

(Des)encuentros entre Bergson y Heidegger: esencia y operatividad de la técnica

(Dis)encounters between Bergson and Heidegger: essence and operability of technique

Sergio González Araneda

Universidad de Chile, Chile

sergio.gonzalez.ar@ug.uchile.cl

 <https://orcid.org/0000-0003-2109-1389>

Recepción: 01 Noviembre 2022

Aprobación: 01 Marzo 2023



Acceso abierto diamante

Resumen

Nos proponemos exponer, analizar y contrastar dos de las principales reflexiones sobre los fundamentos de la técnica en la filosofía contemporánea: Bergson y Heidegger. Para esto, en primer lugar, revisaremos el planteamiento bergsoniano del *homo faber*, destacando su comprensión instrumental y antropológica de la técnica. Con esto, en segundo lugar, contrastaremos la reflexión del filósofo francés con la descripción heideggeriana de la técnica. Es fundamental realizar este contraste, dado que, si para Bergson la técnica se resuelve en la fabricación instrumental, para Heidegger responderá a un modo de apertura fundamental del *Dasein*. Finalmente, expondremos algunos puntos de cercanía entre ambas propuestas en el marco de sendas críticas a la ciencia y técnica moderna, destacando su operatividad provocante e irreflexiva.

Palabras clave: Época técnica, Homo faber, Inteligencia, Pensamiento calculador, Técnica moderna.

Abstract

This paper proposes to expose, analyze and contrast two of the main reflections on the foundations of technique within contemporary philosophy: Bergson and Heidegger. For this, first, we will review Bergson's approach to *homo faber*, his instrumental and anthropological understanding of technique. With this, secondly, we will contrast the French philosopher's reflection with the Heideggerian description of technique. It is essential to make this contrast, since, if for Bergson technique is resolved in instrumental fabrication, for Heidegger it will respond to a fundamental mode of aperture of *Dasein*. Finally, we will expose some points of proximity between both proposals within the framework of the critiques of modern science and technology, highlighting their provocative and unreflective operativity.

Keywords: Age of technology, Homo faber, Intelligence, Calculative thinking, Modern technology.

Introducción

La relación entre la escuela fenomenológica y la filosofía intuicionista y vitalista-pragmática de Bergson ha devenido en una línea de investigación pujantes en relación con la obra del filósofo francés. En el año 2010, por ejemplo, fue publicado *Bergson and Phenomenology*, obra editada por el filósofo Michael R. Kelly. Esta obra colaborativa resulta ser una pieza fundamental no solo para encontrar puntos de comparación entre Bergson y la tradición fenomenológica, sino que, además, intenta elaborar un registro auténticamente fenomenológico en la obra del nobel francés. En su nota de presentación podemos leer: “Bergson siempre ha tenido más para decir a la fenomenología, que los fenomenólogos le han permitido”.^[1] Esto, puesto que en buena medida cuando la fenomenología se dispersó en Francia “Bergson recibió su tratamiento menos hospitalario. Tanto Sartre como Merleau-Ponty presentaron lecturas engañosas de la filosofía de Bergson [...]. Sartre hace una sátira de la subjetividad de Bergson, la percepción, la imaginación, la memoria y el tiempo”.^[2]

Anteriormente, en el año 2004 y bajo la dirección de Frédéric Worms y Renaud Barbaras fue publicado *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*.^[3] Los principales textos exponen la relación entre Bergson y Husserl, junto con la recepción del pensamiento bergsoniano por parte de Sartre, Merleau-Ponty y Lévinas, además de un curso inédito dedicado a la teoría de la memoria en Aristóteles y Spinoza.^[4] A partir de allí, consecuentemente, es posible sostener que Bergson representa un foco de influencia especialmente en la recepción francesa de la fenomenología.

Lo anterior, lejos de recopilar recientes estudios sobre Bergson y la fenomenología, resulta ser un horizonte donde el propio Heidegger sobrevuela. Esto, debido a que Heidegger encuentra en la filosofía bergsoniana conceptos y métodos que, en una primera instancia, recibe con entusiasmo, aunque más tarde se encargaría de rechazarlos en duros términos. En 1920 posiciona a Bergson como un filósofo incluso más fundamental que el propio Husserl, declarando: “aprendo muchísimo con el estudio de Bergson. [...] conocemos poco a los franceses. Problemas que Husserl anuncia como singulares durante sus conversaciones fueron planteados con claridad y resueltos por Bergson hace veinte años”.^[5]

No obstante, en el célebre curso de Marburgo del semestre de verano de 1927, su postura es radicalmente distinta y emprende una dura crítica hacia los fundamentos del bergsonismo: “La interpretación que da Bergson del tiempo comprendido vulgarmente se apoya en una tergiversación de la comprensión aristotélica del tiempo”.^[6] Por esta misma línea, en *Sein und Zeit* Heidegger señala que Bergson habría dado un tratamiento al concepto de temporalidad similar al del espacio, con lo que la *durée* se encontraría desprovista de las condiciones ontológicas constituyentes necesarias para dotar al ser de su sentido.^[7]

Sobre este punto, Heath Massey ha intentado conciliar la filosofía heideggeriana con la de Bergson. En su texto *The Origin of Time* (2015) se esfuerza por esclarecer la relación entre temporalidad y espacialidad que resulta central para ambos filósofos. Allí afirma que “Heidegger simplifica radicalmente la distinción de Bergson al interpretarla como una diferencia entre dos tipos de sucesión [...], y al rechazar esa distinción como una distinción tradicional que bloquea el acceso a la temporalidad originaria”.^[8] No obstante, y a pesar del descredito por parte de Heidegger, Bergson habría sido la base para la escisión entre temporalidad originaria y la distorsión que le provoca el sentido común del tiempo.^[9]

En este contexto, nos proponemos revisar la conceptualización que ambos filósofos realizan sobre el núcleo problemático de la técnica, en consideración a que es un punto de apertura temática que, en tanto supone la cuestión de la temporalidad originaria, permite un desarrollo filosófico en sendos pensadores. Si bien en ambos la tematización de la técnica adquiere análisis profundos en la madurez de sus filosofías, es una temática que subyace desde sus trabajos iniciales. Por esta razón, pondremos especial atención en las características esenciales de la técnica y el alcance operativo que esta posee en nuestro habitar.

Para esto, en primer lugar, revisaremos qué entiende Bergson por *homo faber* en el contexto de la definición metodológica de inteligencia y fabricación instrumental. Con esto, en segundo lugar, *contrastaremos* el planteamiento bergsoniano con las reflexiones de Heidegger, específicamente en la comprensión de la técnica no como un mero hacer instrumental, sino como un *saber* que abre al mundo des-ocultándolo. Finalmente, revisaremos las principales características en relación con la tecnificación del mundo contemporáneo en lo que denominamos, junto a Heidegger, la ciencia y técnica modernas.

1. *Homo faber*: técnica e inteligencia

El interés de Bergson respecto de la técnica, su esencia característica y el proceso de tecnificación de la vida nacen a comienzos del siglo XX, desprendiéndose, específicamente, desde su teorización sobre el despliegue evolutivo de la vida. En detalle la cuestión de la técnica aparece desarrollada sustantivamente en *L'Évolution créatrice* (1907), en importantes pasajes de la obra recopilatoria de conferencias y textos *La pensée et le Mouvant* (1934) y en su tardío escrito titulado *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932). No obstante, y allí radica su valor filosófico, la cuestión de la tecnicidad e instrumentalización del entorno surge ligada a la definición bergsoniana de *inteligencia*, de modo que podemos encontrar ciertos rasgos fundamentales a lo largo de toda su producción filosófica.

En este contexto, las reflexiones bergsonianas en torno a la cuestión de la técnica tienen como suelo teórico la arquitectura conceptual del filósofo francés, especialmente la particular definición que elabora en torno a la inteligencia, comprendida como actividad y capacidad situada entre instinto e intuición. Efectivamente, para Bergson el despliegue evolutivo de la vida cuenta con tres modos a partir de los cuales se diversifican las formas de existencia, a saber: i) la más básica de ellas corresponde al *instinto* que, en términos generales, es la capacidad de accionar y disponer de la estructura corporal naturalmente desarrollada, tal como lo hacen los animales; ii) la *inteligencia*, sostendrá Bergson, propia de la instrumentalización de elementos que desbordan la estructura corporal. Por lo tanto, la inteligencia supone el reconocimiento de un medio útil para satisfacer necesidades propias de cuerpos limitados por su naturaleza; iii) la *intuición*, finalmente, es aquella capacidad de orden superior que permite coincidir consciente, directa y esencialmente con las cosas del mundo. La intuición, según Bergson, es el medio por el cual el ser humano puede establecer un conocimiento certero, verdadero y adecuado que permite la comprensión originaria de la vida.^[10]

Ahora bien, nos interesa detenernos en la inteligencia, dado que es el fundamento que subyace bajo cualquier actividad técnica. De hecho, cuando Bergson define la inteligencia no lo hace como una facultad cognoscitiva o intelectual, sino como la capacidad de utilizar y fabricar objetos^[11]. Bergson afirma que esta capacidad de fabricación es propia del ser humano, cuya forma de vida tiene la particularidad de requerir la construcción de herramientas, instrumentos y objetos para sobrevivir y desarrollarse en un medio ambiente natural hostil.

Desde esta afirmación Bergson propone redefinir la caracterización de la especie humana como *homo sapiens*, puesto que aquello que nos caracterizaría esencialmente no sería la actividad cognitiva, sino, antes, la fabricación técnica mediada por la inteligencia:

Si pudiéramos despojarnos de todo orgullo, si para definir nuestra especie, nos atuviéramos estrictamente a lo que la historia y la prehistoria nos presentan como la característica constante del hombre y de la inteligencia, no diríamos quizás *Homo sapiens*, sino *Homo faber*. En definitiva, *la inteligencia, considerada en lo que parece ser su marcha original, es la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular herramientas para hacer herramientas, y de variar indefinidamente su fabricación.*^[12]

Efectivamente, la función de la inteligencia no es otra que la artificial fabricación de objetos en virtud de nuestro contacto con el entorno vital. En este sentido, es pertinente notar que para Bergson la inteligencia no es garantía de conocimiento, ni herramienta de aproximación a lo real, ni mucho menos medio de certeza

científica. Por el contrario, la inteligencia en tanto fabricación e instrumentalización es, en estricto sentido, distancia infranqueable del despliegue vital, de la *durée*. Mejor aún, la inteligencia es relación artificial con nuestro entorno vital “que se caracteriza por una incompreensión natural de la vida”.^[13]

Esta definición resulta fundamental en contraste con la visión heideggeriana de la técnica por dos motivos. Por un lado, Bergson restringe la técnica a la fabricación de herramientas, esto es, la técnica como fabricación y no como un saber o apertura del ser (Heidegger). Por otro, en tanto fabricación la técnica se define como una capacidad propia del humano, del *homo faber*, por lo que la visión bergsoniana presupondría cierto antropocentrismo de base. De hecho, en relación con la inteligencia como fabricación humana de instrumentos, Bergson afirma que la técnica “solo toma posesión de sí misma en el hombre, y ese triunfo se afirma por la propia insuficiencia de los medios naturales de los que dispone el hombre para defenderse contra sus enemigos, contra el frío y el hambre”.^[14]

En 1922 Bergson reafirma su visión sobre la técnica en clave de fabricación, aproximándola a una capacidad propia del humano, mientras que la distancia cada vez más de un *saber fundamental*, como lo planteará Heidegger:^[15]

Creemos que pertenece a la esencia del hombre crear material y moralmente, fabricar cosas y fabricarse a él mismo. *Homo faber*, tal es la definición que proponemos. El *Homo sapiens*, nacido de la reflexión del *Homo faber* sobre su fabricación, nos parece igualmente digno de estima en tanto resuelve mediante la pura inteligencia los problemas que solo dependen de ella: en la elección de dichos problemas un filósofo puede engañarse, otro filósofo lo desengañará; ambos habrán trabajado lo mejor posible; ambos podrán merecer nuestro reconocimiento y nuestra admiración. *Homo faber*, *Homo sapiens*, ante uno y otro, que tienden por otra parte a confundirse juntos, nos inclinamos.^[16]

Así, la inteligencia se presenta como la capacidad propia de la especie humana para actuar sobre la materia fabricando herramientas que le permitirán hacer frente la adversidad del entorno, del mismo modo que los animales recurren *instintivamente* a herramientas orgánicas como garras, picos, antenas, cuernos. En contraste con estas últimas, las herramientas inorgánicas fabricadas por el humano “ganan en movilidad y versatilidad: pueden adaptarse a diferentes situaciones reconociendo las relaciones entre los elementos que las componen, a diferencia del instinto, que se dirige únicamente a las cosas, descuidando las relaciones que se den con las cosas, descuidando las relaciones que las envuelven”.^[17]

La operatividad de la técnica, por lo tanto, se constituye como capacidad de fabricación que dispone de la naturaleza desde una fundamental incompreensión. En otras palabras, la fabricación técnica, en tanto operatividad de la inteligencia, construye herramientas que le permiten al humano relacionarse con la naturaleza, mas no comprenderla, o, en palabras de Bergson, coincidir con la duración del entorno vital.

Al respecto, Worms ha señalado que para Bergson “la inteligencia es la capacidad de ciertos seres vivos (los seres humanos) de actuar sobre la materia por medio de herramientas y de conocer ciertos objetos por medio de sus relaciones, especialmente, la materia por medio del espacio”.^[18] La inteligencia, entonces, permite que el humano desborde los límites naturales fabricando las herramientas necesarias para su habitar. De este modo, la fabricación técnica es asimilada a la inteligencia en tanto es una actividad de mayor complejidad que la intuición.^[19]

Ahora bien, resulta pertinente notar que, si bien la fabricación técnica forma parte constituyente del ser humano, particularmente de su inteligencia, de igual manera se extiende hacia la actividad instintiva y esta, a su vez, hacia la actividad humana. Es evidente, para Bergson la vida se despliega creativamente en distintas formas de existencia, cuya evolución progresa en grados de conciencia y movilidad (vegetal, animal, humano). Caterina Zanfi destaca la dificultad de distinguir y separar entre cada una de las formas de vida en la filosofía de Bergson:

No es fácil distinguir cuál de las dos facultades es superior a la otra [entre instinto e inteligencia], es ilusorio pensar que actúan por separado y que están presentes en pureza en la humanidad y en la animalidad: de hecho, hay una franja de instinto en el hombre y no hay falta de inteligencia en los animales.^[20]

Es claro que “hay una franja de instinto en el hombre” cada vez que, por ejemplo, empleamos nuestro cuerpo para la fabricación de herramientas técnicas de las cuales nos serviremos. De hecho, para el caso del humano el conocimiento y dominio de nuestro cuerpo se vuelve condición necesaria para la actividad técnica, en la medida en que esta es resultado de la planificación y manipulación de la materia. Por su parte, el halo de inteligencia, tal como la define Bergson, que alcanza ciertos comportamientos animales tampoco es difícil de mostrar. El ave que construye un nido para la protección y desarrollo de sus huevos o las abejas que en el panal construido pueden encontrar protección y almacenamiento de miel y polen son casos de la actividad fabricante de determinadas especies animales.^[21]

Sin perjuicio de lo anterior, lo que le interesa mostrar a Bergson es un punto aún más fundamental y distintivo para el caso del humano. Y es que la fabricación técnica del *homo faber* no se limita a la fabricación de simples útiles que reemplazan herramientas orgánicas desarrolladas en estructuras animales (picos, garras, antenas, etc.). El ser humano fabrica, además, un *mundo técnico* en el que habita y se desarrolla social y culturalmente. Por lo tanto, lo que distingue al *homo faber* de otro tipo de actividades fabricantes, como la del animal, es la complejidad y extensión de su operatividad técnica: así como el humano fabrica un martillo, también ha fabricado centrales eléctricas. En *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932) Bergson escribe:

[La naturaleza] ha dotado al hombre de una inteligencia capaz de fabricar. En lugar de proporcionarle instrumentos, como ha hecho con buen número de especies animales, ha preferido que él los construyera por sí mismo. Ahora bien, el hombre tiene necesariamente la propiedad de sus instrumentos, al menos mientras se sirve de ellos. Pero, como están separados de él, se los pueden arrebatarse: tomarlos a hechos es más fácil que hacerlos. Sobre todo, estos instrumentos deben actuar sobre una materia, por ejemplo, servir de armas de caza o de pesca. El grupo al que pertenece habrá puesto sus miras en un bosque, un lago o un río [...] hablamos de un bosque donde se caza, de un lago donde se pesca.^[22]

El interés de Bergson radica en la operatividad propia del *homo faber*, siempre desbordante no solo de la naturaleza propia del humano, sino del objeto creado técnicamente. En otros términos, Bergson advierte que la fabricación técnica y la dominación material del entorno vital, en el caso del humano, no funciona como simple satisfacción de necesidades, por el contrario, es una operación de constante creación y fabricación de nuevas y más complejas herramientas técnicas. Desde luego, estas nuevas creaciones traen consigo nuevas necesidades y, consecuentemente, una operatividad técnica cada vez más mecánica, desproporcionada e irreflexiva.

En este contexto, Bergson se pregunta si acaso no existe un límite para la satisfacción de nuestras antiguas necesidades o para la creación de otras nuevas. Cabría preguntarse, en este caso, si la capacidad de invención suscita necesariamente necesidades artificiales, o si no sería más bien la necesidad artificial la que habría orientado en este caso la capacidad de invención.^[23] En cualquier caso, lo cierto es que la fabricación humana, alejada del saber, se define estrictamente como la elaboración de un mundo de constantes necesidades técnicas. Podemos leer de Bergson:

La naturaleza, al dotarnos de una inteligencia esencialmente fabricadora, había preparado de este modo para todos nosotros un cierto crecimiento. Pero las máquinas que funcionan con petróleo, con carbón, con huella blanca, y que convierten en movimiento energías potenciales acumuladas durante millones de años, han venido a dar a nuestro organismo una extensión tan vasta y un poder tan formidable, tan desproporcionado con su dimensión y su fuerza, que seguramente no había sido previsto en el plan de la estructura de nuestra especie; se trata de una suerte única, del mayor éxito material del hombre sobre el planeta.^[24]

Es de cuidado notar que este “éxito material del hombre sobre el planeta” no tiene para Bergson una característica esencialmente positiva. Como hemos señalado, la fabricación técnica opera siguiendo el sentido de la inteligencia, por lo tanto, resulta ser una manera totalmente inapropiada para comprender la vida y su evolución. La inteligencia humana se despliega analíticamente, es decir, descompone estructuras holísticas como el movimiento, el tiempo, la conciencia y la vida disgregándolas en partes estables, exteriores unas a otras y predispuestas en el espacio.

En estricto rigor, para Bergson la técnica implica un distanciamiento infranqueable con el conocimiento y el contacto con la realidad, dado que se funda sobre un interés práctico: la inteligencia que, en lugar de comprender lo real, lo manipula bajo sus esquemas de operación. A diferencia de Heidegger, la técnica para Bergson *no es un saber fundamental*, por lo que resulta problemático el momento en que se intenta comprender la vida, la *durée*, desde la actividad técnica-científica.

Rudolf Bernet ha interpretado este planteamiento bergsoniano de la técnica a modo de una nueva metafísica que, en tanto define y esquematiza la totalidad de la realidad, ofrece utilidades materiales a la humanidad que, una vez más, resultan ser facilidades meramente prácticas-ejecutivas, mas no comprensivas de la vida:^[25]

Incluso insistiendo en el efecto desastroso de una ciencia que se toma a sí misma por una metafísica al determinar la naturaleza de toda la realidad y de todo proceso en ella y al presentarse como de toda verdad, Bergson no deja pasar ninguna ocasión para celebrar la utilidad de la ciencia y su contribución capital a la cultura humana.^[26]

El señalamiento de Bernet refuerza lo que hemos expuesto en torno al planteamiento bergsoniano del *homo faber*, a la vez que permite establecer el fundamental contraste respecto de la reflexión de Heidegger. Esto gracias a que, como señala Bernet, la contribución de la ciencia y la técnica responde a una racionalidad fabricante y puramente instrumental que, en principio, se distancia del reconocimiento real del sentido de la existencia. Para el *homo faber*, consecuentemente, la técnica quedará emparejada intrínsecamente con la fabricación y manipulación irreflexiva del entorno vital.

2. La técnica como *saber* y apertura

Ahora bien, la visión heideggeriana respecto de la técnica se erige a partir de un horizonte de análisis distinto al de Bergson. Si en Bergson el *homo faber* emerge desde la inteligencia y su operatividad meramente fabricante e instrumental, para Heidegger la cuestión de la técnica encuentra su sentido en una ontología fundamental que se abre hacia el auténtico sentido del Ser. Beaufret nos advierte de esto afirmando que, para comprender la técnica según Heidegger, es necesario desprendernos “primero del sentido corriente que se le da a la palabra, y que la hace designar ante todo un modo de la praxis por oposición a la teoría”.^[27]

Efectivamente, si bien ambos filósofos encuentran en la técnica una característica fundamental del humano, para Heidegger esta característica no se resuelve en la pura praxis fabricante. Antes que ello, Heidegger vuelve al uso griego del concepto, pues allí encuentra un sentido anterior al mero “hacer” del *homo faber*. La técnica en el sentido griego se despliega como un saber que trae a presencia al objeto (*Gegenstand*):

Para ellos [la tradición griega] el término *tejné*, de donde proviene la palabra *técnica*, no tiene ningún sentido prioritariamente práctico. Platón usa *tejné* como sinónimo de *episteme*, que significa ‘el saber’. Y en Aristóteles, *tejné* es usado como uno de los sujetos posibles del verbo *alétheuein*, que significa ‘poner al descubierto’, instalar algo en el ámbito abierto de la *aletheia*.^[28]

En este contexto, a partir del planteamiento heideggeriano encontramos un desplazamiento radical en torno a la operatividad de la técnica. Ahora, la cuestión de la técnica se pone como suelo constitutivo del ser, es decir, como apertura fundamental y comprensiva respecto de un mundo circundante. El cambio de perspectiva entre Heidegger y Bergson, entonces, surge a partir de la crítica del primero hacia la tendencia antropocéntrica e

instrumentalista del *homo faber*.^[29] Siguiendo esta línea, Heath Massey afirma que para Heidegger Bergson sigue “trabajando dentro de las ciencias ópticas de la ‘vida’, el ‘hombre’ y la ‘conciencia’, en lugar de dar el salto a la ontología”.^[30]

Desde Heidegger la cuestión de la técnica aparece inscrita ya no en el despliegue evolutivo de la vida, sino en la esencial inclinación del ser que le permite desvelar la realidad que lo envuelve. Allí encontramos el motivo por el cual Heidegger interpreta la técnica en su sentido originario, en tanto *τέχνη*, es decir, como saber o apertura fundamental que pro-duce y trae a presencia al objeto. Nos permitimos citar un pasaje extenso de Fédier, el cual refiere precisamente a la visión heideggeriana contrastada con el planteamiento del *homo faber*:

Heidegger insiste siempre: *téchne* es un término cuya primera acepción es la de un saber. Pero ¿en qué sentido de “saber”? La pregunta debe ser planteada, porque esta palabra, “saber”, tiene una gama de acepciones tan diversas que nos arriesgamos a perdernos si descuidamos definirla. Tomemos el ejemplo del maestro carpintero: él “sabe” cómo arreglárselas para hacer una mesa; ahora bien, en ese saber lo primero es el hecho de tener ante la vista de antemano —de haber visto, de una vez por todas— lo que se trata, para él, de hacer ser. La *téchne* es así, para el *homo faber*, el momento en el que él llega a ser, propiamente, el hombre que sabe ser *faber*, y comprende en lo sucesivo, lo que es ser, en el más alto grado, a partir de ese saber. Con los filósofos, ese saber llega a ser temáticamente filosófico, lo que para nosotros quiere decir: basta con leer a Aristóteles para ver cómo la *téchne* es un saber propiamente eidético —en el sentido del *eídos* de Sócrates y Platón, la faz inmutable, tal como ha sido vista de una vez por todas— que configura una inteligibilidad del saber que marca de arriba abajo la mirada propia de la *téchne*.^[31]

Siguiendo a Fédier, advertimos que la operatividad de la técnica para Heidegger no renuncia a la fabricación e incluso a llegar a ser una instrumentalización del medio material. No obstante, lo valioso del planteamiento heideggeriano es que estas características de la técnica corresponden a determinaciones de segundo orden, dado que el aspecto fundamental radica en que es un saber que propiamente “hace ser”.

El “hacer ser”, consecuentemente, se dirige a una capa constitutiva previa a la instrumentalización y fabricación del *homo faber*, donde la técnica se daría como medio para la satisfacción de una determinada necesidad. Esta vez, el “hacer ser” no es solamente medio, sino también apertura, comprensión e interpretación de aquello *venido a presencia*. Con el “hacer ser” Heidegger pone de relieve que “la técnica es un modo del desocultar. Si prestamos atención a eso, entonces se nos abriría un ámbito distinto para la esencia de la técnica. Es el ámbito del desocultamiento, esto es, de la verdad”.^[32]

En *Die Frage nach der Technik* (1953) Heidegger afirma que “todo dar-lugar-a que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo *no-presente* a la *presencia*, es *ποίησις*, es pro-ducir”.^[33] Por lo tanto, la *τέχνη* no solo es el hacer y saber artesano, la elaboración y fabricación instrumental, sino también el pro-ducir elevado y complejo de por ejemplo las bellas artes. Con esto, la *τέχνη* tal como la comprende Heidegger encuentra su sentido en la *ποίησις*, en tanto traer a presencia, y en la actividad desocultante, en tanto saber fundamental. A partir del sentido que adquiere la técnica desde Heidegger Beaufret afirma que

Cuando usamos la palabra técnica, algo del pensamiento griego se cuela en nuestro mundo, pero de modo tal que ese poco de pensamiento griego, que es esclarecedor respecto a la esencia misma de la *técnica*, está completamente obliterado a primera vista... Por tanto, nos es preciso decir que la palabra *técnica* expresa más bien la manera como el mundo mismo se nos aparece, en el sentido en que los griegos lo veían aparecer en la *alétheia*.^[34]

Ahora bien, la técnica en cuanto “hacer ser” abre el sentido del Ser en su comprensión de la realidad. Esto es, la operatividad de la técnica se despliega como aperturidad fundamental mediante la cual es posible habitar el mundo y, con esto, pro-ducir lo hasta entonces no-presente. En otras palabras, notamos que la apertura fundamental del *Dasein* por medio de la cual comparece su comprensión del mundo descansa en el desocultamiento propio de su actividad poética.^[35]

Por lo anterior, la operatividad de la técnica no solo pertenece a la esencia del *Dasein* en cuanto apertura de su habitar, sino, por sobre todo, a modo de un traer a presencia lo aún no presente.^[36] El pro-ducir de la

técnica, por lo tanto, debe comprenderse como saber que produce lo no-presente donándole su ser, por lo que se distancia de una simple fabricación. Ahora, el pro-ducir se ejecuta des-ocultando lo hasta ahora oculto, lo no-producido o, mejor aún, el pro-ducir técnico devela lo velado en la medida en que es comprensión de lo no-presente que viene a presencia. Al respecto Heidegger sostiene:

Todo estriba en que nosotros pensemos el pro-ducir [Her-vor-bringen: traer-ahí-delante] en su completo alcance y, al mismo tiempo, en el sentido de los griegos. Pro-ducir, ποιησις es no solo la hechura artesana, no solo el traer a forma y figura artístico-poético. También la Φύσις, el emerger-desde-sí, es un pro-ducir, es ποιησις. La φύσις incluso es ποιησις en el más elevado sentido. Pues lo pre-sente tiene en sí mismo el brotar en el pro-ducir; por ejemplo, el brotar de las flores en el florecer. Por el contrario, lo pro-ducido artesana y artísticamente, por ejemplo, la copa de plata tiene el brotar en el pro-ducir no en sí mismo, sino en otro, en el artesano y en el artista.^[37]

En la producción adviene la aperturidad comprensiva del *Dasein* y su habitar desocultador, aunque, una vez más, no es una producción al modo del *homo faber* bergsonian. Más fundamental y originario que este, es un pro-ducir que en estricto sentido es *saber* que trae a presencia. De hecho, el concepto heideggeriano de producción (*Herstellen*) es traducción de la τέχνη griega, en el sentido en que señala el movimiento que va desde lo oculto a lo patente [*her*], y a la vez, señala el “traer algo a presencia que antes no estaba presente [*stellen*]. Nuestro término *producción*, en un sentido original, significa precisamente *hacer salir*. Con *Herstellen* o *producción* no se debe pensar en primer lugar en manufacturar o hacer sino más bien en ‘saber’”.^[38]

Notamos en lo apuntado por Xolocotzi que el concepto de producción (*Herstellen*) conlleva el de lo presente, la presencia constante de lo puesto (*stellen*). Es importante destacar este aspecto de la *producción*, dado que, como señala Heidegger, una de las principales características de la técnica moderna es que su modo de desocultamiento se da en el emplazamiento y la exigencia provocante sobre lo dispuesto (*Gestell*)^[39]. En otras palabras, Heidegger advierte que el despliegue de la técnica moderna desborda el traer-a-presencia lo no-presente, deviniendo en un desocultar provocante, es decir, en la explotación de las fuerzas de la naturaleza puestas a dis-posición.

En el desocultamiento provocante inherente a la técnica moderna nos encontramos con que la comprensión de la técnica como fabricación humana es definitivamente superada. Esto gracias a que: i) la técnica moderna des-oculta lo real como aquello dis-puesto y constante, ii) lo dis-puesto y constante deviene en recursos para el habitar del *Dasein*, iii) como consecuencia de lo anterior, el des-ocultar provocante se abre hacia el desarrollo de un horizonte onto-histórico. Sobre estos aspectos leemos en Heidegger:

En lo dis-puesto acontece-apropiadamente el desvelamiento, conforme al cual el trabajo de la técnica moderna desoculta lo real como *constante*. Por eso, no es solo ni un hacer humano, ni mucho menos un simple medio dentro de tal hacer. La determinación únicamente instrumental y antropológica de la técnica llega a ser, en principio, algo caduco [Bergson] y no se la puede completar por medio de una dilucidación religiosa o metafísica, solo intercalada.^[40]

3. El caso de la técnica moderna

Es fundamental advertir los matices presentes en el planteamiento de Heidegger respecto a la técnica como saber poiético y la técnica moderna como desocultar provocante. Como hemos señalado, la técnica moderna o la llamada *Gestell* desborda el pre-sentar de lo no-presente, el “hacer ser” característico de la τέχνη griega. Ahora, la técnica se desarrolla a partir de un pensamiento calculador que habita un mundo de lo dis-puesto, esto es, un mundo donde lo pro-ducido está a disposición de la exigencia del ser-técnico.

Para el caso de la técnica moderna el objeto no adviene como fabricación humana (*homo faber*), ni como saber develado (en el estricto sentido de la ἀλήθεια), sino como lo *constante* que se encuentra disponible a modo de fuente de energía. El mundo, entonces, se vuelve material de explotación, tal como señalaba Bergson, “hablamos de un bosque donde se caza, de un lago donde se pesca”.^[41] En este sentido, el mundo deja de

comprenderse orgánicamente, deviniendo en fuente de energía y recurso disponible para la exigencia del ser-técnico, con esto

El ente en tanto reducido ya no es ni siquiera algo para la representación, sino para la reservación, algo en tanto despena disponible. La reserva del ente no tiene carácter de oposición como en el representar moderno, sino de provocación, de desafío. Se obliga al ente a tomar una determinada figura, a jugar un papel determinado.^[42]

El carácter provocante de la técnica moderna se basa en el pensamiento calculador que, irreflexivo en su actividad, opera reduciendo lo real. Esta reducción es, precisamente, el disponer de lo real en forma de fuentes de energías constantes y siempre puestas al emplazamiento técnico. Lo provocante de la técnica moderna, consecuentemente, conduce no solo a dis-poner de lo real, sino que provoca un abismo entre la dis-posición y la comprensión de lo dis-puesto.

Esto último responde a la particularidad de la ciencia moderna, cuya racionalidad no se plantea la cuestión acerca de la esencia del objeto de interés, es decir, el substrato objetivo que otorga validez a la cosa misma.^[43] Lejos de esto, para Heidegger la ciencia moderna y, por lo tanto, la técnica moderna se limita a operar disponiendo incomprensiblemente el objeto. En la conferencia titulada *Das Ding* (1950) Heidegger caracteriza la operatividad de la técnica y la ciencia moderna como “aniquilamiento de la cosa en cuanto cosa”:

El saber de la ciencia -forzoso en su campo, el de los objetos- ha aniquilado a las cosas en cuanto cosas ya mucho antes de que estallase la bomba atómica, cuya explosión es solamente la más brutal de todas las brutalidades ratificaciones del aniquilamiento, acontecido hace mucho tiempo, de la cosa: el de que la cosa en cuanto cosa se queda en nada. La cosidad [Dingheit] de la cosa queda oculta, olvidada. La esencia de la cosa no llega jamás a aparecer, es decir, no llega a lenguaje. Esto es lo que se quiere decir al hablar de aniquilamiento de la cosa en cuanto cosa.^[44]

La técnica moderna y el pensamiento calculador corren el riesgo de que su operatividad devenga en situaciones de profunda crisis, dado que se basan en la disposición acrítica del entorno natural. El pensar calculador de la técnica moderna esencialmente se distancia de la meditación y, en consecuencia, se distancia también del comprender el sentido de todo cuanto *es*. Heidegger insiste en el riesgo que contiene la forma provocante de la técnica moderna, para quien el mundo aparece como un objeto al que “el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir. La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas”.^[45]

En este específico contexto, Bergson y Heidegger coinciden en que existe un peligro en la operatividad misma de la ciencia y la técnica moderna. El peligro responde a la desmesura de la actividad técnica que, como hemos observado, en tanto se aleja de la comprensión del mundo que habita, lo dispone y explota como fuente de energía estable y constantemente presente.^[46] Precisamente este es el nudo problemático de la *inteligencia* bergsoniana que, una vez fabricado el objeto técnico, se abre hacia necesidades artificiales y, por lo tanto, la fabricación se vuelve un *hacer mecánico* que llega a determinar la relación del humano con el mundo que habita.

Heidegger por su parte, aunque no tematiza la inteligencia como lo hace Bergson, sí lo hará respecto del pensamiento calculador que, es de notar, en su esencia, actividad y límites ambas formas de habitar coinciden. La ciencia y la técnica moderna, para Heidegger, comportan un peligro que consiste en no experimentar la reflexión acerca de la verdad, de la esencia de aquello de lo que dis-pone. Este carácter de la técnica moderna se desenvuelve en el desocultar provocante que, en tanto actividad irreflexiva, llega a dis-poner de todo cuanto existe incluido el propio humano técnico:

En todas las regiones de la existencia el hombre estará cada vez más estrechamente cercado por las fuerzas de los aparatos técnicos y de los autómatas. Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre

bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hacen ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana porque no han sido hechos por el hombre.^[47]

Reflexiones finales

Tanto Bergson como Heidegger advierten del peligro inherente a la constitución de la técnica moderna en su operatividad irreflexiva: la posibilidad abierta de llegar a dis-poner, determinar y exigir al propio ser humano como objeto, recurso o fuente de energía. Por una parte, mediante la inteligencia que fabrica e instrumentaliza los objetos sin comprenderlos. Como insiste Bergson, característica esencial de la ciencia que, analizando y categorizando el mundo, lo fija en esquemas pre-establecidos. Por otra parte, Heidegger afirma que el peligro de la ciencia moderna se erige desde el dominio del pensamiento calculador sobre el pensamiento meditativo. Esto es, el desplazamiento de la pregunta por el sentido que niega la esencia reflexiva del humano.^[48]

Aunque las principales tematizaciones de la técnica planteadas por Heidegger ya han sido ampliamente trabajadas, como la relación entre ontología y técnica, la cuestión de la *Gestell* o el rol de la cercanía y el desalejar implícito en la técnica moderna, encontramos aspectos relevantes que aún requieren una revisión exhaustiva. Esto queda en evidencia cuando exponemos las capas constitutivas de la técnica, su esencia y operatividad en contraste con la conceptualización del *homo faber*.

Como primer aspecto relevante aparece el problema del sentido mismo de la técnica, es decir, el modo en que se constituye la técnica y cómo esta se comprende desde un estatuto ontológico fundante. Con esto notamos un segundo aspecto relevante, y es que la tematización heideggeriana de la técnica desborda la definición de *homo faber*. En otras palabras, sucede que la técnica entendida como un saber y un “hacer ser” determina previamente la constitución ontológica -y onto-histórica- del *homo faber*. Por esta razón la reflexión heideggeriana encuentra una capa de constitución previa a lo propuesto por Bergson, de modo que el *homo faber* ahora es definido como un segundo momento o como resultado de la tecnicidad propia del *Dasein*. A partir de este punto encontramos un tercer aspecto relevante. La técnica como constitutiva del *Dasein* pone de relieve el modo en que este habita y devela el sentido de la realidad. Esto es, no solo como “hace ser”, sino también como se devela el saber implícito en este específico modo de *hacer*, por lo que la tecnicidad abre un horizonte epistémico y, en tanto refiere a la constitución y relación del *Dasein* con el ordenamiento del mundo, también abrirá un horizonte político.

Esto último es quizás el aspecto más inadvertido y problemático de la técnica y la ciencia moderna, como ha leído Marcuse en Heidegger, es el momento en que la tecnología adquiere un estatuto ontológico amplio, cuya operatividad consiste en la dominación del individuo y la clausura de nuevas posibilidades de comprensión de la realidad. Probablemente allí encontremos la relevancia mayor de la tematización de ambos filósofos: descubrir las capas de sentido que permiten la constitución de la técnica, a la vez que indican los riesgos y límites desbordados por su operatividad calculante.

Referencias bibliográficas

- Acevedo, Jorge, *En torno a Heidegger*, Santiago, Editorial Universitaria, 1990.
- Beaufret, Jean, *Al encuentro con Heidegger*, traducción de Juan Luis Delmont, Caracas, Monte Ávila Editores, 1993
- Bergson, Henri, *La evolución creadora*, traducción de Pablo Ires, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2007.
- Bergson, Henri, *El pensamiento y lo moviente*, traducción de Pablo Ires, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2013.
- Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, traducción de Jaime de Salas y José Atencia, Madrid, Editorial Trotta, 2020.
- Bernet, Rudolf, “Bergson on the Driven Force of Consciousness and Life”, en Michael Kelly (ed.), *Bergson and Phenomenology*, Londres, Palgrave Macmillan, 2010.
- Fédier, François, “Después de la técnica”, traducido por Jorge Acevedo, *La lámpara de Diógenes*, n° 26-27, 2013, pp. 9-27.
- Heidegger, Martin, *Platon: Sophistes* (GA 19), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1992.
- Heidegger, Martin, *Serenidad*, traducido por Yves Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducido por Juan José García Norro, Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- Heidegger, Martin, *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, traducido por Sebastián Sfriso, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, traducido por Jorge Eduardo Rivera, Santiago, Editorial Universitaria, 2015.
- Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, en Martin Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, editado y traducido por Francisco Soler y Jorge Acevedo, Santiago, Editorial Universitaria, 2017.
- Heidegger, Martin, “La cosa”, en Martin Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, editado y traducido por Francisco Soler y Jorge Acevedo, Santiago, Editorial Universitaria, 2017.
- Kelly, Michael, *Bergson and Phenomenology*, Basingtoke, Palgrave and Macmillan, 2010.
- Marcuse, Herbert, *Escritos sobre ciencia y tecnología*, traducido por Leandro Sánchez, Madellín, Ennegativo Ediciones, 2020.
- Massey, Heath, *The Origin of Time. Heidegger and Bergson*, Nueva York, SUNY Press, 2015.
- Serres, Michel, “Hombre y tiempo: de la evolución creadora al creador de la evolución”, traducido por Mariana Chu, *Areté*, n° 16, 2004, pp. 333-348.
- Soulez, Philippe, *Bergson politique*, Paris, PUF, 1989.
- Souriau, Étienne, *Le sens artistique des animaux*, Paris, Hachette, 1963.
- Worms, Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000.
- Xolocotzi, Ángel, “Las estancias de habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontológico del pensar meditativo”, en Félix Duque (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen II*, Madrid, Editorial Círculo de Bellas Artes, 2008.
- Zanfi, Caterina, *Bergson, la tecnica, la guerra*, Bologna, Bononia University Press, 2009.

Notas

[1] Kelly, Michael, *Bergson and Phenomenology*, Basingtoke, Palgrave and Macmillan, 2010, p. 7.

[2] Kelly, Michael, *Bergson and Phenomenology*, p. 4.

[3] Worms, Frédéric y Barbaras, Renaud (eds.) (2008): *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, París, PUF.

[4] El nombre original del curso es *Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique. Cours inédit de Bergson au Collège de France, second semestre de l'année 1903-1904*: "Histoire des théories de la mémoire, d'Aristote à Spinoza".

[5] Heidegger, Martin, *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 119.

[6] Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 282.

[7] Véase especialmente el §82 de *Sein und Zeit*.

[8] Massey, Heath, *The Origin of Time. Heidegger and Bergson*, Nueva York, SUNY Press, 2015, p. 143.

[9] La relación entre Heidegger y Bergson que investiga Massey lo conducen a sostener que Bergson no solo habría influido en la crítica heideggeriana sobre el sentido original de la constitución temporal del ser, sino que habría aportado elementos fundamentales para la reconstrucción heideggeriana del tiempo, la temporalidad y los éxtasis temporales: "Si bien no afirmaré que el pensamiento de Heidegger sobre el tiempo fue influenciado únicamente o incluso principalmente por Bergson, espero mostrar que la forma casual y despreocupada en que Heidegger trata a Bergson en *Ser y Tiempo* oculta una influencia profunda, casi subterránea. Aunque Heidegger parece estar más preocupado por distanciarse de Bergson, su estrategia para tratar el tiempo muestra un profundo compromiso con Bergson. Durante un período de algo más de una década antes de *Ser y Tiempo*, Heidegger desarrolla su pensamiento sobre la temporalidad con Bergson como punto de referencia continuo. Desde el principio, Heidegger sigue a Bergson en su forma de pensar el tiempo, apropiándose de varias ideas cruciales de Bergson. En los años anteriores a la publicación de *Ser y Tiempo*, sitúa a Bergson a la altura de Kant y Aristóteles por su intento de transformar nuestra comprensión del tiempo, pero también critica a Bergson por no haber superado el concepto tradicional de tiempo. Sin embargo, al igual que Bergson, Heidegger trata de mostrar que ciertos supuestos sobre el tiempo están en la base de algunos de los problemas más fundamentales y persistentes de la filosofía. De este modo, Heidegger y Bergson se unen no sólo para cuestionar el modo en que los filósofos han pensado tradicionalmente el tiempo, sino también para indicar nuevas direcciones para la filosofía al pensar el tiempo" Massey, Heath, *The Origin of Time*, p. 3.

Asimismo, Bergson, al igual que Husserl, habría mostrado a Heidegger la necesidad de una reconstrucción en torno a la facticidad de la vida: "[Heidegger] considera a Bergson como una de las principales figuras de la filosofía de la vida, un movimiento que siguió con gran interés y criticó repetidamente en sus primeras conferencias y ensayos. En sus esfuerzos por promover la fenomenología y desarrollar una hermenéutica de la 'vida fáctica', le preocupa cualquier tratamiento filosófico de la vida [...] que no derribe los presupuestos tradicionales sobre el tipo de ser designado por la 'vida'. A este respecto, el pensamiento de Bergson también está en compañía del de Scheler y de Husserl, quienes intentan hacer una distinción radical entre la personalidad y la cosidad, pero permanecen dentro de los límites del pensamiento 'antropológico'. Para Heidegger, todos estos pensadores continúan trabajando dentro de las ciencias ónticas de la 'vida', el 'hombre' y la 'conciencia', en lugar de dar el salto a la ontología" Massey, Heath, *The Origin of Time*, p. 143.

[10] Cf. Bergson, Henri, *La evolución creadora*, traducción de Pablo Ires, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2007.

[11] En contraste con el instinto podemos leer en *L'Évolution créatrice* (1907): "El instinto acabado es una facultad de utilizar y aún de construir instrumentos organizados; la inteligencia acabada es la facultad de fabricar y de emplear instrumentos inorganizados" Bergson, Henri, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2007, p. 130.

[12] Bergson, Henri, *La evolución creadora*, p. 129.

[13] *Ibid.*, p. 151.

[14] *Ibid.*, p. 132. Resulta pertinente señalar que existe una cercana relación en la reflexión bergsoniana entre la operatividad técnica y las lógicas de la guerra, su instrumentalización y la fabricación de armas. Al respecto véase *Bergson politique* (1989) de Philippe Soulez y *Bergson, la técnica, la guerra* (2009), especialmente el segundo capítulo titulado "L'industrialismo allá prova della storia: la Guerra e gli anni Venti".

- [15] Como veremos en detalle, para Heidegger “lo decisivo de la *τέχνη* no estriba, de ninguna manera, en el hacer y manipular; tampoco en aplicar medios, sino en el [...] desocultar”. Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, en Martin Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago, Editorial Universitaria, 2017^a, p. 80.
- [16] Bergson, Henri, *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2013, p. 98.
- [17] Zanfi, Caterina, *Bergson, la técnica, la guerra*, Bologna, Bononia University Press, 2009, p. 31.
- [18] Worms, Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p. 34.
- [19] En referencia al planteamiento bergsoniano Serres se ha referido sobre la fabricación técnica y su capacidad de adelantar procesos naturales de evolución: “El *homo faber* condensa en un solo movimiento lo que la naturaleza tarda una paciencia infinita en hacer emerger sin quererlo. Reúne en instantes las posibilidades de duraciones gigantescas”. Serres, Michel, “Hombre y tiempo: de la evolución creadora al creador de la evolución”, traducido por Mariana Chu, *Areté*, 16 (2004), p. 346 [333-348].
- [20] Zanfi, Caterina, *Bergson, la técnica, la guerra*, p. 32.
- [21] Sobre este punto, Étienne Souriau, filósofo crítico de Bergson, dedicó importantes esfuerzos para mostrar una tecnicidad esencial en la constitución orgánica de los animales. Souriau sostiene que la forma en que los animales habitan el mundo se da mediante una técnica propiamente estética, que define comportamientos, habilidades y patrones animales. Sobre este punto véase especialmente su obra *Le sens artistique des animaux* (1963).
- [22] Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2020, p. 238.
- [23] Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, p. 253.
- [24] Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, pp. 256-257.
- [25] En *Bergson, la técnica, la guerra* (2009) Caterina Zanfi ha insistido en este aspecto, donde la técnica es para Bergson fabricación humana, inteligencia y abismo comprensivo: “es la presencia de herramientas fabricadas lo que nos hace darnos cuenta inequívocamente de que estamos en presencia de la inteligencia humana [...] En efecto, Bergson considera que la inteligencia no es una facultad reflexiva destinada al conocimiento, sino ante todo una facultad dedicada a la fabricación”. Zanfi, Caterina, *Bergson, la técnica, la guerra*, p. 29.
- [26] Bernet, Rudolf, “Bergson on the Driven Force of Consciousness and Life”, en Michael Kelly (ed.), *Bergson and Phenomenology*, Londres, Palgrave Macmillan, 2010, p. 52.
- [27] Beaufret, Jean, *Al encuentro con Heidegger*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1993, pp. 47-48.
- [28] Beaufret, Jean, *Al encuentro con Heidegger*, p. 48.
- [29] En *Die Frage nach der Technik* (1953) Heidegger anuncia su distanciamiento respecto del planteamiento antropológico de la técnica donde, aunque sin nombrarlo, se incluiría el *homo faber* bergsoniano: “La concepción corriente de la técnica, según la cual la técnica es un medio y un hacer del hombre, puede, por eso, llamarse la determinación instrumental y antropológica de la técnica”. Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, p. 75. Sobre la crítica heideggeriana a la visión antropológica e instrumental de la técnica véase de Jorge Acevedo *En torno a Heidegger* (1990), especialmente la Segunda Parte “La época de la técnica moderna”. En el curso de 1924-25, *Platon; Sophistes* (GA 19), Heidegger aún en la dimensión del *Dasein* se refiere a la *téchne* como un “saber-como” o un saber orientarse (*Sich-Auskennen*). Véase especialmente el §16 y §17.
- [30] Massey, Heath, *The Origin of Time*, p. 143.
- [31] Fédier, François, “Después de la técnica”, *La lámpara de Diógenes*, 26-27 (2013), p. 16-17 [9-27].
- [32] Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, p. 79.
- [33] *Ibid.*, p. 79.
- [34] Beaufret, Jean, *Al encuentro con Heidegger*, p. 50.
- [35] Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Santiago, Editorial Universitaria, 2015, p. 114.
- [36] Si bien en Heidegger la cuestión de la técnica aparece como apertura fundamental del *Dasein*, en su desarrollo filosófico adviene como *Ereignis*, es decir, como horizonte onto-histórico. Aún este desarrollo guarda proporcionalidad con el contraste que nos interesa mostrar respecto del planteamiento bergsoniano, en tanto el desarrollo heideggeriano va distanciándose de toda figura antropológica.
- [37] Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, p. 79.

- [38] Xolocotzi, Ángel, “Las estancias de habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontológico del pensar meditativo”, en Félix Duque (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen II*, Madrid, Editorial Círculo de Bellas Artes, 2008, p. 119.
- [39] Es pertinente señalar que respecto a nuestra relación develadora con lo dis-puesto, podemos encontrar ya en *Sein und Zeit* (1927) algunas pistas sobre el modo de ser de aquello dis-puesto, en ese contexto, en el registro de lo “a la mano”: “El modo de ser del útil en que éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el *estar a la mano* [*Zuhandenheit*]. Solo porque el útil tiene *este* ‘ser-en-sí’ y no se limita a encontrarse ahí delante, es disponible y ‘manejable’, en el más amplio sentido. El puro *mirar-hacia* tal o cual ‘aspecto’ de las cosas, por agudo que sea, no es capaz de descubrir lo a la mano. A la mirada puramente ‘teórica’ hacia las cosas le falta la comprensión del estar a la mano”. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 99.
- [40] Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, p. 85.
- [41] Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, p. 238.
- [42] Xolocotzi, Ángel, “Las estancias de habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontológico del pensar meditativo”, p. 123.
- [43] La ciencia moderna es un hacer no-reflexivo, por lo que “la ciencia es en sí misma una praxis, una tarea a llevar a cabo”. Heidegger, Martin, *Platon: Sophistes* (GA 19), Frankfurt, Vittorio Klostermann, p. 26.
- [44] Heidegger, Martin, “La cosa”, en Martin Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago, Editorial Universitaria, 2017b, p. 142.
- [45] Heidegger, Martin, *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 5.
- [46] Teniendo como base teórica la reflexión heideggeriana de la técnica, Marcuse se ha referido a este punto problemático de la operatividad técnica, donde la incompreensión y desmesura de la técnica moderna llega a disponer incluso del propio *Dasein*. En “From Ontology to Technology” (1960) Marcuse afirma que la tecnología, posicionada como catalizador de todo ser y fundamentada por el dispositivo científico, se constituye como exclusivo escenario de desarrollo social. La transformación de la ontología en tecnología comporta el riesgo que Marcuse se encarga de exponer y denunciar: la constitución de un medio universal para la dominación. Marcuse revisa esta tesis sosteniendo que “si la creación del mundo técnico no abolió la dominación del hombre sobre el hombre, se debió a que un desarrollo particular de la tecnicidad [...] continúa haciendo de la vida simplemente un medio de vida. Hasta el presente, el progreso técnico sigue siendo el progreso de un trabajo enajenado, de una productividad represiva”. Marcuse, Herbert, *Escritos sobre ciencia y tecnología*, traducido por Leandro Sánchez, Madellín, Ennegativo Ediciones, 2020, p. 75.
- [47] Heidegger, Martin, *Serenidad*, p. 5.
- [48] Heidegger, Martin, *Serenidad*, p. 8.

Información adicional

Financiamiento: La presente investigación se realizó bajo el financiamiento de Beca Magíster para Profesionales de la Educación del concurso regular ANID 2022, folio: 50220054.



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28878483036>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Sergio González Araneda

(Des)encuentros entre Bergson y Heidegger: esencia y
operatividad de la técnica

*(Dis)encounters between Bergson and Heidegger: essence and
operability of technique*

Tópicos

núm. 46, e0096, 2024

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

revistatopicos@unl.edu.ar

ISSN: 1666-485X

ISSN-E: 1668-723X

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2024.46.e0096>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional.**