

La imposibilidad de pensar adecuadamente el objeto técnico, tal y como lo concibe Simondon, como dominante de, o como subordinado a los seres humanos, desde una formulación de relación de dominación, como la sugerida por Hegel en La verdad de la certeza de sí mismo, capítulo IV de la Fenomenología del espíritu

Katheryn Andrea Picón Angarita

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofa

Director

Jorge Francisco Maldonado Serrano

Doctor en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Programa de Filosofía

Bucaramanga

2023

Tabla de Contenido

Introducción	5
1. La alegoría del señor y el siervo: Formulación y superación de la relación vertical que sostiene la autoconciencia escindida con sus posibles objetos	11
2. La formación cultural: El saber técnico que surge del perfeccionamiento del trabajo transformativo	21
3. Génesis y evolución de los objetos técnicos: Los criterios específicos propios del pensamiento técnico	24
4. Conclusiones	28
Referencias Bibliográficas	33

Resumen

Título: La imposibilidad de pensar adecuadamente el objeto técnico, tal y como lo concibe Simondon, como dominante de, o como subordinado a los seres humanos, desde una formulación de relación de dominación, como la sugerida por Hegel en *La verdad de la certeza de sí mismo*, capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*.

Autor: Katheryn Andrea Picón Angarita**

Palabras Clave: Objeto técnico, Saber técnico, Pensamiento técnico, Tecnofobia, Relación de dominación y subordinación.

Descripción:

En el presente artículo discutimos la legitimidad conceptual de pensar la relación de los seres humanos con las máquinas en los términos de subordinación y dominación propios de una aproximación jerárquica o vertical. Con el ánimo de determinar la imposibilidad del pensamiento vertical para explicar adecuadamente la relación de la humanidad con la técnica, utilizaremos la formulación de la relación de dominación que establece la conciencia con sus posibles objetos en la *Fenomenología del espíritu*. Mostraremos que el desequilibrio en la cultura que se sigue de la incompreensión de la realidad técnica, denunciado por Simondon en *El modo de existencia de los objetos técnicos*, responde a las limitaciones del pensamiento vertical que Hegel señala. Con este propósito, evidenciaremos que la incompreensión de la técnica en la cultura pasa por la escisión y la verticalidad del mismo modo que la autoconciencia que establece relaciones de dominación y subordinación en la *Fenomenología*. Concluimos que la posibilidad de pensar adecuadamente el objeto técnico como dominante de, o como subordinado a los seres humanos debe desestimarse. Conformemente, los esfuerzos teóricos en torno a la técnica deben dirigirse al establecimiento y perfeccionamiento de un saber técnico que reconozca la unidad entre la cultura y la técnica y permita la recuperación del equilibrio entre la técnica y las otras especies de pensamiento humano.

* Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Programa académico: Filosofía.
Director: Jorge Francisco Maldonado Serrano. Doctor en Filosofía.

Abstract

Title: The impossibility of adequately thinking about the technical object, as conceived by Simondon, like a dominant, or subordinate of human beings, in compliance with a formulation of the relation of domination, as the one suggested by Hegel in *The Truth of Self-Certainty*, chapter IV of *The Phenomenology of Spirit*.

Author: Katheryn Andrea Picón Angarita**

Keywords: Technical object, Technical knowledge, Technical thinking, Technophobia, Relations of domination and subordination.

Description:

In the following article, we discuss the conceptual legitimacy of thinking about the relationship between human beings and machines in terms of subordination and domination in compliance with a hierarchical or vertical thinking standpoint. With the intent of determining the impossibility of vertical thinking for adequately explaining the relation between humanity and technics, we shall use the formulation of the domination relationship that consciousness establishes with its possible objects in *The Phenomenology of Spirit*. We shall demonstrate that the imbalance in the culture that stems from the incomprehension of technical reality, denounced by Simondon in *The Mode of Existence of Technical Objects*, responds to the limitations of vertical thinking that Hegel points out. For this purpose, we shall evidence that the incomprehension of technics in culture passes through division and verticality in the same fashion as the self-consciousness that establishes relations of domination and subordination in the *Phenomenology*. We conclude that the possibility of thinking about the technical object as a dominant, or subordinate of human beings must be rejected. Accordingly, theoretical efforts surrounding technics must be focused towards the establishment and improvement of certain technical knowledge that recognizes the unity between culture and technics, and allows the recovery of a balance between technics and the other species of human thinking.

* Undergraduate final project.

** Faculty of Humanities. School of Philosophy. Academic program: Philosophy. Director: Jorge Francisco Maldonado Serrano. PhD in Philosophy.

Introducción

En la *Fenomenología del espíritu* (2017), publicada en 1807, G. W. F. Hegel traza el proceso formativo de una conciencia que llega a comprender lo absoluto. La conciencia se desarrolla a lo largo de la obra y puede definirse como el sujeto capaz de mantener una relación intencional con un objeto, es decir, un ser al que le es posible referirse a una cosa o tener una reflexión sobre algo. La obra describe el proceso por el cual la conciencia se desarrolla hasta cumplir con una exigencia teórica de completitud y de unidad entre el sujeto y el objeto de una relación intencional, esto significa que se llegue a la comprensión de lo absoluto.

El desarrollo de la conciencia sucede progresivamente durante la *Fenomenología*, cada paso o estadio recibe el nombre de figura. Las figuras pasan de una a la otra mediante el proceso de *Aufhebung* o, como es traducido por Wenceslao Roces y Gustavo Leyva, *superación*, que significa en alemán “negar” y “conservar” (Hegel et al, 2017, p. 25). Hegel propone aquí una palabra llamativa, pues significa conservar algo, pero también significa negarlo, esto es, su antónimo, lo que quiere decir que la superación de la que se habla se da de dos modos simultáneos: la conciencia pasa, primero, por un proceso que le lleva a desechar la figura anterior y, segundo, por un proceso que le lleva a conservarla de manera distinta en la figura actual. La causa por la que la conciencia realiza el proceso de *Aufhebung* es diferente para cada figura, pero siempre pasa por un fallo a la hora de comprender lo absoluto y convierte cada paso en solo una parte constitutiva de la figura siguiente.

En el capítulo IV de la *Fenomenología*, titulado *La verdad de la certeza de sí mismo*, Hegel introduce la figura de la autoconciencia y la ubica en una relación vertical con la conciencia, figura *superada*. Aquí Hegel estudia una relación desigual y jerárquica entre el sujeto y el objeto; la conciencia sería objeto de la autoconciencia. Pero el estudio demuestra que esta verticalidad no es suficiente para satisfacer la pretensión de unidad que Hegel tiene

en la obra. Las relaciones de dominación y de subordinación que establece la conciencia no satisfacen dicha exigencia teórica, sino que configuran una forma de pensamiento más simple frente a las siguientes más sofisticadas. Sin embargo, esta manera de intencionalidad vertical de la autoconciencia de relacionarse con lo que tiene delante o su objeto, de reflexionar sobre este y de comportarse como si fuese su ama, para Hegel, se supera. Con dos siglos de antelación, Hegel señala la verticalidad como una forma de pensamiento de la que se debe transitar. Sin embargo, esta forma de pensamiento se encuentra vigente y en la base conceptual de situaciones frecuentes y normales en los seres humanos en la actualidad. No se supera, precisamente, porque no se ha pasado por el proceso adecuado ni se ha tenido las experiencias adecuadas.

El modo de pensamiento vertical, que entiende el mundo en términos de dominación y de subordinación, no solo fracasa en una exigencia epistémica del sistema hegeliano; también ha llevado a los seres humanos a asumir actitudes y tomar acciones deplorables desde una perspectiva práctica. Nos referimos, por supuesto, a los discursos basados en narrativas de división y desequilibrio entre bandos y a sus consecuencias. El supremacismo racial, el sexismo, la hostilidad direccionada a grupos poblacionales, entre otros, son manifestaciones del pensamiento vertical, de una manera de relacionarse con el mundo en términos de dominación y subordinación. La mayoría de las expresiones del pensamiento vertical han sido exhaustivamente criticadas y se consideran inaceptables al punto de que su legitimidad no merece una discusión seria.

Sin embargo, hay posturas de esta índole que no han sido criticadas en la misma medida y, por lo tanto, encuentran aún espacio en la literatura académica contemporánea. La tendencia a pensar verticalmente se puede volver a exacerbar cuando surge un objeto extraño y misterioso. En una época en la cual la tecnología se desarrolla vertiginosamente al tiempo

que se hace cotidiana, queremos llamar la atención sobre una expresión del pensamiento vertical no tanto menos peligrosa que las demás: La tecnofobia.

Señalada por el filósofo francés Gilbert Simondon en *El modo de existencia de los objetos técnicos* (2008), la tecnofobia es la pretensión de entender las máquinas como artefactos que “presentan solamente una utilidad” y, al mismo tiempo, representan “un peligro permanente de agresión, de insurrección” (2008, p. 32). El francés dedica la mencionada obra a mostrar la necesidad de desnaturalizar la tecnofobia y de establecer un equilibrio entre el ser humano y la máquina. Sostiene que “la oposición que se ha erigido entre la cultura y la técnica, entre el hombre y la máquina, es falsa y sin fundamentos; solo recubre ignorancia o resentimiento” (2008, p. 31). Para deshacer esta oposición infundamentada, Simondon, en primer lugar, mediante un recorrido por la génesis y evolución de diferentes invenciones técnicas, muestra que el desarrollo tecnológico responde a motivaciones y criterios que permiten evidenciar una forma de pensamiento específicamente técnica; en segundo lugar, señala que la omisión teórica del pensamiento técnico entre las diferentes especies del pensamiento humano ha producido un desequilibrio en la cultura (2008, p. 32). Aboga, entonces, por recuperar un sistema donde la tecnicidad esté en continuidad con las otras especies de pensamiento (2008, p. 177).

Conforme con Simondon, vemos que en un mundo saturado por máquinas, los seres humanos se encuentran frecuentemente sin categorías apropiadas para comprenderlas. Los artefactos tecnológicos se desarrollan con la misma vertiginosidad con que se hacen cotidianos, pero la manera precisa de comprenderlos no parece esclarecerse ni socializarse a ese ritmo. Las máquinas y la relación que sostienen los seres humanos con ellas son un evento que trata de comprenderse con términos inadecuados y la congruencia con estos términos lleva a teorizaciones que no dan cuenta del potencial teórico y práctico del aspecto técnico de la humanidad. Por ello, consideramos importante establecer la manera más

adecuada de comprender la relación de los seres humanos con las máquinas. Dicha tarea pasa por confutar las aproximaciones que se muestran como inapropiadas. Entre ellas, Simondon critica fuertemente la preponderante tendencia a pensar la máquina en términos de dominación y de subordinación, es decir, la tecnofobia. Seguiremos la descripción de la incompreensión de la realidad técnica que se sigue de la tecnofobia presentada por Simondon en *El modo de existencia de los objetos técnicos* para evidenciar su coincidencia con las características y las limitaciones del pensamiento vertical que Hegel señala en la formulación de la relación de dominación y subordinación que establece la conciencia en la *Fenomenología*.

Con este propósito, utilizaremos la formulación de la relación de dominación presentada en la *Fenomenología*, puesto que la verticalidad puede entenderse en esta obra como uno entre varios modos de pensamiento que se ven contrastados y confrontados en busca del más adecuado para que la conciencia llegue a la comprensión de sus posibles objetos. Respecto a esta aproximación a la *Fenomenología*, John McDowell, filósofo contemporáneo de la mente y el lenguaje, señala: “Hegel's Phenomenology traces an education of consciousness”¹ (2009, p. 147). Esta aseveración es previa a su presentación de *La verdad de la certeza de sí mismo* como una rectificación y continuación de la teoría de la apercepción propuesta por Kant (McDowell, 2009), pero encuentra amplio sustento dentro de la literatura contemporánea. Terry Pinkard, traductor de la *Fenomenología* al inglés, aclara ya que Hegel se refería continuamente a la obra con el término *Wissenschaft*, que en el alemán moderno significaba “something like the systematic, rigorous pursuit of knowledge”² (Hegel et al, 2018, p. 21); a través de un seguimiento del contexto del filósofo moderno, Pinkard recupera cómo la palabra utilizada por Hegel se refiere a un proceso de formación propedéutico propio de las consideraciones de la filosofía de su época para el posterior

¹ [La Fenomenología de Hegel rastrea una educación de la conciencia]

² [algo como una persecución sistemática y rigurosa del conocimiento]

establecimiento de la ciencia en el sentido en que la entendemos en la contemporaneidad (Hegel et al, 2018, pp. 20-24). También de cara a las motivaciones ilustradas de la modernidad, el teórico Robert Pippin propone que la *Fenomenología* puede entenderse como un procedimiento mediante el cual “posibles modelos de experiencia” son contrastados. Así, sostiene:

This new procedure [the phenomenology] (...) involved imagining possible models of experience (models of its basic structure), primarily experience of objects and of other subjects, restricted to one or some set of competencies, or in some specific relation, and then demonstrating by a series of essentially *reductio ad absurdum* arguments that such an imagined experience, when imagined from the point of view of the experiencer, really could not be a possible or coherent experience, thus requiring some determinate addition or alteration to repair the imagined picture, and so a new possibility to be entertained.³ (2011, p. 10)

Estudiaremos entonces los pasajes correspondientes a la alegoría del señor y el siervo en la *Fenomenología* como el punto de la obra en que Hegel señala que la verticalidad propia de las relaciones de dominación y de subordinación no es una forma de pensamiento adecuada para mejorar la comprensión de la conciencia con sus posibles objetos. Con el mismo ánimo, planteamos que es también inadecuada como manera de pensar y relacionarnos como seres humanos con el mundo y, específicamente, con las máquinas. Por ello, examinaremos la caracterización de la tecnofobia y el desequilibrio cultural, ofrecida por Simondon, como una manifestación del pensamiento vertical, estudiado por Hegel, específicamente orientado hacia las máquinas.

³ [Este nuevo procedimiento [la fenomenología] (...) involucraba imaginar posibles modelos de experiencia (modelos de su estructura básica), principalmente experiencia de objetos y otros sujetos, restringida por una o por un conjunto de competencias, o dentro de una relación específica, y luego demostrar mediante una serie de argumentos esencialmente por *reductio ad absurdum* que la experiencia imaginada, cuando se imagina desde el punto de vista de quien la experimenta, realmente no puede ser una experiencia posible o coherente, por ende requiere una adición o alteración determinada para reparar el panorama imaginado y, de este modo, pasar a considerar una nueva posibilidad.]

En este sentido, nuestra investigación tiene el fin inherente de secundar una denuncia a la tecnofobia, pero principalmente el de explicar por qué hay un error teórico en toda aproximación a la comprensión de la técnica que se postula en los términos propios de una relación jerárquica o vertical. El uso de esta terminología y modo de pensamiento orientado hacia las máquinas ya ha sido expuesto como un error práctico debido a consideraciones morales y técnicas como las presentadas por Simondon (2008). Con miras a desestimar también su legitimidad conceptual, mostraremos que pensar el objeto técnico como dominante de, o subordinado a los seres humanos es inadecuado conforme a las limitaciones teóricas del pensamiento vertical. Para ello, seguiremos el siguiente orden expositivo:

En el primer capítulo, reconstruiremos y examinaremos la exposición que presenta Hegel en la *Fenomenología* sobre la conciencia que intenta relacionarse en términos de dominación y de subordinación con sus posibles objetos. Seguiremos la formulación hegeliana de relación de dominación para mostrar las condiciones de escisión y verticalidad que dan cabida al pensamiento jerárquico, así como las limitaciones teóricas que hacen pertinente la *superación* de dicha relación.

En el segundo capítulo, revisaremos las nociones de trabajo transformativo y formación cultural, que Hegel describe como resultado de una actitud apropiada para que la autoconciencia transicione del pensamiento vertical a una manera más adecuada de establecer relaciones con los posibles objetos. Argumentamos que estas nociones dan cuenta de una reflexión sobre el aspecto técnico de la conciencia en la *Fenomenología*. Asimismo, ofrecemos una revisión de los precedentes de una lectura que incluya la reflexión sobre la técnica en la obra de Hegel y rastreamos una consideración del saber técnico en *La verdad de la certeza de sí mismo* como un momento que se conserva más allá de la relación vertical y el trabajo servil.

En el tercer capítulo, reconstruiremos el recorrido por la génesis y evolución de los objetos técnicos, propuesto por Gilbert Simondon en *El modo de existencia de los objetos técnicos* (2008), para mostrar que la técnica no puede entenderse adecuadamente en los términos de dominación y subordinación propios del pensamiento vertical, pues el desarrollo tecnológico responde a criterios de perfeccionamiento que dan cuenta de un pensamiento específicamente técnico que ha sido ignorado y debe recuperar su continuidad con las otras especies de pensamiento.

Finalmente, como conclusión, ofreceremos una integración de las nociones y los estudios examinados para mostrar que el pensamiento vertical orientado hacia la técnica falla en el intento de dar cuenta de la relación que sostienen los seres humanos con las máquinas. Desestimamos la legitimidad conceptual de las aproximaciones de este talante al hallarse teóricamente erradas e instamos a un marco de comprensión que exceda las limitaciones del pensamiento vertical para dar cuenta de la relación de los seres humanos con las máquinas.

1. La alegoría del señor y el siervo: Formulación y superación de la relación vertical que sostiene la autoconciencia escindida con sus posibles objetos

La exposición de la relación vertical de la conciencia con sus posibles objetos ocupa el cuarto capítulo de la *Fenomenología* titulado *La verdad de la certeza de sí mismo*. En los capítulos anteriores, Hegel describe a la conciencia relacionándose intencionalmente de manera cada vez más sofisticada con las cosas del mundo sensible. En términos muy generales, podemos trazar la estructura así: en el primer capítulo, la conciencia empieza por tener certeza de las cosas (lo que tiene delante, que corresponde al esto y al este), un primer establecimiento de la intencionalidad; más tarde, en el segundo, la conciencia tiene percepción de las cosas (por hábito y contraposición identifica lo que tiene delante); y en el

tercero, la conciencia tiene conceptos acerca de las cosas (lo que tiene delante corresponde a la fuerza y al concepto).

La sofisticación a la que nos referimos radica en el nivel de implicación que se le da al sujeto en la actividad intencional. La conciencia pasa de una figura a la otra mientras perfecciona la comprensión de lo que tiene al frente y, en este afán, demanda cada vez más su propia participación. Para cuando arriba al entendimiento y la conceptualización del objeto, la conciencia se encuentra a sí misma como determinante del objeto que tiene delante. Ya la obra no se dedica a sofisticar aún más la relación intencional, sino que *supera* al sujeto y el objeto como extremos: la conciencia, que funcionaba solo como el sujeto, encuentra que también es el objeto, pues de ella depende el concepto del objeto. Atestiguamos aquí el proceso de superación, Hegel conserva el sujeto y el objeto dentro del sistema, pero niega la configuración en la que los postuló inicialmente.

Como apertura del capítulo, Hegel condensa lo tratado de la siguiente forma “En los modos de la certeza que preceden hasta aquí, lo verdadero es para la conciencia algo distinto a ella misma” (2017, párr. 166), pues lo cierto para la conciencia es una cosa con la que entabla una relación intencional, la conceptualiza y la incorpora en su reflexión, pero la cosa se mantiene externa, como “algo distinto” a la conciencia. Sin embargo, la conciencia reflexiona sobre ella misma conceptualizando al que considera objeto externo, y surge así la autorreflexión como un proceso paralelo al de la reflexión del objeto externo; reflexiona sobre objeto y reflexiona sobre la reflexión. En Hegel reza “el objeto corresponde al concepto” (2017, párr. 166), identificación entre el objeto y el concepto que da cuenta de la autorreferencialidad de la conciencia: Ahora se relaciona intencionalmente con su capacidad para relacionarse con un objeto externo. La conciencia que se refiere intencionalmente a un objeto externo de manera cada vez más sofisticada hasta tener un concepto se encuentra refiriéndose también a sí misma. Hegel introduce la figura autoconciencia: “la autoconciencia

es la reflexión que, desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser-otro” (2017, párr. 167), es decir, la autoconciencia es el sujeto que “retorna”, se relaciona consigo mismo al perfeccionar la comprensión que tiene del objeto externo.

Ahora vemos que la conciencia se posiciona en los dos extremos de una nueva relación intencional que supera la relación intencional que entablaba con el objeto externo. Surgen dos relaciones intencionales o, como las denomina Hegel, *momentos* de la conciencia. El filósofo alemán dice: “Con aquel primer momento la autoconciencia es como conciencia y para ella se mantiene toda la extensión del mundo sensible, pero, al mismo tiempo, sólo como referida al segundo momento, a la unidad de la autoconciencia consigo misma” (2017, párr. 167). Hegel describe el primer momento como la relación intencional que exponía en los capítulos anteriores, la conciencia que se refiere a un objeto externo, “para ella se mantiene toda la extensión del mundo sensible”, es decir, es la conciencia que se encuentra en relación con las cosas externas, la llamaremos en adelante conciencia del mundo. El segundo momento es la conciencia que se refiere al primer momento y nota su participación en el proceso de conceptualización, a esta conciencia que reflexiona sobre la conciencia del mundo la llamaremos conciencia ideal. De manera conforme, los extremos de la relación intencional inicial quedan superados y reemplazados por la conciencia en sus dos momentos: La conciencia ideal se relaciona intencionalmente con la conciencia del mundo.

En este punto, nos es posible decir que la conciencia concibe y entiende su relación consigo misma y con las cosas en el mundo. Hegel avanza en la caracterización de la autoconciencia como un agente que además desea y vive. Así, dice:

El mundo sensible es para ella [la autoconciencia] una subsistencia, pero una subsistencia que es solamente *fenómeno* o diferencia, que no tiene *en sí* ser alguno. Pero esta contraposición entre su fenómeno y su verdad sólo tiene por su esencia la

verdad, esto es, la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, que ésta es deseo en general (2017, párr. 167).

Hegel se hace cargo, en primer lugar, del objeto externo que ha sido superado. Dirá que la autoconciencia no puede relacionarse con el objeto externo *en sí*, solo puede relacionarse con su "fenómeno". Agrega, entonces, que la contraposición entre el fenómeno y la verdad del mundo sensible es una verdad vinculada con la verdad de la autoconciencia, a decir, su "unidad consigo misma". La noción de "deseo" se introduce para describir la tendencia de la autoconciencia a superar la división y entenderse como unidad. De este modo, la exigencia teórica inicial de la obra se plantea también como una autoexigencia de la autoconciencia.

En el proceso de perfeccionar la comprensión de los objetos externos, la conciencia ideal ha alcanzado la autoconciencia. Su objeto, la conciencia del mundo, debe alcanzar la autoconciencia también. A este respecto, el filósofo alemán dice: "El objeto, que para la autoconciencia es lo negativo, es, a la vez, para nosotros o en sí, algo que ha retornado a sí mismo". (2017, párr. 168). Esto sucede porque la conciencia del mundo se encuentra caracterizada por estar viva o, en palabras de Hegel, "a través de esta reflexión-dentro-de-sí el objeto ha devenido vida." (2017, párr. 168). La vida es descrita como una "fluidez" o un "movimiento" que sucede cuando la autoconciencia comprende que está dividida en momentos, pero que estos momentos están relacionados en una sola estructura. Cuando la conciencia del mundo concibe que está intencionalmente relacionada con la conciencia ideal alcanza también la autoconciencia, retorna desde el ser-otro. La relación intencional que se estudia ahora es la de "una autoconciencia para una autoconciencia". (2017, párr. 177).

Aunque la dualidad parece hacerse explícita para la autoconciencia, Hegel no pierde de vista la unidad como su horizonte teórico: "los momentos que aquí se entrelazan deben ser mantenidos rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta

diferencia, tomados y reconocidos también como momentos que no se distinguen” (2017, párr. 178). Podemos ver que la conciencia ideal y la conciencia de mundo se describen como extremos diferenciados. No obstante, los extremos no deben entenderse como partes, sino como aspectos. En un sentido ontológico se trata aquí de una sola conciencia que se encuentra en procesos simultáneos que son distinguibles solo mediante un ejercicio de abstracción.

Después de ofrecer esta aclaración, el filósofo alemán describe la reciprocidad con la cual las autoconciencias se comportan:

El hacer, por tanto, no sólo tiene un doble sentido en cuanto que es un hacer tanto hacia sí como hacia la otra, sino también en cuanto que ese hacer, como algo no separado, es tanto el hacer de la una como el de la otra. (2017, párr. 182)

Es decir, las autoconciencias no actúan de manera dislocada; son una unidad ontológica y se comportan de manera paralela. El doble sentido de la acción radica en que se dirige a, y proviene de los dos momentos de la autoconciencia, va “tanto hacia sí como hacia la otra” y es “el hacer de una como de la otra”. Hegel dirá que las autoconciencias a este punto “se reconocen como reconociéndose recíprocamente” (2017, párr. 184).

La autoconciencia ideal y la autoconciencia del mundo están entonces contrapuestas, encuentran su verdad en cuanto participan del concepto de la otra, pero la verdad de la otra les permanece ajena. De este modo, “cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad” (2017, párr. 187). Conformemente, cada autoconciencia intenta poner a prueba la veracidad de verdad de la otra en lo que Hegel denomina una "lucha a muerte".

Antes relacionamos la vida con el movimiento que hace la autoconciencia para entenderse como una unidad estructurada dualmente. La muerte sería, en contraste, la situación en que las autoconciencias entienden su estructura, pero no aceptan que su concepto

dependa de la otra. Motivadas por el deseo, cada una intenta afirmar su autosuficiencia, para ello, debe entenderse como una unidad pura, ajena a la influencia de la otra. Hegel introduce este nuevo afán de las autoconciencias así:

La exposición [Darstellung] de sí misma de la autoconciencia como abstracción pura consiste en mostrarse como negación pura de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ninguna existencia determinada [kein bestimmtes Dasein], ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida. (2017, párr. 187)

Para concebir su pureza, cada autoconciencia pretende eliminar su vínculo con todo lo que la excede, con todo lo que es distinto de ella. Hegel describe la lucha a muerte así: “En cuanto hacer del otro, cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el hacer por sí mismo, pues aquel entraña el arriesgar la propia vida.” (2017, párr. 187). Si no perdemos de vista el doble sentido de las acciones de la autoconciencia, podemos ver que la tendencia de cada autoconciencia a la muerte de la otra es como un arma de doble filo, dar la muerte implica recibirla. La conciencia que intenta eliminar a la otra para entenderse en su pureza también pasará porque la otra intente eliminarla, entabla la lucha a sabiendas de que tiene como consecuencia la propia muerte. Hegel dice entonces que al arriesgar la vida y negar todo lo que le es diferente, la autoconciencia entiende que “en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer” (2017, párr. 187), la autoconciencia pura entiende que su concepto es la capacidad de eliminar lo otro, se entiende a sí misma como la “negación absoluta” (2017, párr. 187).

Al concebirse como "negación absoluta", una de las autoconciencias alcanza la autosuficiencia, su concepto ya no depende de la otra; ahora se identifica como la autoconciencia pura. Sin embargo, si llega a hacer lo que le corresponde, es decir, negarlo

todo, eliminaría a la otra autoconciencia y le sobrevendrá recíprocamente la propia eliminación. De este modo, las autoconciencias morirían. “Por medio de la muerte llega a ser, evidentemente, la certeza de que los dos individuos arriesgaban la vida y la despreciaban cada uno en sí mismo y en el otro” (2017, párr. 168).

Hegel plantea que "al arriesgar la vida", al persistir en la lucha, una autoconciencia muestra a la otra que es cierta, que puede concebirse a sí misma. Pero, agrega que esta certeza “no se adquiere para los que afrontan esta lucha” (2017, párr 168), pues con la muerte se rompe el vínculo entre las autoconciencias, se disuelve la relación intencional que sostenían. En palabras de Hegel: “los dos extremos no se entregan ni se recuperan el uno al otro, recíprocamente, por medio de la conciencia, sino que guardan el uno respecto del otro la libertad de la indiferencia, como cosas” (2017, párr 168). Las autoconciencias muertas no tienen capacidad intencional, la tendencia a la muerte del otro no parece la manera adecuada de afirmar la propia certeza. En esta etapa, una de las autoconciencias experimenta el "temor" a la propia muerte. Consecuentemente, se rinde, "no afronta la lucha" y deja de tender a la muerte de la otra. En contraste, esta autoconciencia temerosa entiende que la escisión es esencial, ve probado el valor de la estructuración dual y, con ello, el valor de la autoconciencia pura. En la lucha a muerte, además, la autoconciencia perfecciona la comprensión de su estructura escindida: “En esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la autoconciencia pura” (2017, párr. 189).

De este modo, la vida y la autoconciencia pura permanecerán como ímpetus contrapuestos que se identifican con los extremos de la relación intencional: La autoconciencia pura coincide con la conciencia ideal, mientras que la vida coincide con la conciencia del mundo. Hegel ya no las describe solamente como momentos diferenciados, sino que ha ofrecido la caracterización de cada una. Del lado de la autoconciencia pura, de la conciencia ideal, encontramos la autosuficiencia como característica principal, esta

autoconciencia consigue concebirse independientemente, alcanza la "inmediatez", determina directamente su propio concepto. Del lado de la vida, de la conciencia del mundo, encontramos el deseo y la dependencia como características, pues al aceptar la estructuración dual, ha comprendido que depende conceptualmente de la otra. En adelante, la conciencia ideal o autoconciencia pura es referida como "señor" y la vida o conciencia del mundo es referida, conformemente, como "siervo".

Hegel plantea la nueva relación así:

Estos dos momentos [la autoconciencia pura y la vida] son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia autosuficiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo. (2017, párr. 189)

Luego, utiliza la terminología de la dominación y de la subordinación, así como echa mano de preposiciones de lugar para describir la manera en que se relacionan los dos momentos:

El señor es el poder sobre este ser [el siervo], pues ha demostrado en la lucha que solo vale para él como algo negativo; y, al ser el poder que se halla por encima de este ser y este ser, a su vez, el poder colocado por encima del otro, así en este silogismo tiene bajo sí a este otro (2017, párr. 190).

Así, la relación entre el señor y el siervo que se ha formulado a este punto de la obra está marcada por la verticalidad y la jerarquía.

Hegel continúa la caracterización del señor y el siervo al describir ya no la relación desigual que mantienen entre ellos, sino la relación que cada uno guarda con el objeto externo. Dice que “el señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo” (2017, párr. 190), pues al purificar su concepto ha negado su vínculo directo con los objetos externos y requiere del siervo para tener una comprensión de ellos. Por su parte, el

siervo entiende que además de depender del señor, depende de la relación con el objeto externo, que le permite observar, concebir e identificarse con el concepto que deduce; le permite tener autoconciencia. Para el siervo, “la cosa es para él algo autosuficiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación” (2017, párr. 190). Por ello, agrega Hegel, el siervo se relaciona con el objeto externo de una manera estable, “se limita a *trabajarla*” (2017, párr. 190). Aquí, el señor persiste en su capacidad de negar y el siervo desarrolla una capacidad nueva, la de transformar mediante el trabajo.

Antes de avanzar en la descripción de la capacidad de transformar, Hegel hace hincapié en que el siervo no tiene un concepto independiente de sí mismo, pero sí está seguro del concepto del señor, pues ha sido testigo de su capacidad negadora. Dice que “la verdad es, para ella [el siervo], la conciencia autosuficiente y que es para sí” (2017, párr. 194). La verdad del concepto del señor es “para ella”, el siervo la atestigua; sin embargo, agrega Hegel, “no es todavía en ella”, debido a que es una verdad que versa sobre otro. Si no perdemos de vista que la capacidad negadora del señor solamente puede hacerse efectiva cuando niega al siervo, podemos ver que la verdad del siervo es que ha sido negado. Esta verdad es atestiguada por el siervo, es “para él”, y además versa sobre el siervo, es “en él”. En palabras de Hegel, la autoconciencia servil “tiene en ella misma, de hecho, esta verdad de la negatividad pura y del ser-para-sí, pues ha tenido la experiencia de esta esencia en ella misma” (2017, párr. 194). Esta experiencia de la negatividad está estrechamente relacionada con el “temor” que surge en la autoconciencia servil y la motiva a rendirse en la lucha a muerte. La negatividad y el temor son características de la conciencia servil, pero son consecuencia aun de la acción del señor.

Hegel se hace ahora cargo de la acción que es propia de la autoconciencia servil, la transformación mediante el trabajo. Dice que el trabajo está dirigido al objeto externo, pero implica también el retorno del siervo hacia sí mismo. “A través del trabajo, [la autoconciencia

servil] llega a sí misma" (2017, párr. 195) porque el siervo dirige su acción hacia el objeto externo, pero al trabajarlo y verlo transformado atestigua su propia obra, "la conciencia que trabaja [das arbeitende Bewußtsein] llega, pues, de este modo, a la intuición del ser autosuficiente como de sí misma" (2017, párr. 195). La verdad del concepto de sí ha sido probada, el siervo puede estar seguro de su capacidad de transformar porque es testigo de lo que ha transformado, tiene certeza sensible de su obra e, indirectamente, de sí mismo. En palabras de Hegel: "se convierte de este modo en algo para sí mismo, en algo que es-para-sí" (2017, párr. 195). Además, al encontrarse en el objeto externo, que comprende como independiente, "se pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente" (2017, párr. 195), deja pruebas tangibles de su influencia en el mundo. Con la verdad del concepto de sí misma, la autoconciencia servil alcanza la independencia a la que renunciaba en la lucha a muerte, se pone al nivel del señor y supera su supeditación. Hegel dice que en el siervo "el sentido propio es obstinación [der eigene Sinn ist Eigensinn], una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre" (2017, párr. 196).

En este punto, aparece disuelta la configuración vertical de la relación intencional. Vemos que la verticalidad ha sido solo una etapa que permitió que cada autoconciencia llegase por su cuenta y de la manera que le era propia a su concepto. La verdad del señor se deduce mediante la negación absoluta y la verdad del siervo se atestigua en el objeto externo transformado mediante el trabajo. El resultado de la actividad del señor es el establecimiento de la verticalidad en la relación intencional. El resultado de la actividad del siervo es, de un lado, el objeto externo transformado y, de otro lado, la "formación cultural" (2017, párr. 195).

De este modo, la acción del señor le posiciona por encima del siervo, pero la dominación no le supone una ventaja a la hora de comprender sus posibles objetos. La negación absoluta supone una actitud infructífera. En cambio, el siervo no solo supera la sumisión que le impuso el señor, también alcanza la verdad de la certeza de sí mismo en el

objeto transformado. Su proceso se muestra como el más adecuado y continúa perfeccionándose en la obra hasta transicionar a la razón científica y, más adelante, a la comprensión de lo absoluto.

Dado el potencial que Hegel confiere a la labor del siervo, encontramos pertinente examinar el resultado deducido del trabajo transformador del mundo: la formación cultural. Hegel no ahonda en el significado de la formación cultural, pero insiste repetidamente en su imprescindibilidad en el paso a las figuras siguientes de la conciencia. Plantearemos que este momento transicional coincide con un perfeccionamiento de la capacidad transformadora del siervo, es decir, con la conceptualización de las técnicas del trabajo.

2. La formación cultural: El saber técnico que surge del perfeccionamiento del trabajo transformativo

Hegel no ofrece una definición de la formación cultural que dé cuenta de sus contenidos, pero dedica los últimos pasajes sobre el pensamiento vertical en *La verdad de la certeza de sí mismo* a una reflexión sobre su importancia. El alemán hace explícito que sin la formación cultural no se llega a la comprensión de lo universal. Detengámonos en esta caracterización. Primero, Hegel dice que “el trabajo forma por medio de la cultura” (2017, párr. 195). Es decir, que esta formación cultural se deriva del trabajo. Más adelante, agrega que “sin la formación por medio de la cultura [das Bilden], el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma” (2017, párr. 196). Aquí expone cómo la formación cultural contribuye a que la autoconciencia servil se sobreponga al temor que experimentó en la lucha y se exteriorice, es decir, transforme el objeto externo hasta encontrarse en él. Finalmente, plantea que sin esta formación, la autoconciencia tiene “una habilidad capaz de ejercerse sólo sobre algo” (2017, párr. 196), una capacidad aislada de transformar objetos externos singulares. Sin embargo, no podría actuar “sobre el poder

universal y la esencia objetiva total” (2017, párr. 196). La formación cultural es, entonces, el resultado del perfeccionamiento de la capacidad de transformar del siervo, es un saber del trabajo. Pero todo saber del trabajo resulta de fijar y mecanizar técnicas, hablar del saber del trabajo equivale a hablar del saber técnico. Con este saber técnico, que efectivamente concreta el trabajo, la autoconciencia lograría exteriorizarse en el todo universal, transformarlo y comprenderse en él.

La alegoría del señor y el siervo da cuenta de cómo la autoconciencia se escinde y cae en el pensamiento vertical. La lectura más común entiende en este fragmento un momento transicional hacia el conocimiento científico, pero no encuentra en la formación cultural un asidero para una reflexión sobre la tecnología. Hegel recalca que la formación cultural es la manera más adecuada con la que cuenta la autoconciencia para disolver su escisión y evidenciar su unidad con sus posibles objetos, sin embargo, no hace una referencia explícita a la técnica que haya ameritado una atención especial.

Natalia Juchniewicz, filósofa y socióloga polaca, observa la poca atención que se ha prestado a la tecnología en las aproximaciones a la obra de Hegel (2014). En respuesta, defiende la posibilidad de una filosofía de la tecnología hegeliana a partir de las menciones explícitas en la obra del alemán. De este modo, la filosofía de la tecnología de Hegel solo debe ser reconstruida. Con este propósito, presenta sucintamente los momentos en que Hegel utiliza terminología asociada a la tecnología, tal como medio, herramienta y máquina (Juchniewicz, 2018). Juchniewicz sostiene que la mediación del siervo entre el señor y las cosas del mundo puede leerse como una filosofía del trabajo. Dice: “We can see that the work of a bondsman is the work of a means; he is a tool in fulfillment of needs”⁴ (2014, p. 245). A partir de allí, introduce la tecnología, en cuanto medio o herramienta para el trabajo, como una parte esencial de la filosofía hegeliana. Juchniewicz ofrece un precedente en

⁴ [Vemos que el trabajo del siervo es el trabajo de un medio; él es una herramienta para la satisfacción de necesidades]

rastrear directamente la técnica en el trabajo servil. Sin embargo, ignora el ejercicio de perfeccionamiento de la capacidad transformativa: ubica la tecnología dentro de las dinámicas de la relación de dominación, mientras pierde de vista el paso posterior a la formación cultural.

Hegel insiste en que la formación cultural es un momento que sucede a la superación de la comprensión de la autoconciencia en términos de dominación y de subordinación, por ello el saber técnico no puede entenderse dentro de las dinámicas del pensamiento vertical y jerárquico. Sin embargo, existe una tendencia a entender la tecnología y los artefactos que le son propios en términos de escisión y de verticalidad, como los utilizados por Hegel dentro de la alegoría del señor y el siervo, y dejar de lado el potencial teórico de la sistematización de las técnicas del trabajo. De este modo, la verticalidad, que resulta inadecuada para llegar a la certeza de sí dentro de la Fenomenología, no se muestra más certera si se fuerza sobre la tecnología. La comprensión de la tecnología como escindida y dominante a, o subordinada de los seres humanos es frecuente, pero ha sido fuertemente criticada y puede verse objetada en la filosofía de la tecnología de Gilbert Simondon, filósofo e ingeniero francés. El autor argumenta que la cultura tiene una pobre comprensión de las máquinas, que ha llevado a una aproximación a la tecnología desde formas de pensamiento que no le son apropiadas. Simondon sostiene:

La mayor causa de alienación en el mundo contemporáneo reside en este desconocimiento de la máquina, que no es una alienación causada por la máquina, sino por el no-conocimiento de su naturaleza y de su esencia, por su ausencia del mundo de las significaciones, y por su omisión en la tabla de valores y de conceptos que forman parte de la cultura. (2008, p. 32)

Este desconocimiento ha llevado a forzar modos de pensamiento, que pasan por establecer una relación vertical, sobre las máquinas. Cuando Simondon habla de

“misonéismo orientado contra las máquinas”, “xenofobia primitiva” e “idolatría a la máquina” (2008, p. 52), suscita discursos y maneras de pensamiento que pueden entenderse dentro del marco de escisión y verticalidad descrito en la alegoría del señor y el siervo. Revisaremos el estudio sobre la técnica del filósofo e ingeniero francés para rastrear la comprensión vertical de la relación de los seres humanos y las máquinas. Así como la transición a una comprensión adecuada, al reconocimiento de un saber técnico con sus propios nociones y criterios.

3. Génesis y evolución de los objetos técnicos: Los criterios específicos propios del pensamiento técnico

En *El modo de existencia de los objetos técnicos* (2008), Gilbert Simondon estudia las condiciones de génesis y evolución de las máquinas, productos del desarrollo tecnológico que llama “objetos técnicos”. En la introducción a esta obra, Simondon plantea:

La cultura conlleva de este modo *dos actitudes contradictorias* con respecto a los objetos técnicos: por una parte, los trata como *puros ensamblajes de materia*, desprovistos de verdadera significación, y que presentan solamente una utilidad. Por otra parte, supone que esos objetos son también robots y que están animados por intenciones hostiles para con el hombre, o que representan para él un peligro permanente de agresión, de insurrección. (2008, p. 33)

Para Simondon, el objeto técnico ha sido derogado al nivel de objeto, en cuanto herramienta, y simultáneamente ascendido al nivel de sujeto, en cuanto androide. Esta visión contradictoria carece de fundamento y esconde “una verdadera falta lógica” (Simondon, 2008, p. 33). Simondon dedica la primera parte de *El modo de existencia de los objetos técnicos* a rastrear la manera en la que se han desarrollado los artefactos tecnológicos con el objetivo de desnaturalizar las actitudes que ha señalado como producto de la tecnofobia.

Por medio de un recorrido histórico por la génesis y el desarrollo de diferentes invenciones, el francés muestra que el objeto técnico no está sometido por las intenciones de determinación y direccionamiento de los seres humanos. Por ello, el autor encuentra problemático sostener que la invención de los diferentes objetos técnicos sea motivada por el afán de responder a problemas y necesidades de la humanidad. Para Simondon no es posible fijar las finalidades de un objeto técnico desde la fabricación. La aplicación y alcances prácticos no pueden determinarse previamente, pues dependen principalmente del entorno y el operario. Además, considera que un redireccionamiento con miras a un perfeccionamiento técnico no puede surgir de la observación de la aplicación posterior como criterio para la adaptación y evolución de una máquina. Con ello, el francés muestra que es imposible someter la evolución del objeto técnico a criterios que no son de un orden técnico.

Una aproximación al objeto técnico desde la dominación recaería en lo que el francés denomina “hipertelia”. Simondon observa:

La evolución de los objetos técnicos manifiesta fenómenos de hipertelia que dan a cada objeto técnico una especialización exagerada y lo desadaptan en relación con un cambio, incluso ligero, que se produzca en las condiciones de utilización o de fabricación. (2008, p. 71)

Aunque la hipertelia es un paso dado en el desarrollo de algunos objetos técnicos, Simondon halla que no puede considerarse un avance técnico. La hipertelia como criterio de desarrollo tiene por consecuencia prevalente una pérdida de funcionalidad (2008, p. 72). Sin embargo, una óptima aplicación del criterio resulta en un objeto técnico que depende de un entorno específico para funcionar, “en ese medio ofrece un funcionamiento más satisfactorio, pero fuera de ese medio pierde todo su valor” (2008, p. 72). Este objeto puede verse como una adaptación conveniente, pero no como un perfeccionamiento de objeto técnico en el que se basó.

De este modo, Simondon muestra que la existencia de criterios de evolución técnica da cuenta de la técnica como una especie de pensamiento diferente, con contenidos, procedimientos y motivaciones específicos que vale la pena esclarecer. Por ello, el autor francés introduce la concretización como el criterio de perfeccionamiento de los objetos técnicos. Simondon encuentra que la tendencia evolutiva es lograr que las piezas de la máquina se acoplen de la manera más óptima: “[el objeto técnico] tiende a la coherencia interna, a la cerrazón del sistema de causas y efectos que se ejercen circularmente en el interior de su recinto” (2008, p. 67). Los procesos de concretización rastreados en el estudio presentado por Simondon muestran que el progreso tecnológico se da como respuesta a interrogantes que suscita el objeto técnico mismo, surgen del cuestionamiento de la disposición de sus piezas, pues se procura mantener “un compromiso entre exigencias en conflicto” (2008, p. 67). El fabricante reacciona a las funciones inconsistentes y menos congruentes de un artefacto; una vez identificadas, busca enmendarlas o reducirlas en la próxima versión. Así, el desarrollo tecnológico se muestra regido por principios diferentes al avance social, podemos decir que en estos términos es imposible que los objetos técnicos estén subordinados a la voluntad o el proyecto social de la humanidad.

Además de la tendencia a la concretización como característica del pensamiento técnico y horizonte del progreso tecnológico, Simondon plantea que “la máquina que está dotada de una alta tecnicidad es una máquina abierta” (2008, p. 30), es decir, la máquina más desarrollada tiene muchas opciones de empleabilidad, es plurifuncional. La apertura de las funciones del objeto técnico obliga la participación del operario al momento de establecer su aplicación en cada caso práctico particular. En palabras de Simondon: “el conjunto de máquinas abiertas supone al hombre como organizador permanente, como intérprete viviente de máquinas, unas en relación con otras” (2008, p. 30). La máquina abierta no corresponde a la máquina automática de la que se sospecha singularidad o insurrección, una evolución en

esa vía no encontraría sustento en el objeto técnico, no encontraría piezas que mejorar o sustituir. Simondon puntualiza que “el automatismo es un grado bastante bajo de perfección técnica” (2008, p. 33). De este modo, la posibilidad de que una máquina tecnológicamente avanzada domine a los seres humanos carece de sentido, el pensamiento vertical queda desestimado frente al criterio técnico de apertura funcional.

En este punto, se nos hace pertinente hacer énfasis en que prescindir del operario no es un objetivo que surge de una motivación técnica. Poner en marcha este cometido implicaría, primero, cerrar la función del objeto técnico desde la fabricación y, segundo, dotarlo de una capacidad de autorregulación. Estas no son adaptaciones que podrían alcanzarse dentro del camino evolutivo de concretización y apertura rastreado por Simondon. De este modo, la posibilidad de que una máquina sea singular y se erija como dominante de los seres humanos queda desestimada. Simondon rechaza el automatismo como un horizonte realista e insiste en la imprescindibilidad del ser humano operario. Al respecto dice:

Lejos de ser el vigilante de una tropa de esclavos, el hombre es el organizador permanente de una sociedad de objetos técnicos que tienen necesidad de él, como los músicos tienen necesidad del director de orquesta (...); es el intérprete mutuo de todos en relación con todos. Del mismo modo, el hombre tiene como función ser el coordinador e inventor permanente de las máquinas que están alrededor de él (Simondon, 2008, p. 33).

Con la revisión de la génesis y condiciones evolutivas de los objetos técnicos, la máquina se revela como inabarcable por el pensamiento vertical, la dominación y la subordinación son dinámicas que no le corresponden. Se hace preciso encontrar una mejor manera de aproximarse al objeto técnico para encontrarlo en su justo lugar ontológico.

Simondon se hace cargo de la cuestión de la ubicación ontológica del objeto técnico al señalar el error que supone la oposición entre la cultura y la técnica. El francés sostiene que

“la tecnicidad no debe ser nunca considerada como una realidad aislada” (2008, p. 174). Por ello, ofrece una caracterización que permite entenderla como una especie de pensamiento, tan útil para reflexionar desde una perspectiva determinada y tan propia del humano como cualquier otra; menciona el pensamiento religioso, el estético, el teórico y el filosófico dentro de dichas especies. Finalmente, Simondon hace un llamado a recuperar la continuidad entre todas estas especies de pensamiento en un sistema completo de fases. Simondon evoca el sistema de fases como una configuración que permitiría el equilibrio y tránsito de una especie de pensamiento a otra. Simondon explica:

Este sentido de la palabra "fase" se inspira en el que tiene en física la noción de relación de fase; no se concibe una fase si no es en relación con otra o varias fases; en un sistema de fases hay una relación de equilibrio y de tensiones recíprocas; la realidad completa es el sistema actual de todas las fases tomadas conjuntamente, no cada fase por ella misma, una fase no es fase sino en relación con las demás (...). (2008, p. 177)

Simondon concluye su estudio proponiendo una salida al pensamiento vertical orientado hacia las máquinas, el sistema completo de fases que postula corresponde a una configuración equilibrada que devuelve a la técnica la prevalencia que la tecnofobia le ha quitado.

4. Conclusiones

La consideración sobre el dominio interno de la autoconciencia consigo misma planteada en *La verdad de la certeza de sí mismo* se manifiesta, fenomenológicamente hablando, en diferentes ámbitos de la sociedad. Proponemos que la relación entre ser humano y máquina, entre humanidad y técnica, pasa por un proceso de escisión y verticalidad como el descrito por Hegel. Desde una tradición filosófica distinta y con un interés específico en la

técnica, Simondon señala que las actitudes de la tecnofobia, equiparables a un pensamiento vertical orientado hacia las máquinas, son una aproximación errónea. Detengámonos en cómo puede explicarse la tendencia a la comprensión de los objetos técnicos en términos de dominación y subordinación y como esta constituye un intento fallido de dar cuenta de la relación que sostiene el ser humano con las máquinas.

En primer lugar, la división entre la cultura y la técnica que da licencia al establecimiento de la verticalidad se sigue de un fallo teórico propio del pensamiento vertical. Veamos: La oposición entre cultura y técnica que denuncia Simondon puede entenderse como consecuencia de un proceso similar al de la autoconciencia que lidia con su división en momentos en la *Fenomenología*. En la lucha a muerte, la conciencia ideal, en cuanto negación absoluta, rechaza el vínculo de dependencia conceptual que tiene con el mundo y con la conciencia de mundo (2017, párr. 187). Mientras que, en las actitudes de la tecnofobia, la cultura pretende purificar el concepto de humanidad separándolo del concepto de técnica. Esta aproximación común ha surgido de plantear una diferenciación epistémica de un elemento ontológico unitario y perder de vista el carácter teórico de dicha diferenciación. Tanto la autoconciencia escindida como la cultura frente a los objetos técnicos intentan inapropiadamente entender la dependencia conceptual como un vínculo que puede deshacerse. Sin embargo, la división es un ejercicio mental de abstracción que tiene como finalidad describir aisladamente aspectos diferenciables solo en un nivel epistémico. El error de razonamiento que lleva al establecimiento de la verticalidad consiste en tomar la división teórica por una verdad ontológica, es un error categorial. La separación del ser humano con su aspecto técnico surge de una aproximación que Hegel señala como un intento inadecuado de comprensión, consecuentemente, forzar la actitud de la autoconciencia señorial en la comprensión de la técnica tiene poco potencial explicativo.

En segundo lugar, la relación vertical entre el pensamiento técnico y las otras especies

de pensamiento humano produce un desequilibrio en la cultura: En términos de la relación intencional que se establece tras la división, la tecnicidad pasa a ocupar el extremo del objeto y las motivaciones y criterios, el extremo del sujeto. Esta aproximación se muestra errada porque la tecnicidad del objeto técnico no está en el objeto mismo: Simondon dice “su tecnicidad [del objeto técnico] sólo se comprende por la integración en la actividad de un operador humano” (2008, p. 255). Para reforzar este punto, vale la pena fijarnos en la siguiente comparación:

El objeto técnico puede ser leído como portador de una información definida; si sólo es utilizado, empleado y en consecuencia sometido, no puede aportar ninguna información, no más que un libro que fuera empleado como cuña o pedestal (Simondon, 2008, p. 263).

Una comprensión vertical de la tecnología, como la que evoca Simondon en este pasaje, equivaldría a desconocer la capacidad que ocupa un lector frente a un libro. Vemos que el pensamiento vertical orientado hacia las máquinas hace sencillo restar importancia al carácter técnico de la labor del ser humano en cuanto inventor, operario y organizador. Con ello, se descuenta también el valor de establecer y perfeccionar un saber técnico que dé cuenta de las motivaciones y criterios propios del pensamiento técnico.

En consecuencia, la técnica pasa a concebirse a través de categorías propias de otras especies de pensamiento y se cae en instancias que no constituyen avances según los criterios propios del pensamiento técnico que se han expuesto. Al forzar sobre la técnica otras maneras de pensamiento, “la máquina es conocida y utilizada a través del trabajo y no a través del saber técnico” (Simondon, 2008, p. 263). Esto resuena con los casos evolutivamente inocuos de la hipertelia, en los que el desarrollo técnico se rige por “preocupaciones exteriores a los objetos técnicos propiamente dichos (relaciones con el público, forma particular de comercio (...))” (Simondon, 2008, p. 35). De este modo, los criterios del trabajo productivo, propios de

otras especies de pensamiento, prevalecen sobre los criterios técnicos. Por esta vía, al aspecto técnico del ser humano se le confiere una relevancia cultural secundaria y aún enmarcada dentro de la verticalidad. En los términos de Simondon, puede decirse que ocurre un "desfase", pues el pensamiento técnico pierde su continuidad y equilibrio con las otras especies de pensamiento.

En vista de las limitaciones teóricas del pensamiento vertical señaladas en *La verdad de la certeza de sí mismo* y la situación de desequilibrio cultural que se sigue del desfase del pensamiento técnico denunciada en *El modo de existencia de los objetos técnicos*, evidenciamos que el pensamiento vertical no puede dar cuenta adecuadamente del aspecto técnico de los seres humanos. Una aproximación que insiste en forzar la escisión y la verticalidad en la comprensión de la realidad técnica carece de sustento teórico; su discusión es impertinente y va en detrimento del compromiso científico con la veracidad. Por ello, en lugar de continuar dentro de una formulación de relación de dominación que obligue a pensar la máquina desde criterios que no le corresponden, el pensamiento vertical orientado hacia las máquinas debe *superarse* y entenderse como un paso hacia una comprensión más adecuada. En este sentido, una teoría apropiada debe cumplir con desnaturalizar la tecnofobia y permitir el proceso de fijación y perfeccionamiento del saber técnico. La necesidad cultural de la instauración de la teoría adecuada puede rastrearse en los esfuerzos de Simondon por determinar los criterios de la evolución técnica y de recuperar la continuidad del pensamiento técnico con las otras especies de pensamiento; así como en el desarrollo de un saber sobre las técnicas del trabajo como el rastreado en el examen de la noción de formación cultural que se sigue del trabajo servil y que guarda el potencial para transitar al conocimiento científico y, eventualmente, a la comprensión de lo absoluto en la *Fenomenología*.

A partir de la integración de las nociones aquí presentadas, concluimos que la posibilidad de pensar adecuadamente el objeto técnico como dominante de, o como

subordinado a los seres humanos, desde una formulación de relación de dominación, como la sugerida por Hegel en *La verdad de la certeza de sí mismo*, debe desestimarse. Conformemente, los esfuerzos teóricos en torno a la técnica deben dirigirse al establecimiento de un saber técnico que exceda las limitaciones del pensamiento vertical, reconozca la unidad ontológica del ser humano con su aspecto técnico y formule una relación tal que permita recuperar el equilibrio entre la técnica y las otras especies de pensamiento.

Referencias Bibliográficas

- Hegel, G. W. F., & Leyva, G. (2017). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F., & Pinkard, T. (2018). *The Phenomenology of Spirit*. Cambridge University Press.
- Juchniewicz, N. (2014). *The Possibility of Technology in the Philosophy of Hegel*. Hegel-Jahrbuch, 2014(1). <https://doi.org/10.1515/hgjb-2014-0140>
- Juchniewicz, N. (2018). *Dialectical Technology – Hegel on Means, Tools and the Machine*. Filozofia 73, No. 10, pp. 818 – 830.
<http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.cejsh-b5df45dc-70f3-431d-8e8c-83b8fe04df5a>
- Mcdowell, J. H. (2009). The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of «Lordship and Bondage» in Hegel's Phenomenology. En *Having the World in View* (pp. 147-165). Harvard University Press.
- Pippin, R. B. (2011). *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in The Phenomenology of Spirit*. Princeton University Press.
- Simondon, G. (2008). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo.