

//LAS TIC: UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA//

LLUÍS NACENTA
UNIVERSITAT POMPEU FABRA

Las TIC: una reflexión filosófica
Carmen Pardo Salgado
Laertes, Barcelona, 2009
199 p.

En tanto que desarrollo extremo de la técnica moderna, las TIC (Tecnologías de la Información y la Comunicación) nos obligan a llevar al límite las reflexiones más penetrantes que a lo largo del siglo pasado se articularon en torno a dicha técnica. Carmen Pardo asume esa labor en *Las TIC: una reflexión filosófica*, y la lleva a cabo no como mera actualización, como mera discusión de qué aspectos de los escritos sobre la técnica de Heidegger o de la Escuela de Frankfurt mantienen hoy su vigencia y cuáles han quedado obsoletos, sino como sometimiento de sus argumentaciones a una tensión equiparable a la que la implantación generalizada de las TIC ejerce sobre la realidad de la técnica, con la intención de indagar hasta qué punto el sentido de esas argumentaciones se ha visto alterado, y a qué nuevas reflexiones dan pie. Pese a que Pardo toma en consideración distintos modos de pensar la técnica, la concepción que predomina a lo largo del texto, y la que determina en buena medida el método de su argumentación, es la propuesta por Gilbert Simondon en su obra *El modo de existencia de los objetos técnicos*¹ (1958). Tal concepción consiste fundamentalmente en la superación del hilemorfismo aristotélico —que, como afirma Deleuze, condiciona fuertemente el modo en que el pensamiento occidental ha considerado la técnica²—, en dejar atrás esencias como la materia y la forma para atender a la realidad humana que reside en el objeto técnico, a

¹ Simondon, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

² “Como expone Gilles Deleuze, el pensamiento occidental cuenta con una larga tradición que consiste en pensar la técnica en términos de materia-forma. La operación técnica es, para esta tradición, una operación de información, es decir la manera en la que una forma pasa a in-formar una materia.” Pardo, Carmen. *Las TIC: una reflexión filosófica*. Barcelona: Laertes, 2009, p. 92.

“lo que significa inventarlo, pensarlo, realizarlo y ser asumido por el hombre”³. Ello implica abandonar la concepción de la técnica como herramienta *neutra*, “terminar con la dualidad que hace de la cultura el mundo del sentido y de los valores y de la técnica el ámbito de la mera utilidad”⁴ y dejar de situar a la técnica o bien por debajo del hombre – como tienden a hacer los *humanistas*– o bien por encima suyo –como tiende a hacer la razón científica– para establecer entre ambos una relación de igualdad. La técnica resulta de la sociedad humana, y sólo desde la atención al papel que cumple en esa sociedad, es decir, sólo desde una concepción política, podrá ser comprendida cabalmente.

Veamos qué clase de alteraciones de sentido y de incitaciones a una nueva reflexión resultan de llevar al límite las argumentaciones de los pensadores del siglo pasado. Pardo discute algunos más (Marcuse, McLuhan, Lyotard), pero me limitaré aquí al caso de Martin Heidegger y de Walter Benjamin. Heidegger, en *La pregunta por la técnica*⁵ (1953), afirma que la técnica moderna consiste en una *provocación* de la Naturaleza:

Frente a la *poiesis* que implicaba la técnica antigua, la técnica moderna se presenta [para Heidegger] como un desafío (*Herausforderung*) a la Naturaleza, una provocación. (...) Esta técnica aparece cuando la razón se convierte en razón eficiente, razón calculadora que olvida la Naturaleza en tanto *physis* y la convierte en un gran depósito de energía.⁶

Tal provocación de la Naturaleza produce al hombre la ilusión de que es él quien domina. Y sin embargo, “él también está sometido a los imperativos de la técnica y por lo tanto a la provocación”⁷. Su sometimiento se apoya en la opacidad de la técnica: “todo funciona pero los usuarios desconocen el por qué de ese funcionamiento; no se sabe nada respecto al modo en que operan los objetos”⁸. De este modo, también el hombre se convierte en un depósito de energía, cuya fuerza de trabajo es cuantificada y sometida a la lógica de la *productividad*.

En 1969 el sociólogo Peter F. Drucker habla de la transición hacia la llamada *sociedad del conocimiento*, en la que la fuerza de trabajo del hombre ya no puede entenderse exclusivamente como acción destinada a la producción material, sino que incluye también su pensamiento: “se trataba básicamente de no exigir que los trabajadores dejaran su inteligencia en casa y fueran meras correas de transmisión del trabajo a realizar”⁹. El conocimiento se convierte entonces en el nuevo recurso a optimizar: “la relación de provocación que Heidegger denunciaba respecto a la Naturaleza se extiende a la noción de conocimiento”¹⁰. Pero considerar el conocimiento como recurso, como capital, es cuanto menos problemático¹¹, y hace que la noción de provocación de

³ *Ibid.*, p. 93.

⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁵ Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serval, 1994.

⁶ Pardo, Carmen. *op. cit.*, p. 27.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 131.

¹⁰ *Ibid.*, p. 138.

¹¹ Tal como expone André Gorz: “La noción de capital conocimiento aporta una solución verbal a una cuestión no resuelta: ¿cómo el conocimiento puede funcionar como el capital si no tiene las características esenciales del capital? Su valor no se puede decidir, puramente convencional, ficticio, especulativo o simbólico. No mide un coste de trabajo necesario en su acumulación, ni la importancia de una

Heidegger vea alterado substancialmente su sentido. El trabajador del conocimiento ya no es una mera correa de transmisión en un engranaje técnico cuyo funcionamiento ignora; es un experto en ese engranaje técnico, a cuya concepción puede incluso haber contribuido y en cuyo desarrollo futuro se siente implicado. Conoce todos los detalles de su funcionamiento e incluso la lógica de su existencia: el aumento constante de la productividad. Tan sólo un factor escapa a la aparente omnisciencia del trabajador del conocimiento: las razones por las que debiera buscarse ese aumento de la productividad. Si Heidegger podía afirmar que la técnica moderna era opaca, nosotros debemos objetar que, para el trabajador del conocimiento, la técnica es totalmente transparente, y que esa opacidad se ha trasladado de la propia técnica a las razones que la han llevado a la existencia y que exigen su constante desarrollo. Si la provocación de la técnica afectaba, para Heidegger, a la actividad del trabajador, ahora afecta además a su mente: a su inteligencia, a su interés, a su creatividad. Paradójicamente, que el trabajador del conocimiento se haya convertido en un experto en la técnica de la que participa hace que la provocación de dicha técnica se haya extendido *a su interior* y que, en consecuencia, le resulte mucho más difícil tomar conciencia de su estado de sometimiento. Forzado hasta este extremo, el sentido de las argumentaciones de Heidegger empieza a mutar: nos hallamos a las puertas de un nuevo ámbito de reflexión.

En el caso de Walter Benjamin, la argumentación que Carmen Pardo lleva al límite es la que parte de la disyuntiva, planteada en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*¹² (1936), entre estos dos enunciados: “la técnica puede ser utilizada por el fascismo” y “la técnica constituye un instrumento de adaptación a las nuevas situaciones sociales”¹³. Lo que determina que la técnica progrese por uno u otro de estos dos caminos es su capacidad para provocar lo que Benjamin llama el *shock* (el choque):

En el caso del fascismo se trataría para Benjamin de la fascinación, de una aceptación ciega. En cambio, la técnica como adaptación a las nuevas situaciones sociales se anclaría en una experiencia de choque que permitiría una reacción crítica.¹⁴

Es el choque producido por la obra de arte mecanizada, por el cine principalmente, lo que hace que la modalidad de percepción distraída —la que Benjamin atribuye a las masas, en contraposición con la modalidad de percepción contemplativa, que “consiste en el recogimiento y se corresponde con la época que el filósofo denomina

implantación. No se puede convertir en capital dinero. El capital conocimiento no circula —si circulara alguna vez— como el capital tradicional y no pasa por el ciclo de metamorfosis que culminan en su crecimiento.” *Ibid.*, p. 143.

¹² Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca, 2003.

¹³ Pardo, Carmen. *op. cit.*, p. 12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 13. No está de más reproducir aquí la siguiente nota: “Es preciso aclarar que el término fascismo se encuentra en descrédito en las sociedades democráticas cuando se trata de analizarse a sí mismas y que, fundamentalmente, es utilizado para caracterizar otras sociedades no democráticas. Pero estas sociedades democráticas son también sociedades de control y, en este sentido, se puede observar que se aplica el término totalitarismo para referirse a algunos aspectos del funcionamiento de esta sociedad. A pesar de ello, preferimos utilizar el término fascismo tal y como Benjamin lo usaba porque remite directamente al carácter de fascinación que el Estado —actualmente los medios de comunicación—, a través de la técnica, puede provocar en los ciudadanos.” *Ibid.*, p. 159.

burguesa”¹⁵– no sea meramente pasiva, “lo que daría al público la posibilidad de tomar conciencia de su propia vida y de los choques que sufre en la vida cotidiana”¹⁶. Si en 1936 Benjamin podía escribir que en el interior de un cine el público se veía sacudido por una serie de choques –debidos principalmente a la rapidez con que las imágenes podían sucederse y a la brusquedad con que podían irrumpir en la pantalla– treinta años más tarde Marshall McLuhan advertiría de la pasividad del público alfabetizado delante tanto de los libros como de las películas. Y “si la actitud es pasiva, significa que la experiencia de choque a la que se refería Benjamin ya no se da”¹⁷. Para McLuhan, el medio privilegiado para producir una actitud *participativa* en la audiencia ya no es el cine sino la televisión. Ello se debe a que la película, como el libro, es un producto altamente definido, que requiere por lo tanto un grado de participación menor por parte del espectador, mientras que el programa televisivo tiene una margen mayor de indefinición, por lo que exige una recepción más activa. Pero debemos preguntarnos si esa recepción más activa que McLuhan atribuye al espectador televisivo lleva asociada la toma de conciencia que Benjamin atribuye al público de la sala de proyecciones. Derrick De Kerckhove, alumno de McLuhan, afirma en *La piel de la cultura*¹⁸ (1995):

La televisión se comunica sobre todo con el cuerpo, no con la mente. Si la pantalla de vídeo produce un impacto tan directo sobre mi sistema nervioso y sobre mis emociones, y tan escaso efecto sobre mi mente, la mayor parte del procesamiento de información estaba de hecho representado por la pantalla.¹⁹

Si la televisión –que a finales del siglo XX era el medio predominante entre las TIC– no alcanza a producir un efecto sobre la mente, no puede en modo alguno provocar la sacudida de la conciencia que para Benjamin suponía el choque. Y si la técnica, una vez se ha desarrollado hasta convertirse en las TIC, ha perdido la capacidad de provocar un choque, entonces la dos vías de desarrollo alternativas que Benjamin prefiguraba terminan convergiendo: la percepción en la distracción carece del factor que la distinguía de la pura fascinación pasiva, de la asimilación de unos contenidos que no son procesados por el sujeto, sino aceptados de forma espontánea –es decir, de forma inmediata, sin el lapso de tiempo que el desconcierto producido por el choque brindaba para la reflexión y la toma de conciencia. Se cumple así lo que Benjamin no pudo haber previsto:

que la tecnología obre la adaptación a nuevas situaciones sociales y que éstas sean, justamente, las que responden cada vez más a un sistema que controla todos los aspectos de la vida; un sistema que ha mudado su nombre y sus modos.²⁰

Como en el caso de Heidegger, también las argumentaciones de Benjamin se han visto, en el texto de Pardo, llevadas al límite, sometidas a una tensión equiparable, dije al principio, a la que la aparición de las TIC ha ejercido sobre la realidad de la técnica.

¹⁵ *Ibid.*, p. 160.

¹⁶ *Ibid.*, p. 163.

¹⁷ *Ibid.*, p. 174.

¹⁸ De Kerckhove, Derrick. *La piel de la cultura. Investigando la nueva realidad electrónica*. Santa Perpètua de Mogoda: Gedisa, 1999.

¹⁹ Pardo, Carmen. *op. cit.*, p. 176.

²⁰ *Ibid.*, p. 12.

Todas las cuestiones que se discuten en el libro son puestas en relación con los problemas específicos que plantea la incorporación de las TIC al *sistema* educativo, y se apoyan en detallada documentación sociológica y política. Resulta de todo ello un examen implacable y penetrante de la realidad de las TIC, y por lo tanto del mundo en que vivimos –puesto que el discurso filosófico de Pardo sitúa la tecnología en el centro de los demás aspectos de la cultura y la civilización–, llevado a cabo no con la voluntad de zanjar las cuestiones, sino de reabrir las precisamente en la medida en que han sido cerradas en falso, y de hacerlo por el lado en que se muestran más enquistadas, o sea por donde más duele.

