

¿Orientan los aparatos tecnológicos las acciones humanas? Una postura praxeológica*

Do Technological Devices Direct Human Actions? A Praxeological Outlook

 Manuel Leonardo Prada-Rodríguez**



* El presente artículo está relacionado con el proyecto de investigación *Inteligencia artificial al servicio de la justicia*, adscrito al Grupo de Investigación ABA, de la Unidad de Humanidades y Formación Integral de la Universidad Santo Tomás de Villavicencio.

** Docente de la Unidad de Humanidades y Formación Integral de la Universidad Santo Tomás, Villavicencio-Colombia. Email: manuelprada@usantotomas.edu.co

Fecha de recepción: 08 de abril de 2019

Fecha de aceptación: 20 de mayo de 2019

Cómo referenciar / How to cite

Prada-Rodríguez, M. L. (2019). ¿Orientan los aparatos tecnológicos las acciones humanas? Una postura praxeológica. *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad*, 11(21), 67-89. <https://doi.org/10.22430/21457778.1299>

Resumen: en la sociedad actual, el uso que las personas hacen de los aparatos tecnológicos no parece intencional, sino dirigido por el aparato mismo. Como esta situación es recurrente, este artículo busca contestar la pregunta de si los aparatos tecnológicos orientan las acciones humanas. Para ello se emplea un marco metodológico de enfoque cualitativo, empezando con una revisión de los antecedentes representados por las posturas de John Searle, Martin Heidegger y Bruno Latour. Después, se revisa la bibliografía fundamental de Antonio González-Fernández para seleccionar algunas premisas praxeológicas, y sentar una postura al respecto, a partir del concepto de realidad, al que denomina *alteridad*, relacionado con los aparatos tecnológicos, en tanto son cosas reales que pueden afectar las acciones humanas. Los resultados indican que los aparatos tecnológicos no dirigen las acciones humanas, asunto que corresponde a las estructuras de la praxis denominadas *actuación* y *actividad*. Así, la postura praxeológica no es mero intencionalismo ni puro dominio de la técnica, ni mucho menos una síntesis de ambas posturas. Más bien se puede proponer la coexistencia de la intencionalidad humana y la influencia del aparato tecnológico que, en tanto que cosa real, afecta al ser humano y lo obliga a dar una respuesta ante su presencia real. De esta manera, la implicación filosófica más importante consiste en derivar una postura praxeológica que supera las limitaciones de sus predecesores.

Palabras clave: estructuras de la praxis, praxeología, filosofía de la tecnología, intencionalismo, esquema intencional, actantes.

Abstract: In today's society, people's use of technological devices does not seem intentional, but directed by the device itself. As this situation is common, this article seeks to answer the question of whether technological devices guide human actions. A qualitative approach methodological framework is used, starting with a review of the background represented by the positions of John Searle, Martin Heidegger and Bruno Latour. Afterwards, the fundamental bibliography of Antonio González-Fernández is reviewed in order to select some praxeological premises, and to establish a position on the matter, based on the concept of reality, which he calls *alterity*, related to technological devices, inasmuch as they are real things

that can affect human actions. The results show that technological devices do not direct human actions, a matter that corresponds to the structures of praxis known as *action* and *activity*. Thus, the praxeological posture is neither mere intentionalism nor pure mastery of the technique, much less a synthesis of both positions. Rather, the coexistence of human intentionality and the influence of the technological devices may be proposed, which, as something real, affects human beings and forces them to respond to their real presence. In this way, the most important philosophical implication consists in deriving a praxeological position that overcomes the limitations of its predecessors.

Keywords: Structures of praxis, praxeology, philosophy of technology, intentionalism, intentional scheme, actants.

INTRODUCCIÓN

En el contexto teórico de la filosofía de la tecnología, hay un debate en torno a si los aparatos tecnológicos llevan o no a los seres humanos a realizar acciones que ellos no tenían planeadas y que no desarrollarían en su ausencia. En la literatura respectiva, este debate se puede ejemplificar con la pregunta de si las armas matan a los seres humanos, es decir, si ellas tienen capacidad material para orientar las acciones humanas, o si las armas son instrumentos sin capacidad material para orientarlas, por lo cual son las personas las que, usando las armas, matan a sus semejantes. Al respecto, Vega Encabo (2010) ofrece la siguiente explicación:

Las armas no son un medio, un instrumento, sino un estímulo, una sugestión, una fascinación'. Con estas palabras, el escritor y ensayista Sánchez Ferlosio (2008, 125) resume a la perfección uno de los debates de mayor calado en la filosofía de la tecnología del siglo XX. Una consideración sobre lo que son objetos como las armas nos lleva a dos posiciones en conflicto: o bien son instrumentos que podrían ser usados bajo las más diversas condiciones de racionalidad y/o moralidad, o bien son algo más que medios a nuestra disposición e inscriben en su naturaleza valores sustantivos, una cierta concepción cultural e incluso existencial, moral y política (p. 334).

Para recopilar las múltiples posturas que algunos filósofos han defendido en este debate, Latour (1998) propone conceptualizarlas mediante los siguientes términos: instrumentalismo y materialismo. Para él, el instrumentalismo es la postura de filosofía de la tecnología según la cual los aparatos tecnológicos no orientan las acciones humanas. Por su parte, el materialismo, representado por la filosofía de Martin Heidegger, es la postura según la cual los aparatos tecnológicos orientan las acciones humanas. Con base en lo anterior, Latour (1998) elabora su propia postura por medio de una síntesis entre instrumentalismo y materialismo, consistente en que, aunque los seres humanos usan instrumentalmente los aparatos tecnológicos, estos terminan orientando las acciones de aquellos.

A partir de lo anterior, en este artículo se usa el estado del arte propuesto por Latour, haciéndole unas mejoras. Por ejemplo, cuando él habla de intencionalismo, no cita a ningún autor, razón por la cual, para suplir esta ausencia, se apela a la filosofía de la mente de Searle. La filosofía searleana también es usada en este artículo como representante de las demás visiones intencionalistas, es decir,

aquellas que postulan que solo el ser humano puede imponer intencionalidad en los aparatos tecnológicos, por lo cual ellos son meros instrumentos. Así, en este estado del arte se revisan las fortalezas y debilidades de las posturas filosóficas de Searle, Heidegger y Latour para, posteriormente, superar esas dificultades a partir de la praxeología del filósofo español Antonio González-Fernández, defendiendo la tesis de que los aparatos tecnológicos no orientan las acciones humanas, lo cual no significa una apuesta por la mera intencionalidad, tal como lo propone Searle.

Con base en lo anterior, la hipótesis de este trabajo es la pregunta sobre si los aparatos tecnológicos orientan las acciones humanas.

METODOLOGÍA

Empleando un enfoque cualitativo, se indaga por los elementos praxeológicos útiles para constituir, en unidad sistemática, una postura con respecto al debate planteado. La herramienta principal de investigación es el análisis de los textos praxeológicos del fenomenólogo Antonio González-Fernández, que, aunque no participa de este debate, propone una filosofía que puede ser útil para resolver esta cuestión. Así, a partir del análisis hermenéutico de los textos praxeológicos, los resultados de la investigación permiten establecer una posición desde la que se afirma que los aparatos tecnológicos no orientan las acciones humanas. A continuación, se muestra el procedimiento de análisis por el que se pudo llegar a las conclusiones y a su interpretación.

ESTADO DEL ARTE

Respecto del problema de la filosofía de la tecnología acerca de si los aparatos tecnológicos orientan las acciones humanas o si tan solo tienen intencionalidad derivada, hay tres posturas principales. La primera, resalta la agencia material de los aparatos tecnológicos, y es representada por Martin Heidegger. La segunda, enfatiza en la intencionalidad humana, tal como lo postula John Searle. Y la tercera, muestra una unión no contradictoria de ambas posturas, tal como lo promueve Bruno Latour.

La agencia material de los aparatos tecnológicos

El pensamiento heideggeriano permite derivar dos posturas acerca de este problema. La primera, consiste en que el ser humano utiliza aparatos tecnológicos. El filósofo alemán diserta sobre los útiles, cuya esencia es ser usados por el *Dasein*, tal como lo menciona cuando analiza la circunmundaneidad y la mundaneidad, en general. «Un útil no 'es', en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [*Zeugganzes*] en el que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es 'algo para...'» (Heidegger, 2005, p. 96).

La segunda postura heideggeriana tiene que ver con la esencia de la técnica, es decir, la estructura que emplaza a la naturaleza (*Gestell*):

(...) al aire se lo emplaza a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral a que dé uranio, a este a que dé energía atómica, que puede ser desatada para la destrucción o para la utilización pacífica (Heidegger, 1994, p. 17).

De esta manera, la esencia de la técnica domina al hombre, llevándolo a actuar de forma determinada por ella, mas no libre.

Los aparatos tecnológicos tienen una intencionalidad derivada de la mente humana

Por otra parte, está el pensamiento netamente instrumentalista de Searle (1980), para quien un aparato tecnológico no puede agenciar las acciones humanas porque, sencillamente, no tienen intencionalidad original, sino derivada. La intencionalidad original corresponde al ser humano, quien la impone en ellos, tal como lo hace en las marcas, es decir, las letras que conforman palabras organizadas sintácticamente en oraciones y párrafos. El ser humano impone intencionalmente el significado porque tiene semántica, a diferencia de los computadores y robots que tienen inteligencia artificial. En otras palabras, la inteligencia artificial solo tiene, según el autor, sintaxis, tal como lo explica en el experimento mental que denominó *Caja china*. Como Searle no considera que la inteligencia artificial sea siquiera semejante a la intencionalidad humana, que es biológica, de su pensamiento se puede derivar que un aparato tecnológico más sencillo, como una motosierra o un cuchillo, tiene menos posibilidad de agenciar las acciones de los seres humanos. Es decir que el ser humano es responsable de sus acciones, en

calidad de agente, mientras que los aparatos tecnológicos son pacientes, satélites que reflejan la intencionalidad humana.

La síntesis de las posturas materialista e intencionalista sobre la agencia de los aparatos tecnológicos

En un intento de unir las dos posturas anteriores, Latour (1998) sostiene que no hay motivo para seguir considerando al ser humano como agente y al aparato tecnológico como paciente, sino que ambos están al mismo nivel ontológico, por lo cual ambos reciben el nombre de *actantes*. Esta simetría ontológica se manifiesta en que cuando el ser humano usa un aparato tecnológico, en lugar de sostener una correlación libre, se fusiona con él, perdiendo voluntad y actuando de una manera muy diferente a como se comportaría si no tuviera dicho aparato. De esta manera, el actante humano y el actante no humano están atrapados en una red, en la que ambos constituyen una tercera entidad. Esto explicaría por qué si una persona está enfadada con otra, pero no tiene una pistola, puede hacerle un reclamo agresivo, pero no tanto como el que le haría cuando está armada, o sea, cuando se transforma en un actor obligado por el arma a seguir el rol de asesino, por lo cual la responsabilidad de los actos debe ser distribuida simétricamente entre ambos actantes.

Ventajas y desventajas de las tres posturas principales sobre el problema

Las posturas filosóficas de Heidegger (1994), Searle (1983) y Latour (1998) sobre la técnica presentan las siguientes ventajas y desventajas: a) La ventaja de la visión de Heidegger consiste en que resalta la importancia de la esencia de la técnica, que emplaza a la naturaleza y somete al ser humano a su dominio. La desventaja es que ese dominio de la esencia de la técnica opaca la libertad y responsabilidad del ser humano en las consecuencias del uso instrumental de los aparatos tecnológicos. b) La ventaja de la visión searleana es que afirma la responsabilidad humana en las consecuencias del uso de aparatos tecnológicos, pero no tiene en cuenta que la esencia de dichos aparatos domina al ser humano. c) Y la ventaja de la postura de Latour consiste en que tiene en cuenta la responsabilidad del ser humano y de los aparatos tecnológicos, pero cuando los homologa ontológicamente, termina mostrando que el ser humano está cosificado, atrapado en una red al mismo nivel

ontológico de las cosas, sin voluntad propia para decidir cómo actuar ante los estímulos de los aparatos tecnológicos.

Con base en lo anterior, es pertinente conceptualizar el dilema de si los aparatos tecnológicos agencian las acciones humanas, mediante una filosofía que posibilite reunir la capacidad material de agencia que tienen los aparatos tecnológicos, la responsabilidad del ser humano y su dignificación.

LOS APARATOS TECNOLÓGICOS SON REALIDADES QUE AFECTAN A LOS SERES HUMANOS

A partir de la praxeología se puede elaborar una definición de los aparatos tecnológicos como cosas que se actualizan en los actos de sensación. El uso del verbo *actualizar* no se debe a una mala comprensión del castellano, ya que es un término praxeológico que significa que las cosas se presentan en los actos de ver o de escuchar, entre otros, como algo diferente e independiente de ellos. Ahora bien, en la anterior definición del concepto de *aparato tecnológico* hay dos componentes, a saber: las cosas actualizadas y los actos de sensación en los que ellas se actualizan. Para saber qué son las cosas actualizadas es importante revisar primero la definición que la metafísica de la subjetividad da acerca de las cosas.

Según la metafísica de la subjetividad, las cosas son la realidad que está afuera de la mente (Simian, 2011). El sujeto encarcelado en el cuerpo adquiere información acerca del mundo por medio de los sentidos, que son considerados, desde esta perspectiva, como instrumentos. Así, la mente recibe del mundo información sensorial desordenada, por lo cual tiene que constituir subjetivamente la unidad de la cosa percibida, a partir de cualidades tales como el peso, la cantidad, la ubicación, el color, entre otras. Pero, a diferencia de la metafísica de la subjetividad, la praxeología, que hunde sus raíces en la noología de Xavier Zubiri, no considera que la mente humana esté en un cuerpo, sin acceso directo a la realidad. Más bien, la inteligencia es sentiente, tal como lo describe Zubiri (1984) en las siguientes palabras:

Esta nueva idea de la sensibilidad conlleva, en realidad, una nueva idea de la intelección: si los sentidos humanos son radicalmente distintos de los del animal, abiertos y universales; y si por otra parte en ellos y no en el pensar es donde primariamente se nos da la realidad, bien se podría decir que ellos son ya en sí

mismos intelectivos. Entender consistiría entonces, primariamente, no en elaborar juicios y razonamientos, sino en la mera aprehensión de la realidad en los sentidos de intelección (p. 76).

El acto de entender, así como el de escuchar, tocar o cualquier otro, es aprehender las cosas como reales. En otras palabras, en el acto de entender las cosas se presentan como reales, por lo cual no es propio de la fenomenología teorizar sobre un sujeto que las constituye a partir de datos sensoriales aislados y desordenados. No es la conciencia humana la que compone la realidad, sino que la persona puede estar consciente de algo porque es real, porque está ahí sin depender de ella. Esa es la forma como el ser humano se relaciona con la realidad en cada uno de sus actos. La persona no ve a las cosas como un estímulo que la obliga a ejecutar una única respuesta, sino como algo que se le presenta con alteridad radical, esto es, como algo diferente e independiente de ella.

Así, desde la praxeología, los sentidos no son instrumentos que captan información del mundo para llevársela a la inteligencia, sino que son una de sus partes constituyentes. Por eso, la realidad no es lo que está afuera de la mente, sino lo que se actualiza en los actos. Por los actos, mas no a través de ellos, se da la imbricación entre el hombre y el mundo. Por esa relación, los actos no son el *aparecer* o *mostrarse* de las cosas, ya que esos términos implican una visión subjetivista del mundo y del hombre, según la cual las cosas, esto es, los sujetos, no ingresan a la mente, sino que lo que entra en ella son las imágenes de las cosas, es decir, sus objetos. Los objetos dependen del sujeto. En cambio, para la praxeología los actos son el surgir de las cosas (González, 2014a), asunto que se aclara de la siguiente manera:

Lo que admiramos es el venir a la presencia de las cosas, no los mecanismos que lo puedan explicar. Por eso no estamos obligados a asumir la idea aristotélica de los actos como término de unas potencias. Ni tampoco la idea, derivada de esta, de los actos como la 'plenitud de la realidad de algo', y por tanto, como simple 'actuidad' opuesta a la 'actualidad'. Por las mismas razones, tampoco se trata de pensar los actos a partir del sujeto que los ejecuta, como si los actos fueran propiamente tales por ser ejecutados por un 'yo' que lo acompaña. Los actos no son activaciones de una conciencia, ni empírica ni trascendental (González, 2005, pp. 821-822).

Que los actos sean el surgir de las cosas implica que ellas rigen sobre los actos cuando se presentan en ellos. ¿A quién se presentan? Cuando un aparato tecnológico se actualiza en el acto de ver, no se presenta ante un sujeto que lo configura, sino que se presenta en el acto mismo de ver, que está encarnado. El ojo es la carne del acto de ver, en el que se aprehende el aparato tecnológico de forma real. Así, la definición subjetivista acerca de las cosas resulta ser problemática porque el sujeto, que teóricamente conoce la realidad a través de los sentidos, es un supuesto de la tradición filosófica no tematizado, por lo cual no se presenta en la experiencia inmediata (González, 1997).

La praxeología intenta corregir la desviación de la fenomenología que, aunque inicialmente bien se proponía alcanzar el principio de todos los principios partiendo de la experiencia inmediata, es decir, de lo que se presenta en las sensaciones, después acudió a explicaciones teóricas que no aparecen en la inmediatez de los actos. No es que la praxeología vaya en contra de las teorías, sino que aquellas no son su objeto de estudio, ya que trascienden la experiencia inmediata. Por tanto, las teorías son asunto de la ciencia y la metafísica, mas no de la praxeología (Robles, 2013). De ahí que la praxeología, como la fenomenología, se encargue de hacer análisis y descripciones, mas no explicaciones teóricas.

Para la praxeología, la realidad es una e indivisible. Sin embargo, en el análisis se puede diferenciar entre la realidad tal como es, independientemente del observador, a la que González (1997) denomina *alteridad real*, y la realidad tal como es observada por el ser humano, o *alteridad radical*, lo que para la noología de Zubiri (1984) es la formalidad de realidad:

Realidad no significa aquí existencia, y mucho menos algo allende mi aprehensión, sino que es la formalidad según la cual eso que llamamos calor está aprehendido como algo “de suyo”, es decir, según la formalidad de realidad. La existencia misma pertenece al contenido de lo real y no a la formalidad de realidad (p. 18).

Por ejemplo, un científico puede trazar hipótesis acerca de cómo es la alteridad real, independientemente de lo que se presenta en sus actos de sensación, teorizando, racionalmente, que la luz es un chorro de fotones o que la silla es un conglomerado molecular de átomos. Pero por más racionales que sean las anteriores explicaciones, ni los fotones ni los átomos se presentan como algo evidente en el acto de ver la luz ni en el de ver la silla. Lo que el observador ve es

la luz y la silla en su integridad, sin que el sujeto cognoscente tenga que constituir dicha unidad. Es a esta presentación de la cosa real, en tanto que unidad, lo que se llama *alteridad radical* (González, 1997). Así, dado que en la experiencia inmediata no se ve el sujeto cognoscente, sino que en dicha sensación solo surgen la luz y la silla, es preciso, según la praxeología, atenerse a lo que se da en la inmediatez de los actos (González, 1996).

De esta manera, la praxeología corrige la fenomenología de Edmund Husserl, que, en principio, quería ceñirse a la experiencia inmediata, pero que luego se deslizó desde los actos de sensación en los que surgen las cosas hacia el sujeto que las constituye (González, 2008a). Dado pues que la praxeología no considera como fenomenológicamente adecuado el concepto de percepción que remite a la teoría de un sujeto que conoce el mundo a través de los sentidos, en su lugar, postula el concepto de actualización. En consecuencia, la praxeología define el concepto de percepción como la acción con sentido intencional (González, 2015), mas no como la captación sensorial de datos de ese mundo que trasciende la mente. Según la metafísica de la subjetividad, el ojo percibe el color y la figura de una cosa, mientras que el tacto percibe su consistencia y textura, por lo cual la mente tiene que unir los datos emitidos por ambas fuentes de información. En cambio, según la praxeología, el ojo ve una cosa real, ya constituida, y el tacto también toca una cosa real, ya constituida:

La cosa en la aprehensión sería un sistema de notas sensibles, que se actualizan como algo «de suyo», es decir, como algo independiente del propio acto aprehensivo. El sistema de notas sería algo sustantivo, sin la menor alusión ni a las sustancias de la filosofía clásica, ni tampoco al esquema de la producción (González, 2008b, p. 117).

La cosa real se actualiza enteramente en el acto de verla, oírla, tocarla, etc. Para no ser confundida con la metafísica de la subjetividad, la praxeología postula el concepto de surgir, que está compuesto por dos partes: sub y regir (González, 2014b, p. 40). Esto significa que cuando una persona ve una cosa, esta última rige en el acto de ver, remitiendo a ella misma, mas no a dicho acto. En otras palabras, se ve la cosa vista, mas no el acto de verla (Sierra, 2018, p. 238). La cosa mucho menos remite a un sujeto cognoscente. Por cuanto el acto de ver no se ve, queda debajo de la cosa, subordinado a ella. Que la cosa rige significa que ella no depende de la persona, es decir, esta última no la constituye subjetivamente.

Más bien, la cosa surge en el acto de ver como algo real, íntegro e independiente de la persona en la que se actualiza (González, 2013, p. 95). Por eso se puede afirmar que los aparatos tecnológicos son cosas que se presentan como reales en los actos de sensación y son independientes de la actualización. Pero, ¿cómo es que los aparatos tecnológicos afectan a los seres humanos? Esa es la pregunta que se contesta en el siguiente apartado.

RELACIÓN ENTRE LAS ACCIONES HUMANAS Y LOS APARATOS TECNOLÓGICOS

Si se parte del hecho de que el ser humano no percibe aparatos tecnológicos y que estos ni se muestran ni aparecen en su percepción, y si se aborda la visión praxeológica, según la cual el ser humano los actualiza en sus actos de sensación, es conveniente explicar en qué consisten dichos actos. Para Zubiri (1984), la inteligencia sentiente aprehende primordialmente la realidad, lo que González (1997) llama *acto de sensación*. Y dado que el acto es el surgir de las cosas, el acto de sensación es el surgir de las cosas en el acto de verlas, tocarlas, olerlas, etc. Cuando las cosas se actualizan en los actos de sensación, es decir, cuando se presentan con su alteridad radical en el acto de verlas, oír las, etc., afectan a las personas. Aquí hay que entablar una relación entre epistemología y antropología, ya que, para la praxeología, el ser humano no es una cosa que piensa, tal como lo propone el cartesianismo, sino que es un acto encarnado:

Lo más característico del ser humano no es cosa, sino acto, en su transparencia invisible. El ser humano no es una cosa, ni una mera mezcla de cosas, por más que se quiera pensar estas cosas, o estas notas, como cosas «espirituales». El ser humano, en su momento más característico, es acto. Pero es acto en una carne. Nuestros actos, en su invisibilidad, acontecen en un aquí carnal. Podemos decir entonces el ser humano es el «personar» de los actos en una carne concreta y biológica. Es persona. A este punto esencial y exclusivo tendría que apuntar cualquier intento de imitación de lo humano (González, 2017, p. 126).

El ser humano es la carne donde surgen las cosas. Y cuando las cosas surgen en la carne humana, la afectan. Así, por ejemplo, el olor a chocolate tiende a afectar agradablemente a una persona, a pesar de que haya gente que no lo tolere. De manera semejante, cuando una persona escucha la detonación de una bomba, ese ruido la afecta desagradablemente, asustándola. En esa línea de pensamiento,

los aparatos tecnológicos, por ser reales, tienen la capacidad de afectar a las personas. A esto González lo denomina acto de afección (Arias-Castañeda, 2002, p. 59). La realidad de las cosas se actualiza en el acto de sensación de las personas, afectándolas y obligándolas a responder de alguna manera ante ella. Es decir, las personas tienen que tomar una decisión acerca de qué hacer ante el agradable olor a chocolate o el ruido amenazante de la detonación de una bomba. Si se tratara de un perro, al oler el chocolate se lo comería –posiblemente, sin saber que el chocolate es tóxico para él– y huiría despavorido al escuchar la detonación de la bomba, ya que, en este caso, solo puede dar respuestas predeterminadas por el instinto de supervivencia. Pero si se tratara de un ser humano, por no estar sometido al instinto, podría excogitar diferentes respuestas ante la realidad que lo afecta:

Una señal interesante es la que se refiere al dominio del fuego por los homínidos. El fuego produce, en todos los mamíferos, una reacción de temor. El acercamiento al fuego, su manipulación, transporte, e incluso la técnica para su encendido, son señales de la actividad de un ser que pudo sobreponerse a sus estímulos, porque éstos se le presentaban como realidades. El fuego, aprehendido como realidad, ya no provocaría una respuesta automática de huida, permitiendo así un acercamiento inquisitivo al mismo, y su paulatino control (González, 2016, p. 436).

Así, la persona puede comer el chocolate, rechazarlo, huir de él, esperar un rato para comérselo más tarde, regalárselo a otra persona, entre muchas otras posibilidades. De manera semejante, al oír la detonación de la bomba, el ser humano no tiene que huir instintivamente, sino que, tras la afectación del sonido, puede quedarse quieto, ponerse a rezar, entre muchas otras opciones. Esta es la libertad que caracteriza al ser humano. Esta es la distensión que hay entre sus actos de sensación, afección y volición posibilitada por la alteridad radical. Por consiguiente, el hombre puede elegir, libre y voluntariamente, qué hacer ante la alteridad afectante de las cosas y, por ende, de los aparatos tecnológicos. El acto de sensación constituye, junto a los de afección y de volición, la estructura praxica de la acción.

Ahora bien, en este artículo sostenemos que los aparatos tecnológicos no dirigen las acciones humanas. Los aparatos surgen en los actos, es decir, se presentan con una alteridad radical que hace de ellos algo independiente del acto de

sensación. En los actos de sensación, los aparatos tecnológicos se imponen, rigiéndolos, de tal manera que dichos actos no remiten a ellos mismos, sino a esos artefactos actualizados en ellos. Al imprimirse con alteridad radical, los aparatos tecnológicos afectan a las personas, dándoles posibilidades que antes no tenían. Con un arma es posible matar a alguien, amenazarlo, manipularlo, entre muchas otras opciones. De forma semejante, con un teléfono celular la persona puede llamar a otra, entretenerse, etc. Los aparatos tecnológicos no tienen la capacidad de obligar a las personas a actuar de cierta manera. Por dicha razón, quien porta un arma no tiene que convertirse en un asesino, como si el arma lo obligara a matar a alguien, y quien usa un teléfono celular, tampoco tiene que convertirse, necesariamente, en un adicto a las redes sociales. Las acciones humanas pueden ser orientadas libremente (González, 2017).

Las actuaciones y actividades orientan las acciones humanas

Con base en la estructura de la praxis que González (1997) llama *acción*, se da la estructura de la praxis conocida como *actuación*. Cuando un aparato tecnológico se actualiza en el acto de sensación, la persona tiene que responder de alguna manera ante esa realidad que lo afecta agradable o desagradablemente. Sin embargo, la persona no siempre crea nuevas respuestas, sino que habitualmente echa mano de una que le parece útil en ese tipo de casos. Por lo común, la persona cuenta con un esquema intencional vigente que le permite orientar sus acciones para responder ante dicho artefacto.

Sucede que cuando las personas van a realizar sus acciones, no siempre tienen que partir de cero, es decir, pensar en cómo van a actuar. Simplemente, las personas actúan, siguen el papel que otros escribieron, en calidad de actores. Por ejemplo, una persona hábil para manejar un automóvil no se pregunta hacia dónde debe dirigir la palanca de cambios ni si debe acompañar dicho movimiento con la opresión del pedal del freno o del acelerador. La persona acostumbrada a manejar, simplemente conduce su vehículo, realizando incluso otras acciones, tales como hablar con el copiloto o escuchar música. La persona actúa como un conductor. Lo anterior es posible porque las acciones realizadas en el pasado, que han sido guardadas en la memoria, sirven para orientar acciones en el presente, sin tener que reaprender el proceso vez tras vez. De esta manera, cada experiencia

vivida va constituyendo un esquema intencional que puede ser útil en el futuro (González, 1999).

Las personas heredan de la cultura, la familia, las instituciones educativas las costumbres que González (1997) denomina *esquemas intencionales*. De igual modo, los seres humanos a menudo intercambian maneras de orientar sus acciones. Por dicha razón, las personas usan los aparatos tecnológicos tal como las demás personas los usan en la cultura a la que pertenecen. Es decir, en la praxeología hay rastros de la conceptualización heideggeriana del dominio de lo público, según la cual, en su estado de caída el ser humano está sumergido en el trato de útiles, impidiéndole sentir la angustia que puede llevarlo a reconocer la importancia de construir su ser auténtico (Rivara, 2010, p. 63). Para la praxeología, en cambio, la actuación no se ve peyorativamente, como si cada ser humano tuviera que alcanzar su propio ser, rechazando su rol actoral.

Al respecto, la praxeología hereda la visión de persona propuesta por la noología zubiriana, corrigiendo sus problemas. Para Zubiri (2015), a diferencia de Heidegger, el hombre no está arrojado en el mundo, sino implantado en la realidad. Y en vez de angustiarse para pasar del estado indeseable de caída al de existencia auténtica, el autor plantea el concepto de *inquiescencia*, según el cual el poder de la realidad obliga al hombre a construir su propia personalidad. No obstante, cuando Zubiri afirma que el hombre solo logra ser autor de su vida en pocas ocasiones, González afirma que el hombre siempre puede ser autor de su propia vida, ya que esa posibilidad es una estructura de la praxis, que denomina *actividad* (Serna, 2009, p. 186).

Pero lo anterior no implica que el hombre deba crear respuestas originales cada vez que los aparatos tecnológicos lo afecten, sino que también puede seguir los esquemas intencionales de otras personas para orientar sus acciones cuando sus propias costumbres no le sirven para contestar, adecuadamente, a los desafíos de la realidad que lo afecta. Es decir, la dirección de las acciones siempre está en el plano de la intencionalidad humana, mas no en el de los aparatos tecnológicos, por más que estos se impongan en los actos de sensación con un poder afectante:

Es el caso, por ejemplo, de las señales de tránsito. El disco rojo se entiende en función de una acción previamente sentida: la acción de detener al automóvil ante la visión de tal disco. Recíprocamente, determinadas detenciones de automóviles

en los cruces de las calles se comienzan a entender a partir del disco rojo. La acción de detenerse está entonces fijada y orientada por un signo, y adquiere así el carácter de una actuación. Pero no hay nada en el rojo que se pueda considerar como un vestigio o una imagen de la detención del automóvil (González, 1997, pp. 119-120).

Cuando se actualiza en los actos, el aparato tecnológico obliga a la persona a tomar una decisión, aunque no la determina. El hombre siempre puede decidir cómo orientar sus acciones, porque por ser la carne del surgir no solo recibe pacientemente la afectación de los aparatos tecnológicos, sino que también puede excogitar activamente las respuestas para contestar ante dichos artefactos, ya sean respuestas habituales de otras personas, ya sean totalmente originales.

CONCLUSIONES

En una época en la que las personas parecen estar sometidas por los aparatos tecnológicos, es conveniente preguntarse si dichos aparatos realmente las someten o no, si orientan las acciones humanas o son instrumentos sin intencionalidad. A partir del pensamiento de algunos autores fue posible contestar esta pregunta, tal como se hizo en el estado de la cuestión de este artículo. Las posturas allí expuestas presentaron las siguientes dificultades, que constituyen el problema a resolver en esta investigación: a) la visión instrumentalista, representada por el intencionalismo de Searle, hace caso omiso del hecho de que los aparatos tecnológicos afectan al ser humano; b) la postura materialista, representada por Heidegger, prescinde de la libertad y responsabilidad que el ser humano tiene de sus acciones; y c) la posición de Latour, que sintetiza las dos anteriores, considera al ser humano como ontológicamente igual a una cosa, en la red de actantes.

Con base en este problema filosófico de la tecnología, fue pertinente preguntarse si era viable elaborar una postura que fortaleciera los aspectos débiles de las visiones intencionalista, materialista y sintetizadora, acerca del problema en cuestión. Desde la praxeología, en esta investigación se ha afirmado que los aparatos tecnológicos son cosas reales que se actualizan en los actos de sensación, es decir, son cosas que surgen en la carne de quienes los ven, los oyen, etc. Cuando esto sucede, dichos artefactos afectan, agradable o desagradablemente, a las personas, obligándolas a actuar de alguna manera.

Pero el hecho de que el ser humano quede forzado por el aparato tecnológico a decidir si debe usarlo o no, no significa que dicho aparato determine esa elección. El ser humano es libre, por la alteridad radical, para escoger voluntariamente una respuesta entre muchas otras. Vimos cómo algunas de esas posibles respuestas son esquemas intencionales que a otras personas les sirven para responder a la afectación que les causan los aparatos tecnológicos y que ameritan ser adoptadas. Otras posibles contestaciones son creaciones de cada persona, en tanto que autora de su propia vida. Dado que el ser humano no es un animal sometido a su instinto, sino que es un animal de realidades, puede responder de múltiples maneras cuando los aparatos tecnológicos lo afectan. Es por eso que los aparatos tecnológicos no orientan las acciones humanas, sino que solo las afectan. Las acciones están dirigidas por la intencionalidad manifiesta en los esquemas intencionales, ya sean habituales, como en el caso de las actuaciones, u originales, como en el caso de las actividades.

Como se ha visto, esta postura praxeológica tiene puntos en común y divergencias con las posturas instrumentalista, materialista y sintetizadora. Como el instrumentalismo searleano, la postura praxeológica considera que la intencionalidad es capaz de orientar las acciones humanas hacia el uso de los aparatos tecnológicos o hacia su desuso, según sea el acto volitivo de quien decide cómo actuar. Por la estructura práxica de la actuación, el ser humano orienta sus acciones siguiendo esquemas intencionales. Y por la estructura práxica de la actividad, el ser humano orienta sus acciones creando un esquema intencional propio. Así, en la técnica hay un *regir* concerniente a la intencionalidad o *logos* del ser humano, que intenta controlar el surgir de las cosas.

No obstante, desde la postura praxeológica también se ha podido establecer un cierto acuerdo con un materialismo, pero diferente al heideggeriano. Según Heidegger, la técnica es esencialmente una estructura de emplazamiento que domina al ser humano. González está parcialmente de acuerdo con este asunto, por cuanto considera que la técnica tiene su propio regimiento, pero no comparte con Heidegger la idea de que el ser humano quede dominado por la esencia de la técnica ni con la de que dicha esencia sea la estructura de emplazamiento, sino que propone que lo esencial de la técnica es el surgir dirigido.

Según González, en la técnica el surgir consiste en una tensión entre dos regimientos inconmensurables. Por una parte, el ser humano quiere controlar

intencionalmente la técnica, asunto que acerca la postura praxeológica al instrumentalismo searleano. Pero, por otra, los efectos de la técnica no son siempre los esperados, por causa de la dirección impuesta cuando los aparatos tecnológicos rigen en los actos, es decir, cuando se presentan en los actos como algo diferente e independiente de ellos.

El regir del materialismo compite, en la postura praxeológica, con el regir del instrumentalismo, mientras que, para Heidegger, la intencionalidad humana no tiene cómo competir con la esencia de la técnica. Lo único que se puede hacer es dialogar con dicha esencia. En esa misma línea de pensamiento, la postura praxeológica se diferencia de la postura sintética de instrumentalismo y materialismo hecha por Latour. Mientras que Latour postula que la intencionalidad se fusiona con la agencia material del aparato tecnológico, para González el regir de la intencionalidad humana no se mezcla con el regir de la técnica. Dicha tensión, en ocasiones genera efectos no deseados, tales como la crisis medioambiental de la actualidad. Pero eso no significa que el ser humano tenga que doblegarse ante el dominio de la técnica, tal como se deriva de las propuestas de Heidegger y Latour. El ser humano puede corregir la dirección de la técnica.

En ilación con lo anterior, el regimiento de los aparatos tecnológicos en los actos no es equivalente a la visión heideggeriana acerca de la esencia de la técnica, ya que ese regir no se arraiga en el ser, sino en la realidad, tal como la concibe Zubiri. Para este autor, por debajo del ser, que es una luz, está la realidad, que como luminaria hace posible dicha luz. Y la realidad consiste en que hay algo antes de la luz del sentido impuesto por el *logos* humano. Mientras que para Heidegger, el mundo es inseparable del sentido, por lo cual se habla del mundo de la vida, del mundo de los artesanos, del mundo de los consumidores de tecnología, del mundo de la técnica, entre otros plexos de sentido, para Zubiri, el mundo, por ser real, es anterior al sentido intencional. El mundo es mundo antes de la adquisición del sentido de ser el mundo de la técnica, el mundo de los consumidores de tecnología, el mundo de los artesanos, entre muchas más posibilidades.

González incorpora esa idea zubiriana de realidad en su praxeología, mediante los conceptos de alteridad real –referente a la realidad, independientemente de las percepciones humanas, esto es, del sentido intencional dado a las cosas actualizadas en los actos que constituyen la acción– y de alteridad radical –correspondiente a la forma de realidad que queda en la aprehensión primordial

de realidad, según Zubiri, es decir, a que, según González, las cosas se actualizan en los actos como diferentes e independientes de ellos–.

Así, la esencia de la técnica, esto es, el surgir dirigido, tiene un regimiento relacionado con la cosa-real, con el aparato tecnológico independientemente del sentido que el ser humano le quiera, voluntariamente, asignar. Por eso es que el surgir dirigido está compuesto por dos partes: el surgir, esto es, la realidad tal como queda actualizada en los actos de sensación, y la dirección humana impuesta intencionalmente a dicho surgir, debido a la estructura práxica de la actuación. Esto es diferente a la esencia de la técnica concebida como una estructura de emplazamiento que esclaviza al ser humano, que no está en el plano de la realidad, sino en el del ser, o sea, en el plano del horizonte que da sentido intencional a las cosas.

En relación con lo anterior, a diferencia de lo que propone Latour, la praxeología no cosifica al ser humano. Latour concibe a un ser humano ubicado ontológicamente al mismo nivel de las cosas, por lo cual ambos son actantes, en lugar de que el ser humano sea visto como un agente y que la cosa sea paciente, porque esta última idea fomenta el antropocentrismo que Latour quiere contraargumentar. En cambio, González está a favor de un concepto antropológico que no cosifica al ser humano, tal como sucede en el caso de la cosa que piensa propuesta por Descartes. González considera que el ser humano es un acto encarnado.

En la praxeología, el acto reemplaza a la cosa. Por eso, la cosificación no es propia del ser humano porque los actos no son cosas, sino el surgir de las mismas. Y la carne reemplaza al pensamiento, porque la inteligencia es sentiente, mas no un sujeto encarcelado en un cuerpo. La carne reemplaza al pensamiento, entendido como un sustantivo, como un sujeto. González prefiere el uso de los verbos, porque están más relacionados con las acciones que los sustantivos. Por eso, en la carne surgen las cosas. En el oído surge el sonido del violín, que actualiza una realidad que no necesariamente está presente en el sentido de la vista. En la carne, que es el ahí del acto, está la imbricación entre el hombre y la realidad.

De lo anterior se pudo deducir que la postura praxeológica acerca de si los aparatos tecnológicos orientan las acciones humanas no es netamente intencionalista ni puramente materialista. Pero ella tampoco es una síntesis de ambas posturas. A partir de la praxeología, se ha podido involucrar al instrumentalismo searleano,

relacionándolo con la estructura praxica de la actuación. También se ha podido incorporar la visión heideggeriana acerca de la esencia de la técnica, pero no como algo totalizante, sino como algo parcial. Es cierto que hay personas dominadas por la técnica, pero esa no es una condición natural ni estática, sino que es un esquema intencional vigente que tiene que ser reemplazado por uno diferente, si lo que se desea es dejar una buena fuente de recursos naturales a las próximas generaciones, en lugar de explotarlas y contaminarlas dentro de pocas décadas.

Un aparato tecnológico rige en los actos, por cuanto es real, pero la dirección de las acciones, es decir, el sentido intencional correspondiente a la estructura praxica de la actuación, es netamente humano. Ambas formas de regir son inconmensurables, por lo cual no pueden ser sintetizados, tal como lo propone Latour. El regir de la técnica y el de la intencionalidad humana son, más bien, una tensión semejante a la propuesta por Heráclito entre los opuestos. Pero lo anterior no significa, como lo propone Latour, que el ser humano esté al mismo nivel ontológico de las cosas, razón por la cual puede corregir la dirección de la técnica. Por eso, a la luz del estado de la cuestión de esta investigación, la postura praxeológica acerca de si los aparatos tecnológicos orientan o no las acciones humanas es diferente a las anteriores, asunto que hace de ella una propuesta original, útil para contrarrestar la cosificación del ser humano y promover, más bien, la libertad, responsabilidad, intencionalidad, y dignidad del ser humano.

Ahora bien, a partir de esta investigación se pueden iniciar otras. Básicamente, desde la praxeología de González se muestra que la síntesis propuesta por Latour no es tan adecuada para explicar lo que realmente sucede en la correlación que hay entre seres humanos y aparatos tecnológicos, aunque sirve para mostrar que no se puede excluir del análisis ni al intencionalismo ni al materialismo. Pero, ¿es esta coexistencia de realidad influyente de los aparatos tecnológicos y la intencionalidad humana una mejor aproximación a la respuesta de la hipótesis de si los aparatos tecnológicos orientan las acciones humanas? Este artículo no cierra el debate, sino que lo reaviva, postulando una postura más desde donde pueden ser analizados los hechos que suceden cada vez que un ser humano se correlaciona con un aparato tecnológico y parece quedar esclavizado a él. Es decir, el aporte no consiste en finiquitar el problema de filosofía de la tecnología en cuestión, sino en darle vigencia.

En ilación con lo anterior, se propone la realización, en el futuro, de una investigación interdisciplinar entre inteligencia artificial y la postura praxeológica elaborada en este artículo. Desde la praxeología, se puede sostener que el aparato tecnológico no orienta las acciones humanas, a pesar de que las afecta. Pero ¿a partir de ella también se puede defender la tesis de que la inteligencia artificial no orienta las acciones humanas?, ¿los aparatos tecnológicos y la inteligencia artificial son cosas equiparables o, definitivamente, muy diferentes? Parece que la inteligencia artificial, a pesar de no ser humana, puede orientar las acciones humanas, por más que no inteliija sentientemente, es decir, por más que ella no sea una inteligencia de realidades.

REFERENCIAS

- Arias-Castañeda, E. (2002). Praxis y confianza. *Renglones*, 50, 57-63. Recuperado de https://rei.iteso.mx/bitstream/handle/11117/470/50_07_praxis.pdf?sequence=2
- González, A. (1996). Hacia una filosofía primera de la praxis. En J. Alvarado y J. Gandarias (Eds.), *Mundialización y liberación*. II Encuentro Mesoamericano de filosofía Managua, Nicaragua.
- González, A. (1997). *Estructuras de la praxis: ensayo de una filosofía primera*. Madrid, España: Editorial Trotta; Fundación Xavier Zubiri.
- González, A. (1999). La memoria: aproximación filosófica. *Voces del tiempo*, 32, 13-18.
- González, A. (2005). La praxeología como filosofía originaria. En R. Salas (Coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales* (Vol. 3, pp. 817-832). Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- González, A. (2008a). El eslabón aristotélico. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 35, 5-36. Recuperado de <http://www.praxeologia.org/eleslabonaristotelico.pdf>
- González, A. (2008b). Las cosas. En J. Nicolás y R. Espinoza (Eds.), *Zubiri ante Heidegger* (pp. 107-136). Barcelona, España: Herder Editorial.
- González, A. (2013). Corregir la técnica. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 34(109), 91-101. <https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2013.0109.06>

- González, A. (2014a). La ciencia estricta. *Cultura de Guatemala*, 35(1), 139-179. Recuperado de https://issuu.com/revistaculturadeguatemala/docs/i_n_mero_2014._revista_cultura_de_
- González, A. (2014b). *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*. Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás.
- González, A. (2015). El surgir de la ética. *Ápeiron: estudios de filosofía*, (3), 231-247. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5966451>
- González, A. (2016). La evolución humana en Zubiri. En A. Scocozza y G. D'Angelo (Eds.), *Magister et discipuli: filosofía, historia, política y cultura* (Tomo 1, pp. 425-448). Bogotá, Colombia: Penguin Random House.
- González, A. (2017). Las máquinas y los gigantes. *Perifèria.*, 4(4), 119-131. Recuperado de <https://www.raco.cat/index.php/PeriferiaCPG/article/view/332509>
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona, España: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Chile: Editorial Universitaria.
- Latour, B. (1998). De la mediación técnica: filosofía, sociología, genealogía. En: M. Domènech, y F. Tirado, (Comps), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad* (pp. 249-302). España: Crítica.
- Rivara, G. (2010). Apropiación de la finitud: Heidegger y el ser para la muerte. *Enclaves del pensamiento*, (4)8, 61-74. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2010000200004
- Robles, J. (2013). Postulación de la dimensión absoluta o de la gratuidad. A la luz del análisis estructural de la praxis de Antonio González. En M. Corbí (Coord.), *La crisis axiológica, raíz de todas las crisis que sufre nuestro mundo. Cómo manejarnos con ella. 8º Encuentro Internacional, octubre del 2012* (pp. 157-173). Recuperado de https://www.academia.edu/25244997/8o_Encuentro_Internacional_del_CETR_2012_
- Searle, J. (1983). *Intentionality. An essay in the Philosophy of Mind*. New York: Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1980). Minds, brains and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417-457. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>

- Serna, P. P. (2009). Ubicación de la praxis en las categorías conceptuales de Ellacuría. *Eidos*, (11), 170-187. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1692-88572009000200007&script=sci_abstract&tlng=es
- Sierra, C. (2018). El realismo real como marco de una filosofía primera para abordar el problema de la demostración de la existencia de Dios. *Open Insight*, 9(15), 231-295. <http://dx.doi.org/10.23924/oi.v9n15a2018.pp231-295.229>
- Simian, R. (2011). La existencia y la fundamentación de la metafísica. *Ideas y valores*, 60(147), 113-141. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/36775/38753>
- Vega Encabo, J. (2010). Estado de la cuestión: Filosofía de la tecnología. *Theoria. An International Journal for Theory, History and Foundation of Science*, 24(3), 323-341. Recuperado de <https://www.ehu.eus/ojs/index.php/THEORIA/article/view/709/590>
- Zubiri, X. (1984). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. España: Alianza Editorial; Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2015). *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial; Fundación Xavier Zubiri.