuentran las alteraciones del ciclo del agua, aumentando su temperatura en el siglo XX; el aumento de emisiones CO_2 causadas por combustibles fósiles no renovables, y de azufre, causando por ello, lluvia ácida, entre otras complicaciones; desertificación por la deforestación y por la agricultura intensiva, entre otras muchas graves consecuencias (Duarte, 2006). Las tecnologías que funcionan

ISSN-e: 1885-5679

con combustibles fósiles son las que generan tales emisiones, así como el elevado consumo energético, también dedicado a la tecnología (Duarte, 2006).

El elevado consumo, energético y de todo tipo de bienes, es algo que va de la mano del capitalismo de consumo, pues un descenso en el mismo provocaría una crisis generalizada. A pesar de que juntar en un mismo concepto capitalismo y consumo, parece ser un oxímoron, como ya advirtiera Daniel Bell en su obra *Las contradicciones culturales del capitalismo*, pues no son pocas las oposiciones que se hallan entre un sistema que aboga por el trabajo y el ahorro y, a su vez, por un consumo al más puro estilo hedonista desenfrenado (Bell, 1994).

La dificultad estriba en encontrar alternativas plausibles y realistas a la actual hegemonía capitalista, pues el ser humano (y su pensamiento), como indicó Marcuse, se ha convertido en un *ser unidimensional*, es decir, un ser que acepta sin más el orden de las cosas, sean políticas, económicas o sociales, es decir, un ser despojado de conciencia crítica, al menos aparentemente (Marcuse, 2019). El sistema económico, según Herbert Marcuse, sería capaz de crear necesidades a los ciudadanos que estos no necesitan. Hoy más que nunca podrían verse más que justificadas estas tesis al constatar la cantidad de aparatos tecnológicos y bienes materiales consumidos a lo largo y ancho del mundo sin constituir verdaderas necesidades para el ser humano. El énfasis en la razón técnica es la que ha conducido a nuestras sociedades, a juicio de este filósofo, a esta situación, siendo la tecnología una de las herramientas utilizadas por el propio sistema para controlar socialmente al individuo:

> […] la sociedad industrial avanzada confronta la crítica con una situación que parece privarla de sus mismas bases. El progreso técnico, extendido hasta ser todo un sistema de dominación y coordinación, crea formas de vida (y de poder) que parecen reconciliar las fuerzas que se oponen al sistema y derrotar o refutar toda protesta en nombre de las perspectivas históricas de liberación del esfuerzo y la dominación. [Marcuse, 2019: 33 y 34]

Por tanto, y muy en la línea de Heidegger, la tecnociencia moderna no goza de neutralidad, según Marcuse, sino muy al contrario, es considerada como un método preciso para mantener el orden social establecido. Asimismo, y también en la línea de aquel, la tecnociencia moderna pareciera erigirse como la única alternativa posible y la cumbre del progreso humano, un progreso que, por otra parte, sería ineludible

ISSN-e: 1885-5679

(Marcuse 2019). Sin embargo, tal progreso que, en apariencia parece racional y emancipador, guarda ciertas contradicciones:

> Las necesidades políticas de la sociedad se convierten en necesidades y aspiraciones individuales, su satisfacción promueve los negocios y el bienestar general, y la totalidad parece tener el aspecto mismo de la Razón. Y sin embargo, esta sociedad es irracional como totalidad. Su productividad destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas, su paz se mantiene mediante la constante amenaza de guerra, su crecimiento depende de la represión de las verdaderas posibilidades de pacificar la lucha por la existencia en el campo individual, nacional e internacional. Esta represión, tan diferente de la que caracterizó las etapas anteriores y menos desarrolladas de nuestra sociedad, funciona hoy no desde una posición de inmadurez natural y técnica, sino más bien desde una posición de fuerza. Las capacidades (intelectuales y materiales) de la sociedad contemporánea son inmensamente mayores que nunca; lo que significa que la amplitud de la dominación de la sociedad sobre el individuo es inmensamente mayor que nunca. Nuestra sociedad se caracteriza antes por la conquista de las fuerzas sociales centrífugas por la *tecnología* que por el terror, sobre la doble base de una abrumadora eficacia y un nivel de vida cada vez más alto […]. [*Ib*.: 31-33]

No obstante, Marcuse considera que la tecnología podría ser también una herramienta de emancipación siempre y cuando fuera usada de un modo distinto, alejándola de la productividad y el rendimiento económico, para acercarla a la mejora de las condiciones de vida del ser humano (Marcuse, 2019).

Ahora bien, ¿cuál sería, en este punto, la apuesta de Heidegger ante la situación en la que la tecnociencia moderna nos ha situado? Pues profundizar en la propia esencia de la técnica moderna podría esclarecerlo:

> ¿Hasta qué punto crece allí donde hay peligro también lo salvador? Donde algo crece, se enraíza y, desde allí, se desarrolla. Ambos acontecen callada y tranquilamente y a su tiempo. Pero, por las palabras del poeta no podemos precisamente esperar que allí donde hay peligro, podamos captar lo salvador inmediatamente y sin preparación. Por eso, ahora tenemos que meditar en primer lugar hasta qué punto en lo que es el supremo peligro, en el imperar de lo dispuesto, está enraizado lo salvador, incluso hasta lo más profundo, y desde allí se desarrolla. Para meditar sobre tal cosa es necesario, a través de un último paso de nuestro camino, que miremos al peligro aún con más claros ojos. Consecuentemente, tenemos que preguntar, una vez más, por la técnica. Pues, según lo dicho, en su esencia está enraizado y crece lo salvador. [Heidegger, 1997: 140]

ISSN-e: 1885-5679

En este pasaje con cierto aire de misterio, Heidegger, a partir de las palabras de Hölderlin, insinúa algunos puntos clave. Sabemos que la *Gestell*, es decir, la esencia de la técnica degrada las cosas a pura utilidad de rendimiento y oculta el sentido del ser. No obstante, en su propio corazón se hallan ciertos aspectos que podrían despertar tal salvación. La amenaza galopante en la que la técnica actual nos introduce sea por el cambio climático o por los peligros de una guerra atómica, podría conducir a que el ser humano tomara las riendas de su propia existencia, despertando su conciencia por el ser previamente oculta. Tal vez de este modo, el ser humano *cuide* del mundo y adopte un modo de ser alejado de la *hybris* actual, y abrace un modo de vida mesurado, en ambos casos, como bien nos indica el profesor Escudero:

> La deconstrucción de la tecnociencia, pues, señala las grietas, indica las brechas del *statu quo*, esas rendijas por las que, convenientemente despejadas, puede, acaso, tal vez, entrar un *acontecimiento* que sea portador de inéditas posibilidades por jugar y desplegar en un mundo histórico aún inédito. El reto, pues, ante el que nos sitúa tanto Heidegger como otros autores significativos de nuestro tiempo, es *preparar* la llegada de *otro modo de ser* de la técnica –otro *paradigma histórico* de este ámbito de la comprensión del ente y el desocultamiento del fenómeno- en el que la depredación ilimitada del «sujeto racional» y su «razón instrumental» ceda el paso a una técnica y un habitar sostenidos en el *cuidado y la mesura* (y, por lo tanto, irradie unas formas de vida que no sean ciegas y ajenas a su arraigo en la biosfera de la tierra). [Escudero, 2020: 126]

§ 5. Conclusiones

Tras lo expuesto en las páginas anteriores, cabe elaborar unas últimas líneas a modo de conclusión. En primer lugar, el pensamiento de Martin Heidegger en referencia a la técnica moderna aporta una de las críticas más esclarecedoras del siglo XX, y una visión que permite ser adoptada para la comprensión de la realidad actual en la que la humanidad se encuentra, enmarcada en la crisis climática y la deshumanización. Esta situación tiene como principal causante la imposición o *Gestell* de un modo de ser de la técnica que se ha convertido en hegemónica, y que domina y explota indiscriminadamente a la naturaleza y al ser humano contenido en ella. Los entes se han convertido, en este paradigma, en meros recursos de almacenaje, en meros stocks de uso a conveniencia. Este modo de desocultamiento tiene como causante el olvido

ISSN-e: 1885-5679

del ser que se inicia en los comienzos de la metafísica y es, según Heidegger, el fin en el que desemboca.

En lo esencial, en el presente ensayo hemos analizado cómo la tecnociencia tiene por fundamento al sujeto moderno surgido en el idealismo, así como su falta de neutralidad, pues provoca a la naturaleza reduciéndola a pura *Bestand*, como hemos señalado anteriormente. Esta visión la hemos contrastado con distintas concepciones como la de Ortega y Gasset, también elaborada en el siglo XX, quien propone que la técnica es un esencial del ser humano, un modo de humanizarse que tiene este frente a una naturaleza inhóspita, y sobre la cual erige una sobrenaturaleza mediante los actos técnicos. A su vez, hemos relacionado algunos conceptos clave de la visión heideggeriana con la teoría marxista, estableciendo de este modo paralelismos en su consideración de los entes, así como de la situación del ser humano en las sociedades industriales.

Asimismo, hemos repasado algunas de las consecuencias más destacables de la tecnociencia moderna tales como la dispersión del ser humano en una sociedad cada vez más vaciada de sentido debido al consumo desenfrenado, que lo deshumaniza y le dirige a un modo de vida impropio, diluyéndole en el *das Man*. A esto se ha de añadir el impacto sobre el clima que la sobreexplotación de la naturaleza está provocando sobre un planeta constituido por recursos naturales finitos. Esto nos ha alejado del *habitar* en el mundo y del *cuidado* que esto implica.

Estas últimas resuenan como alternativas que el propio Heidegger maneja. La técnica moderna no es la única posible, como así atestigua el análisis de la técnica griega, un tipo de técnica que no provoca a la naturaleza. Tal vez una de las posibilidades que se puede abrir a la humanidad sea la de un cambio de rumbo en este sentido, en la apertura a alguna alternativa posible. Incluso, como otros pensadores del siglo XX han considerado, es el caso de Herbert Marcuse, la tecnología puede ser liberadora si el uso de ella es responsable. Pero el pensamiento de Heidegger pasa por recuperar el cuidado (Sorge) que procure un habitar en armonía con el mundo y que priorice la mesura sobre la desmesura o *hybris*, así como la autenticidad existencial que, en última instancia, podría ser despertada por las amenazas climáticas o las guerras atómicas.

ISSN-e: 1885-5679

Bibliografía

Bell, Daniel (1994), *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza.
Diéguez, Antonio (2024), *Pensar la tecnología*. Barcelona, Shackleton Books.
Diéguez, Antonio (2009), «Thinking about technology, but… in Ortega's or in Heidegger's style?», en *Argumentos de Razón Técnica*, n.º 12, pp. 99-123.
Duarte, Carlos M. (2006), *Cambio global. Impacto de la actividad humana sobre el sistema Tierra*. Madrid, Cyan.
Escudero, Alejandro (2023), «Crisis ecológica y técnica moderna», en *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, vol. 2, n.º 2, pp. 1-27.
Escudero, Alejandro (2021), «Heidegger y la técnica en el mundo moderno», en *Filosofía & Co.*, 27 de diciembre, <https://filco.es/heidegger-tecnica/>, [20/05/2024].
Escudero, Alejandro (2020), «Heidegger: tecnociencia moderna y crisis ecológica», en *Pensamiento al Margen. Revista Digital de Ideas Políticas*, número especial: «Heidegger revolucionario: crítica al capitalismo, arte y políticas del ser», pp. 123-136.
Esquirol, Josep Maria (2011), *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*. Barcelona, Gedisa.
Heidegger, Martin (2003), *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta.
Heidegger, Martin (1997), «La pregunta por la técnica», en *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
Jiménez, José (2002), *Teoría del arte*. Madrid, Tecnos.
Marcuse, Herbert (2019), *El hombre unidimensional*. Barcelona, Austral.
Martínez Marzoa, Felipe (1983), *La filosofía de El capital de Marx*. Madrid, Taurus.
Ortega y Gasset, José (1965), *Meditación de la técnica*. Madrid, Austral.
Reale, Giovanni y Dario Antiseri (1988), *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo III: *Del romanticismo hasta hoy*. Barcelona, Herder.
Redondo Sánchez, P.; y Salgado González, S. (2019), *Una historia de la filosofía para la vida cotidiana*, 3.ª ed. Madrid, Maia Ediciones.
Rodríguez, Ramón (2006), *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid, Síntesis.
Rojo, Luis Á. y Pérez Díaz, V. (1984), *Marx, economía y moral*. Madrid, Alianza.

ISSN-e: 1885-5679