

# LA CONDICIÓN TECNO-ECOLÓGICA. HEIDEGGER ANTE LOS NUEVOS POST-HUMANISMOS<sup>32</sup>

Rodrigo Y. Sandoval  
Universidad de Colonia / Universidad Alberto Hurtado

*The role of the prophet is not to predict the future, but to remind  
the people that if they carry on as they are doing, the future will  
be exceedingly bleak*  
T. Eagleton, *Aftertheory*<sup>33</sup>

## RESUMEN

Muchas de las reflexiones contemporáneas sobre ecología parten del cuestionamiento de la excepcionalidad del ser humano. Se busca de esta manera el distanciamiento de todo antropocentrismo y, en consecuencia, un marco conceptual “post-humanista”. El rol de Martin Heidegger en la búsqueda de alternativas al humanismo es reconocido, particularmente, por su rechazo al “antropocentrismo” de Sartre. Sin embargo, mientras muchos post-humanismos ven en la tecnología un factor positivo en el descentramiento de lo humano, son conocidas las críticas heideggerianas a la técnica y su comprensión de ésta como parte del mismo movimiento metafísico (y antropocéntrico) moderno. En lugar de tomar en cuenta sus textos sobre la técnica, en este artículo se explora la relación de Heidegger con los post-humanismos contemporáneos a partir de la analítica existencial del Dasein. En primer lugar, se considera la situación tecnocientífica actual, siguiendo a autores como Wiener, Haraway y Latour. En segundo lugar, se evalúa la relación entre Dasein, cibernético y animal, a partir de las lecturas heideggerianas de Hubert Dreyfus (*What Computers Can't Do*) y Steven Crowell (*We Have Never Been Animals*).

## PALABRAS CLAVE

Post-humanismo, Heidegger, Fenomenología, Hermenéutica, Cibernética, Tecnociencia

## ABSTRACT

Much of the contemporary thought about ecology begins with the questioning of the human exceptionalism. By means of this, anthropocentrism is rejected and replaced by a “post-humanist” framework. In this context, Martin Heidegger's oeuvre is credited for its search of alternatives to humanism, particularly because of its rejection of Sartre's “anthropocentrism”. However, while post-humanisms tend to behold the role of technology positively, Heidegger's critiques to the technique as a consequence of the same metaphysical and anthropocentric movement are widely known. Instead of considering the common Heideggerian texts about technique, in this paper I explore the relationship between Heidegger and contemporary post-humanisms from the perspective of his existential analytic. In the first place, I will briefly describe the contemporary techno-scientific context, following the insights of Wiener, Haraway and Latour. In the second place, I will consider the relationship between

---

<sup>32</sup> Las ideas expuestas en este artículo han sido discutidas en el marco del grupo de investigación de la *Summer School* “Beyond Humanism. Animals, Cyborgs, Data Swarms” de la Universidad de Colonia, Alemania. El autor agradece especialmente a Julie Van der Wielen, Christoph Lange, Marcello Muscari y Lars Reuke por el fructífero y extenso debate durante el semestre de verano de 2019. Investigación realizada en el marco de una beca Conicyt Doctorado Nacional (21170107).

<sup>33</sup> (2004: 175)

Dasein, cyborgs and animals, discussing the Heideggerian interpretations of Hubert Dreyfus (*What Computers Can't Do*) and Steven Crowell (*We Have Never Been Animals*).

**KEYWORDS**

Post-humanism, Heidegger, Phenomenology, Hermeneutics, Cybernetics, Technoscience

## 1. Introducción

Uno de los movimientos teóricos más importantes (por su alcance transdisciplinar) de las últimas décadas es el que se agrupa alrededor del concepto amplio de “post-humanismo”. No se trata de una escuela filosófica en particular, tampoco de una ontología y/o una epistemología cerrada y con rasgos definidos. El impulso post-humanista es tomado en cuenta por los estudios culturales (p. ej. Wolfe 2010; Pepperell 2003), la antropología (p. ej. Kohn 2013; Bateson 1987) y la filosofía (p. ej. Hörl 2017; Braidotti 2013), especialmente, y puede entenderse ya sea como el llamado a una ontología neo-materialista, inspirada en el Spinoza de Deleuze, o como la adopción de metodologías transversales a todas las especies vivas, como la biosemiótica. También es importante la superación de las distinciones entre lo natural y lo artificial (en sus diferentes variaciones) a través de conceptos como el de “ciborg”.

De hecho, según Braidotti, los post-humanismos tienen como común denominador “una suposición acerca de la estructura vital, auto-organizadora y, sin embargo, no-naturalista de la misma materia viva. [...] [Un continuo naturaleza-cultura que] marca un paradigma científico, el cual toma distancia de la perspectiva socio-constructivista que contaba con amplio consenso.” (2013: 2)<sup>34</sup> Para Braidotti, la característica fundamental de los post-humanismos es el abandono de la distinción categorial entre lo dado (la naturaleza) y lo construido (la cultura). No obstante, esta premisa metafísica es tan amplia que permite la inclusión de diferentes métodos, objetivos y marcos conceptuales. A manera de ejemplo, mientras que en Braidotti conduce a un monismo metafísico, entre los herederos de la cibernética está implícito el dualismo materia / información. Por lo mismo, es preferible referirse a “post-humanismos”, en plural.

Es en este marco donde el filósofo austriaco Erich Hörl ha propuesto la combinación de los términos “tecnología” y “ecología” para referirse a la condición (más que humana) del mundo contemporáneo. Esta, sin embargo, puede parecer a algunos un error categorial. Particularmente si se toma en cuenta el marco conceptual de Heidegger, quien, no obstante, juega un rol importante en el descentramiento de lo humano al que hoy apuntan los diferentes post-humanismos (Heidegger 1976). Como es sabido, para Heidegger la técnica moderna violenta la naturaleza, que el pensar griego entendía como *physis*, y extrae sus “energías ocultas” para transformarla y mantenerla a disposición, en tanto que *stock* o mercancía, del ser humano (Heidegger 1978: 20).

## 2. Ciborg y tecnociencia

Si bien es cierto que Heidegger fue uno de los primeros en describir el entrelazamiento de ciencia y técnica al argumentar que la técnica moderna se halla al origen de la ciencia moderna (Heidegger 1978b: 27), el concepto de tecnociencia ha adquirido nuevas dimensiones a raíz de los cambios tecnológicos de las últimas décadas y el desarrollo de una epistemología adecuada, particularmente, en la tradición francesa para hacerle frente. Así, antes siquiera de concebir una techno-ecología, es necesario comprender la dimensión “técnica” de esta última, a través del planteo de algunas características básicas de lo que hoy es concebido como “tecnociencia”.

A partir de un análisis sociológico de la producción de ciencia y tecnología, Bruno Latour argumentó en *Science in Action* que la separación entre científicos y técnicos (o entre teoría y exigencias o posibilidades prácticas de la sociedad) es artificial. El concepto de tecnociencia le permitió describir entonces “todos los elementos vinculados a los contenidos científicos, sin importar cuán sucios,

---

<sup>34</sup> Esta y las siguientes traducciones son propias a menos que se indique lo contrario.

inesperados o ajenos parezcan” (Latour 1987: 174) y descubrir su mutuo condicionamiento. Al revelar cómo relaciones de poder (financiamiento, respaldo institucional, etc.) y el desarrollo de instrumentos afectan a investigaciones concretas (por ejemplo, a la secuencia de ADN en las décadas de 1950 y 1980), Latour deshizo la división abstracta de teoría y práctica, ciencia y técnica. La investigación de Latour fortalece la idea de un constructivismo moderado. Sus análisis demuestran que en la observación científica se entrelazan de tal forma modelos, instrumentos de medición y soporte institucional, y que la concepción de la ciencia como reflejo fidedigno de una naturaleza pura carece de sentido. No se trata de un relativismo ni de un desprecio por la labor científica; Latour afirma que la pregunta por la naturaleza en sí no puede ser resuelta y ni siquiera debe ser planteada, pues es el ideal inalcanzable de la disputa permanente entre modelos científicos (Latour 1987: 143). De esta manera, las definiciones del dúo naturaleza y sociedad (o naturaleza y cultura) dependen del despliegue de la tecnociencia.

Paralelamente, en el contexto tecnocientífico de fines del siglo XX se encuentra un cuestionamiento de la oposición entre original y adquirido, natural y artificial. El manifiesto socialista tecno-feminista de Donna Haraway (1985), un hito programático dentro los post-humanismos, es un ejemplo de este movimiento:

Las máquinas del siglo XX tardío han hecho completamente ambigua la diferencia entre natural y artificial, mente y cuerpo, autodesarrollo y diseño externo, y muchas otras distinciones que solían ser aplicables a organismos y máquinas. Nuestras máquinas son perturbadoramente vívidas, y nosotros mismo somos pavorosamente inertes. (Haraway 2006: 120).

El post-humanismo de Haraway pone énfasis en la continua cibernización del ser humano, particularmente notoria hacia fines del siglo veinte. Dada la situación de la tecnología médica y computacional, “todos somos quimeras, híbridos de máquina y organismo, teorizados y fabricados como tales. Dicho brevemente, somos ciberns. Este ciberns es nuestra ontología, nos da nuestra política” (Haraway 2006: 118).

La consideración de la investigación científica contemporánea como tecnociencia y la relativización de las fronteras entre artificial y orgánico son las bases para la concepción de un post-humanismo tecno-ecológico. Haraway extendió la idea de ciberns, por primera vez expuesta por los médicos Clynes y Kline en 1960, quienes propusieron modificaciones “bioquímicas, fisiológicas, y electrónicas” del ser humano para su adaptación más eficaz (es decir, sin necesidad de esperar a la evolución biológica) a la vida fuera del planeta Tierra (1960: 26). El objetivo de Clynes y Kline era la creación de sistemas inconscientes y autorregulados humano-máquina. Más humilde que la ficción en *The Six Million Dollar Man*, los casos problemáticos que el sistema ciberns de Clynes y Kline buscaba resolver eran de este tipo:

A pesar de todo el cuidado que se tenga, se mantiene una gran posibilidad de que, en algún momento, durante el curso de un largo viaje espacial, ocurra un episodio psicótico, y esta es una situación para la que, actualmente, no puede diseñarse por completo un servomecanismo. Si bien podría ser parte del equipo completo del hombre espacial una bomba de ósmosis de emergencia conteniendo una de las fenotiazinas de gran potencia junto con reserpina, la negación frecuente de un individuo, durante un episodio psicótico, de que sus procesos mentales, emociones o comportamiento son anormales, podría hacer que este evite aceptar voluntariamente la medicación. Por esta razón, si el monitoreo es adecuado, debería preverse la activación de la administración remota de la medicina (Clynes y Kline 1960: 76).

La referencia a la farmacología no es tan importante como el sistema inconsciente e incorporado que Clynes y Kline llamaron “organismo cibernético” (*cybernetic organism*, Clynes y Kline 1960: 27) o cibernético (y que da el título a la novela de Martin Caidin sobre la cual se basó *The Six Million Dollar Man*). El uso del concepto “cibernética” no es casual. Al contrario, responde a la revolución técnica más importante del siglo pasado. Si se considera el proyecto expuesto por Wiener en su *Cybernetics* (1948), podrá notarse con mayor claridad cómo la diferencia entre lo orgánico y lo artificial fue disuelta por los presupuestos de la cibernética. Más aún, podría trazarse una línea genealógica desde la cibernética hasta el “denominador común” de los post-humanismos según Braidotti.

En el texto de Wiener, la palabra “cibernética” no hace referencia a la estructura de cierto tipo de materia (la inorgánica), tampoco a un tipo específico de máquina (la computadora electrónica), sino a un campo de estudio o modo de pensamiento que atiende los problemas en términos de comunicación, control y física estadística, ya sea en máquinas o en tejidos vivos (Wiener 1961: 11).<sup>35</sup> El término, tomado de la palabra griega para “timonel”, pretendía fundar una nueva “teoría de control y comunicación” (ibid.), que, inspirada en Leibniz, unificara las ciencias. En la idea de la cibernética se encuentra la posibilidad de la complementariedad entre la materia viva y la inerte, además de la continuidad entre el ser humano y el animal. Su método de análisis considera la transmisión de información al interior de un sistema. La materia de los componentes de este sistema es indiferente, aunque, contrario al monismo de algunos post-humanismos contemporáneos, la metafísica de Wiener es dualista y supone la distinción entre “información” y “materia”<sup>36</sup> El desarrollo temprano de la cibernética, en buena cuenta paralelo a los escritos de Heidegger sobre la técnica, no fue del todo ajeno al filósofo alemán. Según Hörl, Heidegger pasa de una mirada mecánica de la técnica en sus conferencias de Bremen de 1949 (Heidegger 1994) a una perspectiva cibernética influida por las obras de Norbert Wiener y Gotthard Günters en “La pregunta por la técnica” de 1954 (Heidegger 1978b). Por ello, en esta última obra, el control (*Steuerung*) de la energía es considerado como uno de los dos rasgos principales de la técnica moderna (Heidegger 1978b: 20. V. también Hörl 2008: 644). También en el seminario sobre Heráclito de 1966/67 se expresa claramente esta idea, anticipando, por ejemplo, aspectos del pensamiento de Michel Foucault:

Este fenómeno [del control] ha devenido tan fundamental, precisamente hoy, en la época de la cibernética, que acapara y determina la totalidad de las ciencias naturales y el comportamiento de los seres humanos [...]. ¿Es el factor del poder intrínseco al fenómeno del control? El fenómeno del control es todavía confuso, tanto en referencia a Heráclito como a nuestra situación crítica actual. Que hoy las ciencias naturales y nuestras vidas estén dominadas cada vez más por la cibernética no es accidental, sino que está predeterminado en la historia del nacimiento de la ciencia y la técnica modernas. (Heidegger 1986, 25-26)<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Aunque el modelo de Wiener sigue claramente el mecanismo de retroalimentación *ofeedback* de circuitos electrónicos, este es aplicado sin sobresaltos al análisis de los reflejos musculares en animales y forma la base para una “máquina de raciocinio” que imitaría la inteligencia humana, según Wiener. Incluso considera su aplicación en sistemas más extensos, como sociedades humanas completas (Wiener 1961: 24).

<sup>36</sup> “El cerebro mecánico no secreta pensamiento ‘como el hígado secreta bilis,’ tal como los materialistas tempranos creían, ni lo emite en la forma de energía, como el músculo produce su actividad. Información es información, no materia ni energía. Ningún materialismo que no acepte esto puede actualmente sobrevivir.” (Wiener 1961: 132).

<sup>37</sup> “Dieses Phänomen [des Steuerns] ist gerade heute im Zeitalter der Kybernetik so fundamental geworden, daß es die ganze Naturwissenschaft und das Verhalten des Menschen beansprucht und bestimmt [...]. Gehört zum Phänomen der Steuerung wesentlich das Moment der Gewaltbarkeit? Das Phänomen der Steuerung ist immer noch ungeklärt in bezug auf Heraklit und auf unsere heutige Notlage. Daß die Naturwissenschaften und unser Leben heute von der

El mismo año del seminario sobre Heráclito fue el primer simposio de la sociedad estadounidense de cibernética. La corrección y actualidad del análisis de Heidegger salta a la vista al comparar sus ideas con la motivación del desarrollo de la cibernética, según está expresada en el prólogo de las actas de aquel simposio. La fe en la cibernética, a decir de sus patrocinadores, estriba en que con ella “tal vez seamos capaces de ganar mayor control de los factores involucrados en conservar nuestra sociedad a través de la adquisición, procesamiento, análisis y uso más eficiente de la información”. (Seitz 1968: XV). La resolución de problemas en el ejemplo citado por Clynes y Kline también tiene este propósito. La mirada de Heidegger sobre la técnica moderna y su proyecto post-filosófico para superar la metafísica platónica que le da origen cae, sin embargo, en la “postura antitécnica de la tradición filosófica” (Hörl 2008: 649). Es decir, lejos de notar la equiprimordialidad (*Gleichursprünglichkeit*) de la filosofía y técnica, la interdependencia del *lógos* de la filosofía y los múltiples *lógoi* de la técnica, Heidegger anhela un *Lógos*, con mayúscula, pre-tecnológico (y pre-filosófico); su pregunta por la técnica conlleva una añoranza por un *Lógos* que no sea técnico (Hörl 2008: 650).

Cuando el pensar llega a su fin, en tanto que se aparta de su elemento, compensa esta pérdida dotándose de validez como *téchnê*, como instrumento de formación y, por lo tanto, como actividad escolar y, más tarde, como actividad de la cultura. La filosofía deviene paso a paso una técnica de la explicación desde las causas supremas. No se piensa más, sino que uno se ocupa con la “filosofía”. (Heidegger 1976: 317).

Referencias como esta en la obra de Heidegger a dicha postura anti-técnica (anti-metafísica o post-filosófica) son múltiples, particularmente, después de la *Kehre*. Esta tiene que ver con el propósito específico de encontrar un tipo de pensamiento que supere las restricciones de la metafísica y la teoría contenidas en la filosofía según Heidegger. Si bien es cierto que se apoya en la idea de un pensamiento purificado de toda influencia técnica, como afirma Hörl, el intento de superar ciertos “prejuicios inherentes” a la filosofía (como su racionalidad antropocéntrica) es compartido con autores como el mismo Hörl<sup>38</sup>. En la cuarta sección de este artículo se dará cuenta de cómo uno de los primeros impulsos heideggerianos por salir de la filosofía (trascendental) tiene su origen en la reflexión sobre la diferencia ontológica del ser humano.

### 3. Dasein y cibernética

La cuestión de la racionalidad inherente a la filosofía puede conducir por caminos estériles, digresiones antropológicas o reduccionismos de las diferencias fundamentales entre obras y autores. Es posible más bien considerar la relación entre Heidegger y los posthumanismos desde otro ángulo. Por ejemplo, si en lugar de las referencias directas del filósofo alemán a la técnica, como hace Hörl, se toma en cuenta el análisis “pragmático” del desempeño con herramientas del *Dasein* como ser-en-el-mundo de la primera sección de *Ser y tiempo*. Esta fue la empresa de Hubert Dreyfus en *What Computers Can't Do* (1972). A partir de la analítica fenomenológico-existencial, Dreyfus llevó a cabo una crítica a la tecnología de la inteligencia artificial que seguía el modelo computarizado del sistema nervioso de Norbert Wiener. Para Dreyfus era un error mayor el presupuesto detrás del programa heurístico de inteligencia artificial de la época, *GPS*<sup>39</sup>: que el ser humano resuelve problemas calculando de acuerdo

---

Kybernetik in steigendem Maße beherrscht werden, ist nicht zufällig, sondern ist in der Entstehungsgeschichte der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik vorbestimmt.”

<sup>38</sup> “[La] racionalidad ecológica está caracterizada por su reevaluación radical de la relacionalidad. Pone un incentivo en las relaciones y se dirige hacia una política de la relación esencialmente no-filosófica.” (Hörl 2017: 6)

<sup>39</sup> *General Problem Solver* de Newell, Shaw y Simon.

con reglas e información aislada (Dreyfus 1972: 143). Es decir, la extrapolación del proceso detrás de las máquinas de cálculo al comportamiento humano en general. A través de una descripción fenomenológica del comportamiento situado y encarnado del ser humano, Dreyfus defendió que por medio de la acumulación de reglas, no se llegaría a una inteligencia *humana* artificial.

Experimentar un mundo con sentido, tal como lo hacemos los seres humanos, supone distinguir entre lo relevante y lo irrelevante de cada contexto práctico. Calcular es, sin duda, uno de dichos contextos, pero no el único ni tampoco el que estructura al resto, como la extrapolación cibernética supone. Apoyado en Heidegger, Dreyfus defendía que no todo comportamiento no-arbitrario (como el humano) es un comportamiento ordenado según reglas. Los problemas a los que el comportamiento humano se enfrenta son estructurados al mismo tiempo que abiertos a modificaciones contextuales, de manera que tres elementos de dicha flexibilidad escapan a la reglamentación:

- a) La determinación de los hechos *posiblemente* relevantes
- b) La determinación de los hechos *realmente* relevantes
- c) La determinación de los hechos *esenciales e inesenciales*<sup>40</sup>

La relevancia no puede decidirse de antemano, independientemente de un problema particular. Esta, más bien, es determinada por los propósitos humanos. Es decir, cierta situación determina lo que es relevante o no. La solución computarizada de problemas es posible solamente limitando los cálculos a ciertos aspectos, no de la manera abierta propia de los seres humanos. Hay un conflicto, según Dreyfus, entre la restricción de los hechos posiblemente relevantes y la elección de los hechos realmente relevantes *para cada contexto humano*<sup>41</sup>. No se trata de una cuestión de cantidad, como si al tener un mayor número de reglas compartimentadas se alcanzara un mayor número de contextos, sino de estructura. Dreyfus tiene en mente la idea heideggeriana de mundaneidad (*Weltlichkeit*), que es a su vez la condición de posibilidad de la significatividad (*Bedutsamkeit*) del ente. Antes que romper con la mirada sistémica de la cibernética, *Ser y tiempo* la hace más compleja:

Condición respectiva (*Bewandtnis*) es el ser del ente intramundano; ser con vistas al cual en cada caso este ente queda puesto primeramente en libertad. Como ente, él tiene siempre una condición respectiva. [...] El término hacia el cual apunta esta respectividad es el para-qué de la utilidad, el en qué de la empleabilidad. El para-qué de la utilidad puede tener, a su vez, una nueva condición respectiva; por ejemplo, este ente a la mano, que por eso llamamos martillo, está en respectividad con el martillar, el martillar lo está con el clavar y consolidar, este lo está con la protección contra el mal tiempo; y esta última “es” por mor [*um-willen*] del *Dasein* que necesita protección, es decir, por mor de una posibilidad de su ser. Cuál sea la condición respectiva de un ente a la mano, se determina siempre desde la totalidad respectiva [...] la totalidad respectiva remonta, en último término, a un para-qué que ya no tiene *ninguna* condición respectiva más. [...] El primario “para-qué” [*Wozu*] es un por-mor-de [*Worumwillen*]. Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del *Dasein*, al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser. (Heidegger 2012: 105 / Heidegger 1977: 112-113)

---

<sup>40</sup> (Dreyfus 1972: 169)

<sup>41</sup> N.B. Dreyfus no pretendía negar la posibilidad del cálculo automatizado, tampoco la capacidad de resolver ciertos problemas a través de este mecanismo. Dreyfus se opuso a la tesis, de filosofía de la mente, al hecho de que el comportamiento humano estuviese estructurado como una máquina de cálculo.

La manera humana de habitar el mundo implica estar en un sistema de relaciones siempre estructurado en una constelación de herramientas que se refieren mutuamente y, en último término, a los propósitos y metas humanas: “lo relevante puede ser determinado porque el campo de la experiencia no es neutral para nosotros, sino que está estructurado en términos de nuestros intereses y capacidad.” (Dreyfus 1972: 175). Esa estructura de mundaneidad es la que da el sentido que determina la relevancia de los elementos que componen cada contexto específico. Esta perspectiva no supone trazar una oposición entre el ser humano y su mundo (como si se tratara de volver a un representacionalismo solipsista moderno), al contrario, los entrelaza<sup>42</sup>. El descentramiento del humano detrás de la idea de “híbrido” de Haraway, el *cogito* que se desborda porque está inundado de mundo, se encuentra en esta postura de reacción contra Wiener:

Mis planes personales y mis memorias están inscritos en las cosas alrededor mío, tal como lo están las metas públicas de los seres humanos en general. Mis memorias están almacenadas en el aspecto familiar de una silla, en el aire amenazante de una esquina donde alguna vez me hicieron daño. Mis planes y miedos están desde ya incorporados en mi experiencia de algunos objetos como atractivos, y de otros como evitables (Dreyfus 1972: 178).

Este tipo de entrelazamiento de mundo y ser humano no traza una ruptura con la técnica (expresada en el instrumento), sino que la supone: “La utilidad (remisión), como constitución pragmática, tampoco es una aptitud de un ente, sino la condición ontológica de posibilidad para que éste pueda ser determinado por aptitudes”. (Heidegger 2012: 105 / Heidegger 1972: 112) Por supuesto, la utilidad de la herramienta no tiene la última palabra, aunque forme parte de la configuración del mundo. En último término es un “por-mor-de” del *Dasein* lo que posibilita esta estructura, en el modo propio de estar resuelto hacia el poder-ser-sí-mismo (Heidegger 2012: 310 / Heidegger 2012: 390):

Comprendiendo la significatividad, el *Dasein* que está en la ocupación se ordena circunspectivamente al ente a la mano que comparece. Por su parte, la comprensión de la significatividad, en cuanto aperturidad del correspondiente mundo, se funda en la comprensión de aquello por-mor-de-lo-cual [se actúa], y a lo que remonta todo descubrimiento de la totalidad respeccional. Los diversos por-mor-de, tales como el albergue, el sustento, el progreso, son posibilidades inmediatas y constantes del *Dasein*[...]. (Heidegger 2012: 313 / Heidegger 1972: 394).

Pero esta no es, a su vez, una concepción solipsista ni cartesiana (en el sentido de un fundacionalismo de la conciencia pura), pues la resolución, el poder-ser-sí-mismo “lleva al sí-mismo precisamente a estar en ocupación en medio de lo a la mano y lo impele al coestar solícito con los otros”. (ibid. / Heidegger 1972: 395). Si ser cibernético significa que el sentido de nuestros mundos desborda nuestras conciencias encarnadas e implica un entramado compuesto por otros individuos y artefactos, uno podría afirmar que el *Dasein* es desde siempre un cibernético.

#### 4. *Dasein* y animal

Ahora bien, el modelo cibernético de Wiener incluye también cierta continuidad entre animales y seres humanos, que en la actualidad también es defendida por algunos post-humanismos (Kohn 2013;

---

<sup>42</sup> “Ontológicamente, el ‘mundo’ no es una determinación de *aquel* ente que por esencia *no* es el *Dasein*, sino un carácter del *Dasein* mismo.” (Heidegger 2012: 86 / Heidegger (1977: 87)



Wolfe 2010). La mundaneidad del *Dasein* de Heidegger no puede ser computada. ¿Es, sin embargo, compartida con animales de otras especies? En otras palabras, ¿está implícito en la analítica existencial del *Dasein* que “nunca hemos sido animales”, como sostiene Steven Crowell (2017) a partir de su lectura de Heidegger? Sin romper del todo con la fenomenología trascendental, en 1929/30 Heidegger indagó en los conceptos de “organismo” y de “vida” en uso por la biología de Jakob von Uexküll, quien toma una perspectiva no reduccionista (es decir, más allá del marco conceptual químico-físico) para determinar la manera en que el animal se encuentra vinculado con su entorno (Heidegger 1983:380). En aquellas lecciones surge la afirmación heideggeriana de que los animales son pobres de mundo (*Weltarm*) (Heidegger 1983: 309). Crowell se ubica en este marco para investigar la relación entre Heidegger y el posthumanismo.<sup>43</sup> Según Heidegger, el animal es un organismo al que, a partir de cierta configuración instintiva, se le abre un ambiente (*Umwelt*). Este ambiente es específico según su especie, pero se diferencia fundamentalmente del entorno humano:

La conducta [*Benehmen*] de los animales no es un *hacer y actuar* [*Tun und Handeln*] como el comportamiento [*Verhalten*] de los seres humanos, sino un ir a la deriva [*Treiben*] con lo que indicamos que, en cierto modo, la impulsividad a través de lo instintivo caracteriza todo ir a la deriva de los animales. (Heidegger 1983: 346).

El estupor (*Benommenheit*) que describe el modo de ser del animal, para Heidegger, significa que “el animal no ‘aprehende’ lo que es, sino que es ‘tomado por las cosas’ [...]” (Crowell 2017: 226-227). Heidegger insiste en que no se trata de una diferencia cuantitativa (de alcance, profundidad o ancho) entre el “mundo” animal y el mundo humano, sino de que el animal está separado por un abismo del ser humano en tanto que no puede aprehender algo *como* algo (*Etwals als etwas*) (Heidegger 1983: 383-384). Ahora bien, la pobreza de mundo del animal no debe entenderse en términos absolutos. Heidegger no rechaza que al animal le sea abierto un ambiente (tampoco Von Uexküll). Más bien, un ambiente le es abierto a partir de su disposición instintiva. Dicho ambiente difiere entre especies (un ejemplo simple es que las abejas y hormigas no se relacionan de la misma manera con las flores, tienen un tipo de “apertura” hacia estas distinta), pero hay más incluso que una diferencia cualitativa entre el ambiente de cualquier especie animal y el mundo del *Dasein*.

Crowell identifica que es en este punto donde se define el post-humanismo de Heidegger. La pobreza de mundo del animal podría entenderse como que el animal carece (*Entbehrt*) de algo que el ser humano posee y, por tanto, este último es el estándar con el cual el animal es comparado (Heidegger 1983: 393. V. también Crowell 2017: 228). Pero, de acuerdo con Crowell, Heidegger opta por proponer una distinción ontológica entre *Dasein* y animalidad (distinguiendo *Dasein* de ser humano) que trasciende la diferencia entre ambientes y evita aquel antropocentrismo. Es decir, una diferencia que no admite la concepción de una escala en la cual el ser humano como tal sea el centro. El ser instintivo de los animales implica que estos son “tomados por las cosas”. Los animales carecen de la estructura de significatividad propia del comportamiento (*Verhalten*) del *Dasein*, en la que algo se manifiesta siempre *como* algo. Los pasos que da Heidegger para trazar dicha diferencia *no* se condicen con el antropocentrismo humanista tradicional. En primer lugar, Heidegger considera que la estructura de manifestación de algo *como* algo no depende del lenguaje, sino que el lenguaje depende de ella. En segundo lugar, aquella estructura depende del comportamiento pragmático del *Dasein*, que en último término se sostiene en la resolución hacia el poder-ser-sí-mismo al que se hizo referencia en *Ser y tiempo*. No se trata, por lo tanto, de un regreso a la diferencia ontológica fundada en el uso de razón

<sup>43</sup> En su variante bio-post-humanista, defendida por Cary Wolfe y heredera de la concepción sistémica autopoietica de Maturana y Varela.

de los seres humanos, sino en el comportamiento pragmático estructurado en torno a la resolución del *Dasein*. Esta resolución determina el comportamiento que permite la aprehensión de las cosas *como* algo. Un ejemplo de Heidegger pone sus aseveraciones en perspectiva: estando en clase, el pizarrón se ve torcido. Este se ve como poco adecuado para cumplir su función solo porque hay un cierto comportamiento (el de la profesora buscando hacerse entender por sus alumnas) que abre un mundo y estructura las relaciones de los útiles a su interior. Para el caso, ser una profesora “no es una habilidad o capacidad, sino una ‘posibilidad’ existencial, algo cuyo ejercicio requiere que sea consciente de mí mismo *como* posiblemente fallando o teniendo éxito. El comportamiento es así un tipo de intentar ser, *gobernado por normas*”. (Crowell 2017:232).

La diferencia estribaría, entonces, en la dimensión normativa implícita en la resolución del *Dasein*, que determina que las aprehensiones sean correctas o incorrectas, verdaderas o falsas. Los animales no *intentan ser* de la misma manera aquello que son. “El comportamiento, en contraste, está *esencialmente* orientado hacia una medida de éxito o fracaso, sin importar cuán indefinida sea esta medida” (Crowell 2017: 233). Esta sería la interpretación heideggeriana de la diferencia más clásica entre ir a la deriva de la conducta instintiva animal y ser *libre* a posibilidades del comportamiento del *Dasein* (Heidegger 1983: 496). Crowell sostiene que la significatividad humana, tal como es entendida en el marco de la analítica existencial del *Dasein*, permite el cuestionamiento del sistema normativo (el poder-ser-propio del *Dasein*); algo que está excluido en la comprensión de un sistema parcialmente cerrado como el autopoietico. La libertad del *Dasein* define la significatividad en la que siempre se encuentra. Ahora bien:

Tal libertad no es una facultad misteriosa que nos eleva fuera del orden causal; es un “estar abierto a los entes” por medio del estar sujeto a una medida normativa *en tanto que* normativa. La libertad en el sentido de Heidegger está siempre atada, pero esa atadura es completamente distinta del estupor del animal. “Mundo” es la diferencia entre una aprehensión de los entes como tales normativamente atada y la “apertura hacia...” en estupor. (Crowell 2017: 233-234)

Al igual que Dreyfus, Crowell considera al concepto fenomenológico-hermenéutico de significatividad como el causante de disonancias con ciertos presupuestos poshumanistas. El argumento sobre la significatividad del mundo de Crowell es persuasivo, particularmente entre filósofos, dado su aire de familiaridad con la diferencia humeana entre ámbito fáctico y ámbito normativo, entre ser y deber ser. Más aún, exime a Heidegger de las acusaciones de antropocentrismo que se concentran en el rol del lenguaje, pues la estructura del comportamiento es su condición de posibilidad. Sin embargo, no puede pasarse por alto que la diferencia entre la conducta instintiva y el comportamiento normativo a la que llegaría Heidegger está basada en la observación empírica de Jakob von Uexküll y no es, por lo tanto, fenomenológica. La interpretación normativista que Crowell propone del *Dasein* heideggeriano es consistente y, al parecer del autor, permite extraer nuevos rendimientos de la analítica existencial, particularmente en lo referido a la responsabilidad del ser humano para con su capacidad normativa. Sin embargo, la afirmación de que “nunca hemos sido animales” supone entender el modo de ser de estos. Ello puede ser alcanzado por las ciencias empíricas, mas no desde la analítica existencial heideggeriana o la fenomenología trascendental. Probablemente, es por ello que, al pensar la diferencia ontológica, Heidegger afirma que, al igual que la ontología, “la filosofía trascendental también debe caer” (Heidegger 1983: 522). Si bien Crowell tiene razón al afirmar que el modelo biosemiótico de Wolfe no permite considerar el comportamiento normativo del ser humano, esta conclusión no basta para trazar la diferencia ontológica: el modelo biosemiótico puede estar equivocado en su concepción de la relación animal-ambiente *también*.

## 5. Conclusiones

En este artículo se ha puesto especial énfasis en el aspecto tecnocientífico de la llamada “condición tecno-ecológica”. El término “tecono-ecología” ha sido acuñado por Hörl para reforzar su oposición al dualismo de naturaleza y técnica. Ello implica un uso formal del concepto de ecología, tal como ha venido siendo aplicado en las últimas décadas, para referirse, ante todo, al aspecto sistémico de esta (Hörl 2017: 7)<sup>44</sup>. Con ello sería posible superar una mirada ingenua o romántica que vincula el concepto a su origen en el *oikos* griego.<sup>45</sup> Para Hörl, la tecnoecología es el resultado del colapso de la ilusión del Antropoceno, durante el cual, el ser humano descubre que no tiene el monopolio de la agencia. En remplazo del Antropoceno, Hörl considera un Tecnoceno (2017: 13).<sup>46</sup> Ahora bien, la consideración del aspecto tecnocientífico, particularmente pensado desde el contexto heideggeriano, ha permitido anticipar cuestiones del aspecto “ecológico”. Así, la división entre lo dado y lo construido (por usar los términos de Braidotti) demostró ser tan frágil que su transgresión se encuentra en marcha, tanto en la cibernética de Wiener (desde antes que en el cibernético de Haraway), como en la analítica existencial del *Dasein*. Más aún, la estructura de la tecnociencia demanda la ruptura de tres distinciones clásicas de la filosofía: entre *téchnê* y *épistêmê* (interpretada en este artículo con Latour), *téchnê* y *physis* (interpretada según el concepto de cibernético y extendida a la analítica del *Dasein*) y *téchnê* y *Lógos* (que se puede interpretar críticamente contra Heidegger, como hace Hörl, o a su favor, como hace Crowell) (Hörl 2008: 632).

La idea contemporánea de tecnociencia se hace concreta en al menos tres aspectos que Heidegger no tendría por qué haber anticipado: (1) la nano-tecnología, que a su vez facilita (2) la biología sintética, y (3) la ciencia de datos (*data science*), que haría posible superar los límites estadísticos que, según Wiener, impedían aplicar el método cibernético a las ciencias sociales (Wiener 1961: 25). Estos, a su vez, ponen en marcha, el cuestionamiento de la “excepcionalidad” del ser humano, como ha señalado Kohn (2013: 7). Este cuestionamiento es quizás más clásico que lo sospechado por los post-humanismos. A riesgo de simplificar demasiado, es posible afirmar que las reflexiones sobre inteligencia artificial recuerdan a las fantasías sobre intelectos que, al no ser encarnados, trascienden lo humano. Por otra parte, el reconocimiento del *animal* humano refiere a esa atadura que limita la fantasía anterior, pero posibilita otros misticismos, como el del pansiquismo (Strawson 2017; Kohn 2013). Los post-humanismos confrontan esta tensión, con el propósito nada desdeñable de satisfacer ambas demandas. En cualquier caso, los post-humanismos atestiguan la sorpresa ante la velocidad del desarrollo tecnológico y la lentitud con la que las ontologías y antropologías intentan ponerse al tanto. En cierta medida, ellos mismos son la prueba de la manera en que la *téchnê* le dobla el brazo a la *épistêmê*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bateson, G. (1987 [1972]). *Steps to an Ecology of Mind. Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution* (Segunda ed.). Northvale / London: Jason Aronson Inc.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Malden / Cambridge: Polity Press.
- Clynes, M., & Kline, N. (1960). "Cyborgs and Space". *Astronautics*, 26-27, 74-76.

<sup>44</sup> A manera de ejemplo, v. Bateson (1987).

<sup>45</sup> “Mientras que (...) el concepto de ecología designaba primariamente el otro lado de la técnica y la mente, ha comenzado ahora a cambiar de lado al interior de la división naturaleza / técnica, desatando las suturas que lo atan a la naturaleza.” (Hörl 2017: 2)

<sup>46</sup> Según Hörl, “En el presente post-humanista, (...) [la] no-modernidad es conceptualizada más agudamente e integrada en el concepto desnaturalizado y tecnologizado—y, por lo mismo, de-territorializado y generalizado—de ecología, el cual es crítico de todo antropocentrismo.” (2017: 3)

- Crowell, S. (2017). "We Have Never Been Animals. Heidegger's Posthumanism". *Études Phénoménologiques - Phenomenological Studies*(1), 217-240.
- Dreyfus, H. (1972). *What Computers Can't Do. A Critique of Artificial Reason*. New York: Harper & Row.
- Eagleton, T. (2003). *After Theory*. New York: Basic Books.
- Haraway, D. (2006 [1985]). "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late 20th Century". En: J. Weiss, J. Nolan, J. Hunsinger, & P. Trifonas (Eds.), *The International Handbook of Virtual Learning Environments* (pp. 117-158). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Heidegger, M. (1976 [1946]). "Brief über den Humanismus". En: M. Heidegger, *Wegmarken* (págs. 313-364). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). "Die Frage nach der Technik". En: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Cuarta ed., págs. 9-40). Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). "Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949". En: M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge* (págs. 3-77). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (Tercera ed.). (J. E. Rivera, Trad.) Madrid: Trotta.
- Hörl, E. (2008). "Die offene Maschine. Heidegger, Günther und Simondon über die technologische Bedingung". *MLN*, 123(3), 632-655.
- Hörl, E. (2017). "Introduction to general ecology: The ecologization of thinking". En: E. Hörl, & J. Burton (Edits.), *General Ecology. The New Ecological Paradigm* (págs. 1-74). London / New York: Bloomsbury Academic.
- Kohn, E. (2013). *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.
- Latour, B. (1987). *Science in Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mead, M. (1968). "Cybernetics of Cybernetics". En: H. Von Foerster, J. White, L. Peterson, & J. Russell (Edits.), *Purposive Systems. Proceedings of the First Annual Symposium of the American Society for Cybernetics* (págs. 1-11). New York / Washington: Spartan Books.
- Pepperell, R. (2003 [1995]). *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the brain* (Segunda ed.). Bristol / Portland: Intellect Books.
- Seitz, F. (1968). "Foreword. The Challenge". En: H. Von Foerster, J. White, L. Peterson, & J. Russell (Edits.), *Purposive Systems. Proceedings of the First Annual Symposium of the American Society for Cybernetics* (págs. xi-xvi). New York / Washington: Spartan Books.
- Strawson, G. (2017). "Mind and Being. The Primacy of Panpsychism". En: G. Brüntrup, & L. Jaskolla (Edits.), *Panpsychism. Contemporary Perspectives* (págs. 75-112). Oxford: University of Oxford Press.
- Wiener, N. (1961 [1948]). *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine* (Segunda ed.). Cambridge: MIT Press.
- Wolfe, C. (Ed.). (2010). *What is Posthumanism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.