



Anti-ética y libertad en la época de la técnica moderna

Hernán López-Garay

Centro Investigaciones Sistemología Interpretativa

Universidad de Los Andes

Mérida, Venezuela

hlopezg1@gmail.com

Resumen

El hombre actual se considera el amo de la *técnica moderna* y haciendo uso de una *racionalidad instrumental* diseña artefactos con los que se pavonea bajo la postura de amo y señor de la tierra, reforzando así la apariencia de que todo cuanto ocurre existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre. Esta ilusión no le deja percibir que él es el siervo de la *técnica moderna* y que la técnica en sí misma comporta un *modo* particular *de revelado* de la realidad que condiciona una forma de vida *anti-ética* y que convierte al hombre en mero *disponedor-dispositivo*. En este contexto se examina la noción de *libertad* y *el rol liberador* que puede jugar el diseño *desde la misma técnica*.

Palabras clave: Racionalidad instrumental, disponedor-dispositivo, ética, libertad, técnica moderna.

Anti-Ethics and Freedom in the Epoch of Modern Technology

Abstract

Modern man sees himself as the master of *modern technology* and, imbued with *instrumental rationality*, designs technological devices and struts around with them as if he were lord and master of the earth, reinforcing the impression that everything that occurs exists only insofar as it is an artifact of man. This delusion does not let him realize that he is the servant of *modern technology* and that the technology itself has a particular *mode of revealing* reality that conditions an anti-ethical form of life and that converts man into a mere *device ordering-device*. In this context, the notion of *freedom and the liberating role* that design from technology itself could play are discussed.

Key words: Instrumental rationality, ethics, freedom, mode of revealing, modern technology.

1. Introducción

Las reflexiones que presentaremos a continuación sobre la *ética*, la *técnica* y la *libertad* en la época de la *técnica moderna* estarán guiadas de la mano de filósofos como Aristóteles (1999), Heidegger (1994), MacIntyre (1981), Taylor (1992,1989), y de economistas, politólogos y sociólogos como Weber (1958, 1946), Polanyi (1989), Horkheimer y Adorno (2002), todos estudiosos del vuelco de occidente hacia la tecnología moderna, el mercado y la racionalidad instrumental.

A donde apuntan estas reflexiones es a plantear la idea de que la forma de vida actual en Occidente, dominada por la tecnología, *des-enraiza* al ser humano, obstaculizándole la posibilidad de *construir morada*, es decir, evitando que el hombre *more* en el mundo (Heidegger, 1951). Pero siendo la esencia de la ética el asunto del *morar* (1), es necesario decir entonces que no puede haber asunto más pertinente en el presente que el de la reflexión ética, dirigida en este momento a pensar las condiciones que han hecho posible precisamente una forma de vida *anti-ética*, pues es una forma de vida que no sólo no *construye morada* sino que impide una tal posibilidad. La pertinencia de esta reflexión radica en que a la luz de este examen será posible entender *cómo la libertad humana está seriamente comprometida por la tecnología en el presente. Una tal comprensión es necesaria para poder pensar el problema de la libertad en la época de la tecnología*. Hacia el final del artículo, di-

cho problema será entendido como la creación de condiciones que permitan al hombre *volver a morar sobre la tierra*. Aunque resulte paradójico, queremos explorar la posibilidad de que la creación de esas condiciones esté atada a la técnica misma, a través de un vuelco en el *diseño tecnológico*.

2. ¿A qué llamamos *ética*?

Para poder entender cómo la forma de vida en el presente es *anti-ética* (es decir que impide construir *morada*) se hace necesario clarificar nuestro concepto de *ética*. De antemano debemos precisar que nuestro intento en este escrito no es el de explorar a fondo tan vasto y complejo tema en el corto espacio de un artículo. De la amplia tradición filosófica sobre la ética vamos tan sólo a intentar dibujar el marco conceptual pertinente a nuestra reflexión, basándonos en el pensamiento de Aristóteles, el filósofo que constituyó la ética como ciencia en la Antigua Grecia. Dicho de otro modo, a continuación haremos una somera revisión filológica de la palabra *ética*, o más precisamente intentaremos recuperar su *arkhé*, su sentido fundante y por ende su plenitud original. Dicho sentido está estrechamente enraizado en la idea de *morada*, es decir, de lugar donde se habita, donde se *vive*, la casa, el hogar. Se entiende que habitar en este contexto no es simplemente ocupar un espacio físico. El *habitar* es desplegar el sentido de la existencia, festejar el nacimiento y ritualizar la muerte; crecer y envejecer, es vivir relacionado con su entorno armónicamente, es en síntesis desplegar una *forma de vida*.

2.1. Ética como ciencia orientadora de una forma de vida “virtuosa” (2)

En efecto, el significado más antiguo de la palabra *ética* viene de la raíz griega *ethos* que significa **morada**, o “lugar donde se habita con otros y con la naturaleza” (3). El despliegue histórico de la noción de *ética*, ese despliegue que nos lleva desde su etimología original de *morada*, pasando por entenderse como un conjunto de reglas de conducta que ordenan la vida recta, hasta reducirla a ser simplemente una estrategia de mercado (como bien lo ejemplifica ese género de moda llamado la “ética de los negocios”), podemos sintetizarlo así: Inicialmente la noción de *morada* (como referente externo donde se habita, donde los hombres y la naturaleza conviven y se apoyan mutuamente) se fue “interiorizando” hasta llegar a significar el “lugar interior que es la raíz de la que brotan todos los actos humanos” (Araguren, 1990). Posteriormente ese “lugar interior” se asoció con la idea de **carácter**. Este último no en el sentido del talante de una persona sino en el sentido del modo de comportarse que se adquiere por *hábito*. La conexión

entre el lugar “exterior” que es la morada y el lugar interior se revela en la relación entre *hábito* y *habitar* (ambas palabras derivan de la misma raíz latina, *habere*, tener). El *hábito* es un comportamiento que se adquiere (se tiene) a través de la práctica, repitiéndolo en las mismas situaciones que esa práctica enfrenta. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles define el *hábito* (*ethos*) como aquello en virtud de lo cual nos comportamos “bien”, es decir, nos predisponemos apropiadamente para la realización perfecta de una tarea -en el contexto de una *práctica* dada- (4). Por otra parte *habitar* significa desarrollar una serie de prácticas de vida, una serie de *hábitos* (para la vida buena). Para la época de los filósofos socráticos la *polis* se convirtió en el lugar/morada donde el *carácter* (*ethos*) se moldea.

Le correspondió a Aristóteles (1999) fundar la ciencia dedicada a comprender y orientar este moldeamiento del carácter/forma de vida que se desarrolla en una dialéctica entre el lugar interno y el lugar externo -*ethos-carácter* y *ethos-polis*-. Pero no siendo esta materia plegable al rigor de una ciencia formal (como la matemática), Aristóteles tuvo que inventar un nuevo tipo de ciencia: las “**ciencias prácticas**”. A partir del Renacimiento se iniciará un proceso de gradual separación de estas dos caras (5) que culminará en la Modernidad en donde la vida interna llegará a ser entendida como un asunto de cada quien, independiente totalmente de la vida en colectivo.

¿Cómo se construye la *morada* aristotélicamente hablando? La respuesta requiere las nociones de *telos* y de *virtud*. De acuerdo a la concepción teleológica del mundo, cada ser, animado o inanimado, busca realizar su *telos*. El *telos* es aquello en virtud de lo cual la acción es dirigida. En Aristóteles aquello en virtud de lo cual la acción humana es dirigida es el fin o bien esencial del hombre. ¿Cuál es ese bien esencial? **La felicidad**. Para Aristóteles *la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud*. Más precisamente el Bien (el *telos*) del hombre es el ejercicio activo de las facultades del alma en conformidad con la **excelencia** o la **virtud**. La felicidad consiste en vivir una vida signada por una búsqueda de la excelencia a través de realizar nuestro oficio o rol en la sociedad a la que pertenecemos -y a la que servimos- cada vez con mayor virtuosismo. En la medida en que los otros miembros de esa sociedad encaminan su vida de igual manera, entonces cada uno se convierte en punto de referencia para el otro y la sociedad como un todo va desplegando el sentido de excelencia y virtuosismo del colectivo. Una vida virtuosa no es pues un plan predeterminado, un camino ya establecido que hay recorrer. Es más bien un camino que se emprende animado por un deseo de vivir una vida buena (virtuosa) -**a partir de un conocimiento de vida buena en potencia**- que todos los seres humanos tenemos. A medida que se anda y se van desarrollando *prácticas virtuosas* diversas en la sociedad, se va desplegando el camino que en potencia

tenemos (como el pino se despliega a partir de su semilla). Y como ya lo mencionamos, el motor de ese andar es un afán de realización virtuosa (en el sentido de buscar la perfección, la excelencia en la tarea que se realiza). Vale la pena recalcar, sin embargo, que en la ética aristotélica ese afán de realización virtuosa, esa búsqueda del virtuosismo no es una búsqueda egoísta sino siempre en relación con el otro. Es una búsqueda que se desenvuelve en la dialéctica entre el “lugar interno” (*carácter*) y el “lugar externo” (*polis*), entre el *telos* del individuo y el Bien de la *polis*. Esta dialéctica conforma una síntesis unitaria en un proyecto de vida común que une y entrelaza las vidas de los hombres que conforman la *polis*. El *telos* de ese proyecto no es otro que la creación y sostenimiento de una comunidad en la que la búsqueda del virtuosismo en cada arte y cada cosa encuentre un terreno fértil y un cuidado especial. En el contexto de ese proyecto colectivo cada individuo busca realizar con excelencia su potencial creador. Así por ejemplo, el herrero buscará llegar a ser un excelente herrero pero contribuyendo a la vez al bien de la *polis* (haciendo buenas bridas para los caballos de guerra, que a su vez son armas para defender la *polis*). La *polis* es por tanto el terreno que fertilizado por las *buenas prácticas* (v.gr. la práctica virtuosa del buen herrero, la del poeta, la del guerrero, etc.) facilita que el ser humano pueda desplegar su potencial creativo con excelencia y en referencia al bien común. Las *virtudes* en este contexto serían aquellas disposiciones de *carácter* y del *intelecto* que permiten ir logrando la realización de esta forma de vida. La ética aristotélica, cuyas bases quedan sentadas en la *Ética a Nicómaco*, es entonces la *ciencia práctica* que capacita a los hombres para realizar la transición de hombre **potencialmente virtuoso en semilla** a hombre virtuoso realizado en la convivencia de la *polis*. Y las *virtudes* son el puente que nos lleva de un estado a otro. Pero, a la vez, son un fin en sí mismas (MacIntyre, 1981).

Esta forma original de *construir morada* se contrasta en siglos posteriores con formas deontológicas, cuyo énfasis se encuentra en los principios, normas o reglas morales que deben orientar el comportamiento humano. En estas formas, el Bien común no es central sino más bien derivativo: Si todos respetamos esas normas y guiamos nuestra vida por ellas entonces emergerá una sociedad “buena”.

2.2. La ética individualista del presente

El anterior bosquejo del origen de la ciencia de la ética y de la concepción teleológica de su fundador Aristóteles nos sirve de contraste para entender el presente. Claramente nuestra sociedad actual no resuena con la idea de una *forma de vida virtuosa* (como se entiende en la *Ética a Nicóma-*

co). Vivimos en un mundo en el que la vida individual se ha separado completamente de la vida colectiva y por tanto es impensable para nosotros que el individuo deba actuar en pos del *telos* del bien común. La ciudad, lejos de ser percibida como el terreno fértil en el que contribuyendo al bien común uno puede crecer individualmente se concibe más bien como un instrumento para el desarrollo de fines meramente personales.

¿Qué condiciones han hecho posible el surgimiento de un modo de vida tan radicalmente opuesto al dibujado por Aristóteles para la sociedad de su tiempo? Alasdair MacIntyre en su famoso libro *After Virtue* nos bosqueja una respuesta. En efecto, al producirse la separación de “la cara interna” de “la externa”, la concepción de bien se relativizó, y cada quien comenzó a aspirar tener la **libertad de elegir** la forma de vida que mejor le conviniera y a cambiarla cuando quisiera y en el momento que lo deseara. Esta noción de *libertad* fue creando un mundo de átomos sociales, individuos aislados unos de otros, cada quien buscando su propio beneficio, seres para quienes la naturaleza y la sociedad son vistas no como algo que hay que cultivar colectivamente sino como un recurso que esos átomos sociales deben explotar para su conveniencia. La idea de *morar*, habitar armoniosamente con el otro y con lo otro (la naturaleza incluida) desaparece. Y en su lugar se instala una concepción individualista de la vida que encuentra su plena realización en el **Mercado**.

2.3. El Mercado: ¿El nuevo “Bien Común”?

En un pasado no muy lejano las sociedades occidentales se organizaban en derredor de un Bien común como el Dios Cristiano o la Razón Universal. Los centros de adoración de esos dioses eran las catedrales o las universidades. En el presente y en sustitución de esos bienes supremos ha surgido el dios **Mercado** con sus propios lugares de adoración: Las bolsas de valores y los Centros Comerciales (que son como “las catedrales” del nuevo orden). Catedrales y Universidades han pasado a ser satélites del **Mercado**.

En efecto, es difícil negar que actualmente la vida del hombre occidental gira y se despliega alrededor del **Mercado**. Basta con examinar cuáles son los desarrollos arquitectónicos más dominantes de nuestras ciudades modernas: Los Centros Comerciales. Por supuesto El **Mercado** es algo más que Centros Comerciales o bolsas de valores, así como el consumo que se realiza en los primeros es algo más que una comunión con el nuevo dios. Tampoco el **Mercado** es meramente el espacio (físico o virtual) donde podemos llevar a cabo las transacciones que nos permiten adquirir los recursos básicos necesarios para adelantar “libremente” la forma de vida que

mejor le parezca a cada individuo. El *Mercado* es la **gran metáfora** que orienta nuestras vidas. A través de ella el mundo se contempla como compuesto de un conjunto muy elaborado de redes de intercambio entre individuos en donde las relaciones sociales se determinan fundamentalmente por transacciones basadas en una **racionalidad calculadora** del interés individual, una racionalidad que sopesa todo en términos de costo/beneficio, efectividad y eficiencia en el logro de las metas individuales. Polanyi (citado por Prieto, 1996: 25) hablando de los prerequisites institucionales y de comportamiento individual necesarios para que el mercado pueda auto-regularse se refiere a esta racionalidad:

“Todos y cada uno de ellos existen y actúan por cuenta propia, en búsqueda de sus intereses particulares y separados de los demás; no hay grupos ni redes sociales ni coaliciones, sólo individuos y se relacionan entre ellos en cuanto tales. La relación entre individuos es una relación particular. Si lo hacen, es en búsqueda de la satisfacción del lucro personal, del máximo beneficio... principio de comportamiento que el pensamiento económico moderno ha asimilado al de acción racional económica...”

Ahora bien, en la medida en que el *Mercado* le permite a los individuos ser cada vez más “individualistas” hay ciertamente *una sensación de libertad*: la libertad de escoger (v.gr. formas de vida, productos, bienes materiales, religiones). Es así como el *Mercado* pasa en una sociedad **liberal** a ser el nuevo Bien Común de la humanidad, aquello que hay que preservar por encima de cualquier otra cosa pues es lo que **nos permite ser “libres”**, es decir, escoger libremente lo que queramos. ¿Qué ética iría acorde con este nuevo “Bien común”?

2.4. Ética individualista y sociedad de Mercado

Ciertamente sería una ética que orientase hacia la consecución de ese bien común que se asocia con la *libertad de escoger*. Contribuir al “bien común” en una sociedad de *Mercado* implicaría contribuir a que el *Mercado* funcione efectiva y eficientemente. Actualmente vemos que hay una faceta emergente de ese “bien común” que valora altamente el tiempo de respuesta del logro de lo escogido. Diversas acciones van configurando nuestras sociedades modernas de tal modo que en ellas se permita y facilite no sólo escoger lo que nos venga en gana sino poder lograr que esos deseos se satisfagan instantáneamente, si tal cosa fuese posible. Las llamadas Tecnologías de Información y Comunicación (**TIC**'s) van en esa dirección, siendo **Internet** su punta de lanza.

3. El mercado: ¿una falsa ilusión de libertad?

¿Estaremos entonces ante la presencia de una era en la que la mencionada noción de libertad alcance su plena realización? La respuesta es que está sucediendo lo contrario: una falsa ilusión de libertad nos mantiene ciegos. Lejos de vivir en una sociedad donde cada quien pueda escoger el modo de vida que más le plazca, e incluso de cambiarlo cuando así lo desee, el espacio de las realizaciones humanas se está estrechando. Y justamente es en el espacio del Mercado donde este fenómeno se está desplegando a través de la llamada globalización. El gran poder **homogenizador** de este mensaje globalizador de los grandes capitales, dirigido al desarrollo hegemónico de un orden mundial construido a su servicio, necesariamente impide el florecimiento del pluralismo cultural y la diversidad de identidades que se le opongan. *Y obviamente si se coarta el pluralismo se coarta la libertad de escogencia.* Martin y Elizalde (2009) describen así el impacto de esa homogenización:

*“El capitalismo globalizado de consumo masivo... ha logrado transformar la realidad física y social entera del planeta para convertirla en objeto de beneficio y acumulación. Esa transformación persigue **diluir toda la especificidad** que caracteriza a la realidad para poder así gestionarla y administrarla de un modo más «eficiente». Lo que se hace entonces es producir **una permanente homogeneización**, mediante procesos de abstracción que desingularizan y quitan a cada elemento específico todo lo particular y propio, su identidad y su autonomía, tornándolo así en un ente abstracto, fácil de procesar y manejar, en las cadenas y escalas de producción que se consideren más adecuadas para el gran capital (Prólogo **Polis No. 22**, énfasis añadido).*

...Paralelamente, este mismo proceso corroe las identidades previamente existentes, destruyendo así la diversidad cultural que nos ha caracterizado: las múltiples lenguas y dialectos, cosmovisiones e imaginarios colectivos, sistemas de conocimientos, usos y costumbres, fiestas y folclore, estrategias de vida, valores, entre muchos otros elementos constitutivos de la identidad de los pueblos y de los colectivos humanos” (Ibid).

De esto último se desprende que aparentemente detrás de la lógica de acumulación de capital y de poder, opera una lógica más compleja que meramente la del dominio de los mercados económicos. Es una lógica desintegradora y atomizadora que tiende a *diluir toda especificidad* -en lo animado e inanimado, en lo animal y en lo humano- para poder controlarla mejor.

¿En qué consiste esa lógica o racionalidad de control? Se hace vital para el hombre moderno conocerla pues nada estaría más en desacuerdo con el postulado de libertad de escogencia que estar sirviendo a una racionalidad que diluye nuestra condición humana e impide la diversidad de caminos de vida que el individuo quiera emprender. De permitir eso estaríamos aceptando vivir en un mundo en el que la libertad de escogencia no es posible, lo que contradice el principio básico de nuestras sociedades *liberales* modernas.

¿Cuál es la naturaleza de esa racionalidad? No es la mano invisible del mercado, de la que hablaba Adam Smith, sino un *espíritu homogenizador* que transforma todo, incluyendo al hombre, en mero objeto controlable. Y el **Mercado** es el espacio político-económico-conceptual-simbólico donde ese espíritu se manifiesta y encarna de diversas formas. La mayor amenaza a la libertad, en el presente, es la de no tener conciencia de esta fuerza ordenadora y controladora más profunda que convierte a los seres humanos y la naturaleza en meros *dispositivos* de un sistema tejido por dicha fuerza. ¿Cuál es la *racionalidad* de esa fuerza que diluye toda especificidad y cuyos designios aún no comprendemos?

4. El mercado y la *racionalidad instrumental*

Examinemos primero con más detalle la manifestación de esa fuerza en el Mercado. El intercambio que se lleva a cabo en el mercado está dominado por una lógica o *racionalidad de cálculo instrumental* al servicio del despliegue de una sociedad que no toma en cuenta para nada quién o qué está involucrado, o si un tal comportamiento dará lugar a una sociedad realmente y no simplemente a un conjunto de átomos individuales impotentes de cuestionar el destino del colectivo del cual siguen dependiendo vitalmente.

A través del siglo XX y parte del XXI dicho fenómeno ha sido examinado por intelectuales de diversas disciplinas de las ciencias humanas como Max Weber (1946,1958), Karl Polanyi (1989), Martin Heidegger (1951, 1955, 1994), Charles Taylor (1989,1992), Alasdair MacIntyre (1981,1988), y otros. En sus escritos sobre el fenómeno de la *burocracia*, el sociólogo Max Weber ya anunciaba a comienzos del siglo XX el dominio de la *racionalidad instrumental* en la vida moderna. Ashley et.al (1990) describe esa racionalidad en los términos siguientes:

“Las sociedades Modernas han reemplazado [la búsqueda de] el significado sustancial [de la existencia] fundado en una orientación hacia las cosas trascendentales con una forma de racionalidad

dad altamente formal pero carente de cualquier otro significado que no sea el de la efectividad instrumental al servicio de fines que no pueden ya ser cuestionados. Hemos llegado a ser técnicamente racionales pero al mismo tiempo hemos perdido la visión de los fines últimos [trascendentes] que orientan la acción humana” (1990:7) (traducción libre).

La ingeniería y el diseño de sistemas ejemplifican bien este espíritu. La racionalidad ingenieril se preocupa de los *cómo* y no de los *para qué* (6). Pero este espíritu permea las instituciones y la sociedad en general, las cuales a su vez facilitan y refuerzan un despliegue mayor del mismo (Baraona, 2005: 49-51).

Ahora bien, esta racionalidad ya venía larvada en el gran Proyecto del Progreso que sustituyó el Proyecto precedente de las sociedades teológicas del cristianismo. En el Proyecto del Progreso, la ciencia nace como el agente que permitirá el dominio y control de la naturaleza. Pero para lograr estos fines la naturaleza tiene que ser reducida a la condición de mero objeto manipulable por un sujeto que entonces se yergue en su amo y dueño. Para Horkheimer y Adorno (2002) este hecho se expresa como *una dialéctica negativa que comienza con la tarea de conquista, manejo y control técnicos de la naturaleza por parte del hombre y termina creando precisamente lo opuesto, a saber un entendimiento de sí mismo desde el punto de vista del control técnico*. El resultado es *una conciencia tecnocrática o racionalidad instrumentalizada* en la que el espíritu de la dominación y el control es a la vez contenido e invisibilizado.

5. Pensamiento *calculativo* versus pensamiento *meditativo*

El panorama que comienza a emerger de las reflexiones anteriores es el de una racionalidad instrumental/calculativa que condiciona y determina el despliegue del mundo moderno, encarnándose entre otras instituciones en la institución del *Mercado*. En ella, y como si fuese su laboratorio preferido de experimentación para afinamiento de sus “estrategias”, la **racionalidad instrumental** enmarca su despliegue, animada por un deseo de efectividad y eficiencia que en el fondo esconde un espíritu de control del espacio-tiempo. El fin último que persigue dicho espíritu es el acceso y manipulación de los nodos que constituyen la gran red global en la que todos estamos siendo conectados, y permitir a la vez la acción creadora de nuevos nodos que refuercen el control del espacio-tiempo. Equivalentemente esa racionalidad busca el despliegue de un sistema de nodos que facilite la **ubicuidad** y la **instantaneidad**.

Heidegger (1955) contrasta este tipo de racionalidad que él la denomina pensamiento *calculador* con el cada vez más ausente *pensamiento meditativo*. El pensar *meditativo*, es un pensar que va **en pos del sentido**, es decir, es un pensar buscador de sentido: es un pensamiento que busca desplegar el trasfondo en el que las cosas se presentan. Heidegger se refiere a la carencia de este tipo de pensamiento meditativo cuando dice que “*hoy día no estamos pensando*”. ¿Qué acontece propiamente en esta época en la que el pensamiento *meditativo* es relegado a un segundo plano o en la que simplemente hemos olvidado reflexionar meditativamente? Para decirlo en términos del *morar*, qué sucede en una época en la que se dan las condiciones que imposibilitan *el pensar que afirma la morada del hombre en el Ser* (Aranguren, 1990).

Según Heidegger este insólito evento histórico, este mundo anti-ético en que vivimos y al cual reforzamos con nuestra acción diaria, se debe a que:

“...desde hace algunos siglos ya tiene lugar una revolución en todas las representaciones cardinales...ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir” (*ibid*: 4).

Al lanzar nuestra mirada al mundo actual en busca de las realizaciones de ese pensamiento calculador, uno podría imaginar que su espíritu se materializa a través de la ciencia y la técnica. La ciencia formalizaría y extendería el pensamiento *calculativo*, y la *técnica*, a través de la ingeniería -entre otras profesiones- realizaría el mundo material de ese pensamiento. No obstante, Heidegger (1994) en “*La pregunta por la técnica*” cuestionará esta concepción comúnmente aceptada de la técnica y de su relación con la ciencia, y nos revelará una visión más profunda de la racionalidad instrumental o pensamiento *calculativo* como él lo denomina.

6. ¿A qué llamamos *técnica*? su *esencia* no instrumental

Entramos así en el presente artículo al tema pendiente de la *Técnica* y de su relación con la *libertad*. A este punto hemos llegado por vía de nuestras reflexiones acerca de si el *Mercado* constituye o no el nuevo bien común que a su vez define una nueva forma de vida *anti-ética* (en cuanto impide el “*morar* en el mundo”). Lo que hemos encontrado es que la racionalidad que gobierna al mercado está relacionada con la racionalidad instrumental o calculativa. Esta parece ser realmente la racionalidad detrás del deseo de acumulación de capital y de poder. Lo que esa racionalidad ambiciona finalmente es el control global de la naturaleza y del hombre a través de un proceso *homogenizador* en el que no sólo la libertad de escogencia es

anulada sino, como veremos, *la misma posibilidad de libertad*. Ahora bien, en la medida en que esa racionalidad se materializa a través de la ciencia y de la *técnica*, entonces una y otra estarían al servicio de esta anulación de la libertad humana. Las reflexiones heideggerianas sobre la *técnica* nos ayudan a comprender mejor esta problemática.

Lo primero es entender por qué la *técnica* no es un instrumento al servicio de la voluntad humana. Ello se debe a que como veremos su esencia radica en ser *un modo de revelado* de la realidad que hace a la Naturaleza una exigencia muy particular, a saber, la de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada. Este *modo de revelado* ordena la realidad como una *red* o *sistema* de *dispositivos siempre listos para que la energía pueda ser extraída, almacenada y dispuesta para ser usada en cualquier momento y en cualquier lugar*. A su vez ese modo de revelado comanda al hombre como realizador *calculativo* de dicho sistema. Bajo su comando *todo comienza a aparecer* (incluso el hombre mismo) *como dispositivo* primario o secundario de esa red o sistema de dispositivos. Ahora bien, el mayor peligro que la *Técnica* comporta, su mayor amenaza para el hombre y su libertad radica no sólo en que pronto él sea también convertido en mero *dispositivo* -desarraigándolo de la Tierra (física y espiritualmente) e insertándolo en una creciente *red de dispositivos*- sino en que le pueda ser coartada la posibilidad de entrar en un modo más originario de revelar la realidad. Pero ignorante de este despliegue epocal de la *técnica moderna* que amenaza la libertad humana, el hombre actual por el contrario se cree su amo y, con sus artefactos:

“se pavonea bajo la postura de amo y señor de la tierra. Con ello se refuerza la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre”
(Heidegger, 1994: 14).

Esta ilusión es devastadora pues entre más nos sentimos controladores de ella más nos esclavizamos de la misma. Y la respuesta ante ello no puede ser el intentar frenar el dominio de la *Técnica* (acción que sólo la exacerbaría más pues caeríamos justamente en su juego controlador y “disponedor”). Tampoco se trata de continuar entregándonos ciegamente a sus designios. Lo que se requiere es desarrollar *una práctica del desapego* a lo tecnológico, y de *apego* a la *Tierra*, una práctica que Heidegger (1955) llama de la *Serenidad (Gelassenheit)* (7). Como veremos eso significa comenzar a cultivar, cada uno de nosotros y desde nuestros quehaceres, *una forma de vida* que nos permita *morar* nuevamente como seres *arraigados*.

Surge entonces la obvia pregunta: **¿Cómo lidiar con la técnica? ¡Ciertamente en la comprensión de la misma el hombre actual se juega la libertad!** Pero como hemos visto la *libertad* no tiene nada que ver con la libertad de escoger en el mercado, ni con escoger el modo de vida que mejor nos plazca.

Demos pues un último paso en nuestra comprensión de la tecnología como un particular modo de revelado antes de proponer una noción de libertad y un camino de liberación para el presente. Tratemos, como lo hicimos para el caso de la ética, de buscar su *arkhé*, su sentido fundante y por ende su plenitud original. Heidegger (1994) nos dice que en latín *técnica* es una palabra emparentada con *instrumentun*, que significa aquello que trabaja para arreglar, ordenar, construir. La definición instrumental y antropológica actual de la *técnica* tiene su origen en esta raíz latina. Pero la palabra procede originariamente de la lengua griega. En efecto, la raíz griega de *técnica* es *technicon* que pertenece a *techné*, término con el cual se designaba en la Antigua Grecia **un modo particular de revelado** propio de la *poiesis*. En efecto la *techné* es un modo de *revelado*.

*“...Saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante y por ello puede aparecer y acaecer de este modo o de otro. Lo decisivo [lo esencial] de la **techné** (...) no está en absoluto en el hacer ni en el manipular, ni está en la utilización de medios sino en **el hacer salir de lo oculto [re-velar].**”* (ibid: 5-6, énfasis añadido).

Según Heidegger la *técnica moderna* mantiene en común con la antigua *techné* la idea de *revelado*, pero el revelar que domina en la *técnica moderna*

*“...no se despliega en un traer-aquí-adelante, en el sentido de la **poiesis**... El re-velar que domina en la **técnica moderna** es una **ex-igencia** emplazante y provocadora que exige de la Naturaleza el suministro de energía que pueda ser extraída y almacenada como tal. (ibid: 6).*

En contraste con el *modo de revelado* moderno, el *modo de revelado* de la técnica que acontecía en la pre-modernidad nos disponía ante el mundo con una actitud respetuosa de **des-ocultamiento** que no revelaba las cosas como mero abastecimiento o reserva de energía a la mano. Modelo de esta apertura al mundo lo encontramos aún en nuestros labradores no industrializados que habitan en regiones lejanas de las urbes y que preservan los vestigios de tradiciones del pasado ya fenecidas. Ellos cultivan y preparan el campo, cuidando, abrigando y manteniendo. Este labrador (que no “trabajador” asalariado o in-

dustrial del campo) entrega las semillas a las fuerzas del crecimiento natural y cuida su prosperidad. Por el contrario el industrial del campo ha sido capturado por otro modo de preparar y cultivar la tierra que emplaza a la Naturaleza a que se disponga a entregar su fruto y se incorpore a una red de dispositivos en la que dichos frutos estén, a su vez, disponibles en cualquier parte del mundo y en cualquier momento. Digamos resumiendo la idea, que el espíritu [la esencia] de la *técnica moderna* representa una actitud que dispone las cosas como *dispositivos siempre listos para ser usados*. **Y esto sucede en todos los campos de la vida humana** (8).

En efecto, en todas partes todo está *dispuesto*, es decir *preparado y listo para ser usado*. De ahí que el símbolo de esta actitud exigente y demandante de la naturaleza sea el *botón pulsador* (*push bottom*): se pulsa y todo queda instantáneamente dispuesto mediante una red de *dispositivos* que realizan ese comando. *Dispositivo* representa entonces nada menos que el modo como cualquier cosa hoy día se hace presente en el dominio de ese modo de revelar caracterizado por el “exigir emplazante”. Lo que está allí como *dispositivo* ya no lo está como objeto. Es decir, en la época moderna las cosas ya no son objetos sino *dispositivos*. **¡Lo real es revelado como dispositivo!**

Lo grave de esta condición epocal radica en que un tal revelado es realizado por el hombre sin que éste pueda tener ningún control sobre él pues sólo responde a un llamado de la época en el que él mismo es exigido y emplazado a lidiar con la Naturaleza como dispositivo. El hombre deviene dispositivo también pero pertenece de un modo peculiar a la categoría de los dispositivos, pues es el *disponedor-dispositivo*.

7. El reto central a nuestra época: “liberarnos” de la *técnica*

El anterior resumen nos da mayor luz acerca de la naturaleza de la *racionalidad instrumental/técnica* que domina nuestro presente. Igualmente nos permite entender un poco mejor la situación en la que nos encontramos y el piso histórico en el que nos movemos. Nos encontramos atrapados en algo parecido a una jaula de hierro weberiana -esa que corresponde a la imagen de una sociedad burocratizada, es decir, una sociedad dominada por una racionalidad de medios y no de fines, preocupada por máxima eficiencia y efectividad. Ahora bien, la liberación de esa jaula nos plantea un reto especial, pues no sólo debemos entender bien la constitución de la misma, sino que es necesario comprender también cómo es que esa jaula *nos constituye* - pues Heidegger, a diferencia de Weber, nos hace notar más claramente que la jaula de hierro weberiana -que es una *jaula tecnológica*- tiene la peculiaridad de que su prisionero es además su propio constructor.

Un primer paso hacia la liberación de la *jaula tecnológica* es comprender por qué el camino de la liberación se basa en adoptar una actitud que no es ni de rechazo a la *técnica* pero tampoco de neutralidad hacia ella. En efecto, dicha actitud no puede ser ni de rechazo pleno ni de entrega sumisa a la *técnica* pero mucho menos de neutralidad:

*“En todas partes estamos encadenados a la **técnica** sin que nos podamos librar de ella, tanto si la afirmamos apasionadamente como si la negamos. Sin embargo, cuando del peor modo estamos a merced de la **técnica** es cuando la consideramos algo neutral, porque esta representación, a la que hoy se rinde pleitesía de un modo especial, nos hace completamente ciegos para la **esencia de la técnica**”* (Heidegger, 1994: 1).

La actitud que hace posible que podamos a la vez habitar la jaula tecnológica y librarnos de ella es la de la “serenidad”: una especie de *apertura ante lo que-es* que permite que las cosas *sean/ocurran* libremente en su incertidumbre y misterio. Esto se traduce en relación con los objetos técnicos del siguiente modo:

*“Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos hacerlos prescindibles... **Podemos decir ‘si’ al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles ‘no’ en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo que, dobleguen, confundan y finalmente devasten nuestra esencia** [es decir que finalmente nos conviertan en dispositivos que a su vez hacen parte de una red de dispositivos siempre listos para ser usados]. **Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente ‘si’ y ‘no’ al mundo técnico con una antigua palabra: Gelassenheit. [Serenidad]**”* (Heidegger, 1955: 6-7).

Ahora bien, en referencia a este panorama, ¿a qué noción de “libertad” estamos haciendo mención cuando hablamos de “liberarnos” de la *técnica*? ¿Liberarnos *de qué* y *para qué*? En primera instancia hacemos referencia a liberarnos de la *jaula tecnológica*. ¿Liberarnos para qué? Una respuesta (que ampliaremos más adelante) en tono heideggeriano a esta pregunta sería: Para *volver a morar poéticamente el mundo*. Es pues en relación a este proyecto trascendente que podemos recobrar la idea de libertad pues el liberarnos *de qué* y *para qué* cobran sentido nuevamente.

Hablemos primero del aspecto “*de qué*” de dicha liberación. Para liberarse de la *jaula tecnológica* hay que conocerla “freudianamente” hablando. En psicoterapia freudiana el paciente logra “liberarse” de su situación clínica cuando entiende cómo es que sus complejos han configurado su forma de ser y actuar. La toma de conciencia de esta condición constituye en sí misma una **liberación**. Por tanto no se trata de luchar contra los complejos hasta lograr vencerlos. Esta estrategia sólo complicaría más la situación clínica del paciente (¡pues crearía un nuevo y más potente complejo!). Se trata de permitir más bien que afloren y se muestren esos complejos como son/siendo lo que soy (9). En nuestro caso habría que fluir con la técnica, abriéndonos a ella para que pueda manifestársenos en su esencia y cómo nos constituye. En esta forma de relación especial es que podemos liberarnos de la *jaula tecnológica*.

En cuanto al “*liberarnos para qué*” podemos decir muy poco o nada. Sabemos tan sólo que se trata de ir hacia un *volver a morar poéticamente el mundo*. Pero atisbar algo del sentido de ese *morar poético* y la forma de vida que implica en nuestra era sólo será posible cuando hayamos ganado terreno en la *liberación del qué*. Limitémonos por tanto a hacer tan sólo algunas modestas indicaciones en relación con la *ética* que podría relacionarse con esa forma de vida que va en busca de un volver a morar poéticamente y concluyamos con algunas reflexiones sobre el diseño de sistemas tecnológicos como posible camino liberador.

8. *Ética “liberadora”*

Los que se inspiran en los planteamientos heideggerianos sobre la *técnica* podrían aceptar que un posible **Bien común** de nuestra época sería el del establecimiento de **una relación apropiada con la técnica**. En los términos ya mencionados dicha relación es de “liberación” desde la misma técnica y no en su contra, mediante una actitud de *Serenidad*. Equivalentemente se trata de aprender a *morar serenamente*. Ilustremos en algo lo que eso podría significar apoyándonos en reflexiones tomadas del campo del diseño arquitectónico, un campo cercano a la metáfora del *morar* (10).

Dado que la dominación de la técnica en todo el quehacer humano es un fenómeno epocal, es de esperarse que en el campo del diseño arquitectónico la *Técnica* y el pensamiento calculativo también ejerzan su dominio. Pero en las últimas décadas el artículo de Heidegger (1951) *Construir, Habitar, Pensar* junto con el de *La pregunta por la técnica*, han tenido su impacto en ciertos sectores de la profesión que han comenzado a re-pensar la arquitectura y el diseño arquitectónico. La preocupación de este sector puede expresarse de diferentes modos. Por una parte se fundamenta en la idea

heideggeriana (Heidegger, 1955) de que el hombre en el fondo de su esencia posee la capacidad de pensar y está destinado y determinado a pensar [meditativamente, o *morar poéticamente*]. Por otro, tomando en cuenta que la *Técnica* ha alejado al hombre de su esencia, el problema central de la arquitectura es entonces diseñar/construir para permitir/facilitar que la humanidad pueda volver a pensar/morar poéticamente, y de este modo se acerque nuevamente a su esencia: ¿Qué forma de arquitectura/construcción permite, aunque sea precariamente, *morar poéticamente*? La Catedral Medieval era la *biblia pauperum*. Ella era desde el punto de vista arquitectónico un punto de referencia tan vital como la Biblia para un *morar* centrado en un orden teológico cristiano. **¿Qué forma de arquitectura le facilitará a la humanidad entenderse como parte de un orden tecnológico y al mismo tiempo le facilitaría volver a morar poéticamente/pensar meditativamente?** Dado que nuestro mundo es ordenado/constituido tecnológicamente, la morada tiene que ser construida inevitablemente a través de la *técnica*, pero de modo tal que dicha morada permita *abrirse a la técnica*, es decir que permita llegar a comprender cómo hemos sido constituidos históricamente por la transformación ocurrida a *techné*, de *techné* como *poiesis* a *techné* como *ordenamiento-dispositivo*. La *apropiación* de este evento es la que nos dará la posibilidad de morar poéticamente nuevamente.

Pérez-Gómez (1998:1) lo plantea así:

“Lo que está en juego no es conquistar la técnica [es decir llegar a controlarla y dominarla] o sobrepasarla ‘dejándola atrás’, sino más bien un abrirse y recuperarse [como un todo, holísticamente], un desestabilizar que pueda mostrar que [el modo de revelado propio de] la técnica no es la verdad absoluta [es decir el único modo de re-velado], sino que existen otros modos de relacionarse con la realidad disponibles para la humanidad... La Arquitectura puede abrir un espacio para el morar [poéticamente] si logra usar la técnica misma para des-mistificar su aparente poder hegemónico sobre nosotros... [Una forma de lograrlo es] tal vez simplemente tomándose en serio la capacidad de las metáforas poéticas de “revelar/sacar a la luz”, [su capacidad] de enmarcar/configurar instituciones que puedan cuestionar la des-mistificación de la realidad espiritual humana, que es el resultado del positivismo y el pensamiento calculativo” (Párrafos 6 y 7, traducción libre).

Lo que esta arquitectura intentaría recuperar es:

“...una experiencia originaria del Ser para el hombre no ya a partir de la dominación técnica de la naturaleza sino a partir de la “escucha del Ser”, de una actitud y opción fundamentales de signo opuesto a los que hasta ahora han regido el proyecto de Occidente y su modernidad. ¿Es posible repensar la arquitectura desde estas coordenadas? ¿Es posible un edificar que retome lo divino como medida y vehicule de nuevo para el hombre la experiencia del misterio insondable que lo habita? Esa es la interrogación que hace Heidegger a la cultura contemporánea y, dentro de ella, a la arquitectura, que tiene en sus manos la responsabilidad de crear el espacio que cobija y da cuerpo al sentido de nuestra existencia” (Ibid).

9. Hacia un diseño “liberador”

¿Cuál sería el mensaje para el campo del diseño de sistemas tecnológicos que este pensamiento pionero de la arquitectura nos deja? Heidegger dice que la liberación comienza cuando nos abrimos a la esencia de la *Técnica*. En nuestros términos abrirse significa poder ver la *jaula tecnológica* y cómo estamos contribuyendo a crearla y mantenerla. Si fuésemos a hablar de la forma de esta jaula diríamos que la tiene de *malla* o de *red*. Literalmente entonces estamos atrapados en una *red*, de la cual somos *nodos* y *tejedores* a la vez.

Ahora bien, el campo del diseño de sistemas tecnológicos reviste particular importancia en relación con esta malla porque es precisamente a través de las tecnologías de información y comunicación que la encarnación más prototípica de esa malla, *INTERNET*, se construye y se fortalece.

Lo que quisiéramos entonces es pensar lo que implica formar un diseñador de sistemas tecnológicos cuyos diseños sean prescindibles, pero a la vez que nos ayuden a tomar conciencia de la forma de la jaula. Esto quiere decir que los sistemas deben diseñarse de tal modo que contribuyan a desplegar el grado de “involucramiento” imprescindible en el que nos hallamos en-redados y cómo contribuimos a sostener y expandir ese “involucramiento” ¿Cómo podría ser esto?

Hay situaciones de la vida diaria en las que por lapsos muy cortos esta toma de conciencia tiende a ocurrir de un modo natural. Se trata de situaciones en las que ocurre un *quiebre del flujo normal de eventos*. Un peque-

ño atisbo de lo que esto significa, lo vivimos cuando estamos trabajando en la computadora, nos encontramos bien involucrados en nuestro trabajo, digamos escribiendo un artículo, tenemos varias páginas web abiertas apoyando nuestra labor y de pronto INTERNET se bloquea abruptamente, o se suspende el servicio de electricidad y no tenemos una batería de soporte. Es justamente en estos **quiebres** que de pronto surge un atisbo de conciencia en relación con el grado de involucramiento con el sistema de dispositivos en el que estamos **en-redados** (v.gr. Internet, el sistema eléctrico, el sistema académico, los lectores que esperan el artículo que estoy escribiendo...etc.). Es decir en los **quiebres** surge la posibilidad de darnos cuenta de cómo estamos enredados en una red en la que no sólo exigimos de sus nodos que estén disponibles (le exigimos a INTERNET que entregue la información, al sistema eléctrico que entregue la energía, a la audiencia que se prepare a recibir mi escrito) sino que además esos mismos nodos nos requieren también como dispositivos (la editorial que va a publicar el artículo exige el cumplimiento de fechas, Internet me exige un cierto modo de estar conectado si quiero extraerle información, a través de claves y software especial para acceder a ciertas bases de datos, que a su vez están estructuradas de cierta manera, etc.).

El diseñador de sistemas que comulgue con los anteriores planteamientos podría buscar los quiebres de una situación dada, pero para ello tendría que intentar primero dejar que fluyera su diseño por los caminos convencionales, es decir dejar que la **técnica** comande. Al tener un primer bosquejo de diseño ya funcional se podría estimular la imaginación en búsqueda de **quiebres** preguntándose cosas tales como: ¿qué sucedería si este objeto tecnológico cuyo primer bosquejo he diseñado dejase de funcionar en esta situación? ¿Qué funciones, qué tareas, qué actividades, qué individuos, qué instituciones se verían afectadas? ¿Cómo está involucrada en todo esto la institución u organización servida por nuestro diseño? ¿De qué manera ejerce su exigencia emplazante el sistema o red en la que esa institución está involucrada? Dicho de otro modo ¿de qué manera nuestro **dispositivo** -insertado en la red de dispositivos de la cual hace parte la institución u organización en cuestión- contribuye a que dicha institución sea emplazada a ser dispositivo siempre listo para ser usado?

Con este conocimiento ganado sobre la clase y grado de *en-redamiento* al que el diseño está contribuyendo se puede comenzar a preguntar cómo re-diseñar el objeto tecnológico de modo tal que sea prescindible, es decir, que podamos decirle 'no' a su exigencia a convertirnos en dispositivos. Equivalentemente podemos intentar imaginar si habría un modo de morar distinto que pudiera convivir y a la vez prescindir del dispositivo tecnológico diseñado.

En realidad toda esta aproximación a un enfoque de diseño “liberador” cuenta con unos paradigmas contrastantes de la época pre-moderna que pueden servir de inspiración para tratar de entender qué tipo de diseño es ese que podría desplegar y a la vez armonizar con una forma de *morar poética*. Por ejemplo, el que diseñó el molino de viento obedecía a un llamado distinto del tecnológico, un llamado agradecido y respetuoso de la naturaleza. El molino de viento fue un artefacto diseñado para estar siempre a merced del soplar del viento. No es emplazante de la naturaleza en cuanto que no fue pensado para extraer las energías del aire en movimiento y almacenarlas, haciéndolas luego disponibles, en cualquier momento y en cualquier lugar, al pulsar de un botón, mediante una cadena de dispositivos *en-redados*. No fue diseñado con la mentalidad del *botón pulsador*.

Conclusiones

El ejemplo anterior nos inquieta: ¿puede llamarse diseñador al creador del molino de viento? De pronto viene a nuestra mente la idea de que *el concepto de diseño es propio de la era de la técnica y la razón instrumental/calculativa. Es propio de la actitud calculadora diseñar los medios más efectivos y eficientes para lograr unos fines dados*. El diseñador encarna esos medios en sistemas tecnológicos (*sistemas de dispositivos*) que realizan la consecución de los fines predeterminados. Pero el surgimiento del molino de viento corresponde a un modo de morar diferente al que ha dado lugar al planificador/diseñador racional. Se hace entonces necesario comenzar a construir un camino, una praxis un tanto peculiar, a saber, una que nos permita un tránsito *desde el mismo acto de diseñar* hacia el *no-diseño*. Dicho de otro modo, hablamos de una práctica que desde la misma técnica encarnada en el diseño tecnológico nos “libere” de la técnica.

*“Cuando se despierte en nosotros la **Serenidad** para con las cosas y la apertura al misterio, entonces podremos tener la esperanza de llegar a un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento. Se denomina la apertura al misterio la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del **mundo técnico**. Pero la **Serenidad** para con las cosas y la apertura al misterio no caen nunca del cielo, no **a-caecen** fortuitamente. Ambas sólo crecen desde un pensar incesante y vigoroso [un pensar meditativo]” (Heidegger, 1955: 8).*

Llamamos *ética liberadora* a una concepción de vida que se orienta por el *telos* de “liberarse” de la jaula tecnológica y regresar a *morar poéticamente*. Es una ética que se funda en sus raíces originarias, en cuanto (como

ya lo hemos dicho) el significado más antiguo de la palabra ética es el que viene de la raíz griega *ethos* que significa *morada*, o ‘lugar donde se habita’. En el seno de ese *morar poético* y en resonancia con el *diseño liberador* podrían crearse condiciones para un mutuo refuerzo. El *diseño liberador* sería pues una *misteriosa y paradójica práctica liberadora* (11).

Notas

1. De aquí que la ética aún hoy se asocie con lo *moral* aunque este término haya perdido su raíz originaria en el *morar* y haya pasado a ser equivalente a conjunto de reglas que orienten una actuación recta.
2. El libro donde los estudiantes de Aristóteles dejaron registro de su pensamiento moral se llama *Ética a Nicómaco*. El presente artículo se basa en la versión inglesa traducida del griego por Terence Irwin y titulada *Nichomachean Ethics*.
3. Aranguren (1990, pp.19-26) nos hace notar que en la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger (2000) se “rescata” este sentido y deja sentada la raíz de una ética heideggeriana entendida como *el pensar que afirma la morada del hombre en el Ser*.
4. **PRÁCTICA:** Forma coherente y compleja de **actividad humana cooperativa guiada** que busca lograr *finés o bienes supremos* con *excelencia*, a través del ejercicio de las *virtudes* (Las *virtudes* son las cualidades humanas que nos capacitan para el logro de fines o bienes supremos). Definición basada en la noción de *práctica* de MacIntyre (1981). Ver su libro *After Virtue*.
5. Proceso que MacIntyre (1981) ha descrito ampliamente en su libro *After Virtue*, aunque bajo otra terminología.
6. Este es el tipo de racionalidad que impulsó, por ejemplo, el famoso proyecto Manhattan donde científicos ingenieros y técnicos al servicio del gobierno de Estados Unidos de América se dedicaron a construir una bomba atómica sin cuestionar los fines a que se destinaría su diseño. El mismo fue destinado a borrar del mapa en un minuto 100 mil personas inocentes el 6 de agosto del año 1945 en la ciudad japonesa de Hiroshima. Este fin se logró con gran efectividad y eficiencia-. Tres días después, otras cien mil personas inocentes de la ciudad de Nagasaki corrieron con la misma suerte.
7. El texto al que aquí hacemos referencia ha sido extraído de Internet de la página <http://es.geocities.com/nayit8k/biblioteca/serenidad.html>. No obstante debido a que no se encuentra numerado, hemos procedido a copiarlo y pasarlo a Word en el estilo Times New Roman, tamaño 12. Es pues con referencia a esta transcripción a Word que en este artículo citaremos los números de página.
8. Otro ejemplo dado por Heidegger es el siguiente. Al carbón de la cuenca minera se le extrae no simplemente para estar ahí apilado. Se apila en depósitos

- especiales para que esté *dispuesto y siempre listo* a entregar su energía en cualquier lugar y momento. Para ello la extracción y apilamiento se insertan en una red de procesos en la que la energía calorífica del carbón es, por ejemplo, transformada en vapor cuya presión empuja turbinas, que a su vez impulsan generadores, que a su vez generan electricidad. Esta última es una forma de energía que puede hacer más fácilmente disponible la energía de la piedra carbonífera en cualquier lugar y en cualquier momento. Basta con el *toque de un botón* —como cuando llego a mi casa y acciono el interruptor de la luz de mi cuarto— para tener esa energía disponible instantáneamente. Los nodos de la red de procesos que hacen esto posible, se disponen para ser usados como dispositivos que transforman o transfieren la energía al siguiente nodo del sistema y así sucesivamente, con la máxima efectividad y eficiencias posibles.
9. En este sentido los sueños juegan un papel importante en cuanto que a través de ellos se puede “observar” la manifestación de la trama constitutiva complejo-individuo en la historia particular de cada paciente.
 10. Lo que sigue está basado fundamentalmente en el escrito de Alberto Pérez-Gómez (1998) titulado **Dwelling on Heidegger: Architecture as mimetic technopoiesis**.
 11. Ver definición de *práctica* en nota pie de página 6. MacIntyre (1981).

Lista de Referencias

- ARANGUREN, J.L. (1990). **Ética**. Madrid, Alianza Editorial, 5ta. reimpresión.
- ARISTÓTELES (1999). **Nichomachean Ethics**. Traductor Terence Irwin, segunda edición. Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- ASHLEY, D. et. al., (1990) en Tim Novak en “**From ‘Light Cloak’ to ‘Iron Cage’: An Examination of Max Weber’s Theory of Rationalization**”. Disponible en: http://timnovak.org/uploads/Iron_Cage_proofed.pdf. Consulta: enero, 2009.
- BARAONA, M. (2005). **Puntos de Fuga: El fin de una historia y la transición a la hipermodernidad**. Lom Ediciones, Chile.
- HEIDEGGER, M (1951). **Construir, Habitar, Pensar**. Disponible en: http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Heidegger/Heidegger_ConstruirHabitarPensar.htm Consulta: enero, 2009.
- _____ (1955). **Serenidad**. Disponible en: <http://es.geocities.com/nayit8k/biblioteca/serenidad.html>. Consulta: enero, 2009.
- _____ (1994). **La pregunta por la técnica**. Traducción de Eustaquio Barjau, en HEIDEGGER, M., Conferencias y artículos, Barcelona, España: Edi-

ciones del Serbal. Disponible en: <http://www.monografias.com/trabajos-pdf/pregunta-tecnica/pregunta-tecnica.pdf> Consulta: enero, 2009.

_____ (2000). **Carta sobre el humanismo**. Disponible en: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/carta_humanismo.htm. Consulta: enero, 2009.

HORKHEIMER, M. y ADORNO, T (2002). **Dialectic of Enlightenment: Philosophical fragments**, Stanford University Press.

MACINTYRE, A. (1981). **After Virtue**. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

_____ (1988). **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MARTIN, J. y ELIZALDE, A. (2009). "Lo local: ámbito de contención de la globalización 'perversa'." Prólogo de **Polis** No.22. Revista Académica de la Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.

PÉREZ-GÓMEZ, A. (1998). **Dwelling on Heidegger: Architecture as mimetic techno-poiesis**. Disponible en: http://www.tu-cottbus.de/theo/Wolke/eng/Subjects/982/Perez-Gomez/perez-gomez_t.html. Consulta: enero, 2009.

PRIETO, C. (1996). "Karl Polanyi: Crítica del mercado, crítica de la economía." **Política y Sociedad**, Nº 21. Madrid.

POLANYI, K. (1989). **La Gran Transformación**. Ed. La Piqueta, Madrid.

TAYLOR, Ch. (1989). **Sources of the Self: The Making of Modern Identity**. Harvard University Press.

_____ (1992). **The Ethics of Authenticity**. Harvard University Press.

WEBER, M. (1946). **From Max Weber: Essays in Sociology**. Translated, Edited, and with an Introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

_____ (1958). **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. New York: Charles Scribner's Sons.