

TRABAJO FIN DE MÁSTER
FILOSOFÍA



Crítica a la sociedad contemporánea y tecnológica bajo la mirada
de Byung-Chul Han y Heidegger

Autora:

Lucía de Alarcón
Martín

Tutores:

José Ordóñez García
Juan José Garrido Perrián

Septiembre de 2021

Resumen:

A través de las lecturas de Heidegger, podemos considerar nuestra era como la era de la técnica. Un siglo después de que él empezase a considerar esta afirmación, nos hallamos completamente inmersos en un mundo tecnológico. Es importante no preguntarse solamente por la utilidad de la técnica -o la tecnología-, que es la esfera en la que solemos centrarnos, sino preguntarse también qué es la técnica, cuál es su origen y cuáles son sus consecuencias. Solemos enfocarnos en investigar sus efectos, pero no en el resto de preguntas. Sería interesante evaluar la tecnología moderna y sus efectos a nivel existencial a través de autores como Heidegger y Byung-Chul Han. Este problema, que nace en la Modernidad con las grandes revoluciones industriales, acaba afectando a nuestra relación con la existencia, a nuestra cotidianidad y nuestra manera de vivir y concebir la propia vida.

Palabras clave:

Filosofía, tecnología, sociedad, Heidegger, Byung-Chul Han

Abstract:

Through Heidegger's readings, we can consider our era as the age of technology. A century after he began to consider this statement, we find ourselves completely immersed in a technological world. It is important not to ask only about the utility of technique - or technology - which is the sphere we tend to focus on, but also to ask what technique is, what is its origin and which are its consequences. We tend to focus on investigating its effects, but not on the rest of the questions. It would be interesting to evaluate modern technology and its effects at the existential level through authors like Heidegger and Byung-Chul Han. This problem, which was born in Modernity with the great industrial revolutions, ends up affecting our relationship with existence, our everyday life and our way of living and conceiving life itself.

Keywords:

Philosophy, technology, society, Heidegger, Byung-Chul Han

Índice

1. Introducción	4
2. La pregunta por la técnica.	7
3. Relación con la técnica y la tecnología.	17
4. Análisis de la sociedad actual. Byung-Chul Han	24
5. La experiencia del tiempo	31
6. Redes sociales	39
Conclusiones.....	48
Bibliografía.....	55

1. Introducción

El presente trabajo se propone analizar la tecnología y la relación que tenemos los seres humanos con ella desde un abordaje existencial y filosófico. Para ello, primero, se utilizarán autores como Heidegger, a través de quien analizaremos qué es la técnica y cuál es su esencia. Este punto es importante a fin de comprender mejor la esencia también de la tecnología, cómo ha ido evolucionando y la relación que tenemos con ella en la actualidad. Esta manera actual ha pasado del *otorgar* (una relación con la naturaleza, el entorno y los otros más armónica) al dominar del ser humano, donde este, en consecuencia, se relaciona incluso consigo mismo de una forma distinta, perdiendo arraigo, Ser y la facticidad del mundo. A resultas de esto, se mencionará también la importancia de reflexionar acerca de un *Ethos* que permita esclarecer una manera más adecuada de habitar esta era tecnológica, que no es tanto una serie de normas como una dirección.

Una vez dilucidado este punto y habiendo bosquejado la manera en que se daba esa relación previa con la técnica, pasaremos a observar cuál es nuestra relación con las tecnologías actuales. Cómo estas afectan en nuestras maneras de ser, de comportarnos, de relacionarnos con lo circundante, de concebirnos a nosotros mismos y de percibir a los demás. Cómo coexistimos con ellas, pues han pasado a formar parte de nuestro entorno natural, y también de nosotros mismos, como extensiones. También veremos, a través de la filosofía de Bifo, cómo hemos pasado de unas relaciones conjuntivas a otras cada vez más conectivas, y cómo afecta esto a nuestra manera de estar en el mundo. Se acortan las distancias físicas, pero aumentan las distancias emocionales y sensaciones como la inconsistencia, lo efímero, la vinculación superficial y la ausencia de corporeidad. Esta manera de relacionarse, como veremos, provoca también cambios en las capacidades críticas y cognitivas, dejando cada vez menos espacio a una reflexión meditada y consistente, dando lugar a un tipo de pensamiento cada vez más calculador donde se manejan sin cesar cantidades ingentes de información efímera, y dejando también atrás esferas como las de la filosofía, lo artístico, lo reflexivo y lo corpóreo, que forman parte intrínsecamente del ser humano.

Por otra parte, al estar sumidos en una era profundamente tecnológica, analizaremos cómo es este tipo de sociedad y cuál es el tipo de sujeto predominante. Para llevar a cabo este

análisis, nos serviremos especialmente de Byung-Chul Han, filósofo contemporáneo, que nos habla tanto de la dirección de la sociedad como de la transformación que tienen en ella los sujetos. La búsqueda de la eficiencia, del progreso indefinido, el agotamiento y la depresión son factores ineludibles. Observaremos cómo se han ido empobreciendo los vínculos, la visión narrativa, la búsqueda de sentido existencial. A través de Han, se defenderá una vuelta a una vida contemplativa frente a la activa que habitamos actualmente. En este recorrido, se mencionarán, además, autores como Foucault o Nietzsche.

A resultas de lo anterior, el tiempo será un factor muy importante en el cual nos detendremos, preguntándonos por la manera de percibirlo actualmente, y por cómo afecta a nuestras vidas. También de la mano de Byung-Chul Han, compararemos el paso de un tiempo lineal a otro atomizado, fragmentado, que tiene repercusiones existenciales en el sujeto, y que se centra más en las intensidades desconectadas de las vivencias que en la conexión entre las experiencias del sujeto consigo mismo y con su recorrido y proyección vital. Se enfrentarán las nociones de tiempo vacío frente a tiempo pleno, y de entretenimiento frente a un morar con más peso. De la misma forma, analizaremos cómo hemos pasado de dar valor al conocimiento a dar valor a la información, ya que nuestra era se caracteriza por ese exceso imparable de datos. Además, veremos cómo repercuten factores como la aceleración, la *disincronía*, el exceso de estímulos y la necesidad de lo inmediato. Se propondrá esa vuelta a un tiempo *con aroma*, a un tiempo habitable y consistente, que no es un mero tránsito entre vivencias.

Por último, ahondaremos en un análisis de cómo los individuos de hoy en día experimentan existencialmente esta era tecnológica. Profundizaremos en esa manera de coexistir con la tecnología por la cual el existente cambia incluso su manera de vivir y su cotidianidad a causa de esta, así como su relación con los demás y consigo mismo. De este modo, también será interesante tratar el tema de las redes sociales desde esta perspectiva, y de cómo cambian las relaciones interpersonales, qué significa ahora relacionarse, o qué significa o supone hoy en día otro; cómo, además, la intimidad ha perdido valor, y la exposición de esta y del *yo* a través de las redes sociales es una dinámica actual cada vez más imperante, donde la interioridad o la privacidad ya no tienen cabida, pues solo se es lo que se ve. La propia vida pasa a ser un espectáculo frente a un público ajeno y muchas veces anónimo que está tras la pantalla. Las maneras de ser ya no buscan una singularidad o una presencia verdaderas, sino que el *yo* se ficcionaliza e

idealiza a través de las herramientas que proporcionan las redes sociales, según los modelos imperantes en la sociedad y la identidad conveniente que se adapte a la masa y reciba aprobación. Por último, analizaremos esa construcción de la identidad y de las relaciones interpersonales, y cómo sentimientos como la soledad y la angustia existencial han ido sustituyendo a las antiguas experiencias de trascendencia y comunidad, que ya apenas tienen valor.

2. La pregunta por la técnica

Muchos son los debates en la actualidad acerca de si la tecnología es algo positivo o negativo en nuestras vidas. Sin embargo, el presente trabajo no persigue centrarse en dicho debate. Una de las intenciones principales es abordar la pregunta por la tecnología: ¿qué es? ¿cuál es su esencia? Y, esas respuestas, no nos las puede brindar la propia tecnología, por lo que el abordaje filosófico es quizá el más pertinente para ello. Además, otro de los temas en los que se quiere profundizar es acerca de cuál es nuestra relación con la tecnología. Cómo nosotros, los seres humanos, nos relacionamos con ella, y de qué manera afecta a nuestra manera de existir.

En este apartado, nos centraremos, sobre todo, en las dos primeras preguntas. Para ello, utilizaremos pensamientos de autores como Heidegger, en especial su conferencia *La pregunta por la técnica* [de donde se ha tomado el título de este capítulo] para ahondar en las raíces de su significado y analizar la esencia de la técnica, de la cual se deriva la tecnología.

Cuando hablamos de tecnología, no siempre nos referimos a lo mismo, al igual que cuando hablamos de técnica. Hoy en día, por tecnología, entendemos sobre todo estas dos acepciones que nos ofrece la RAE: “Conjunto de teorías y de técnicas que permiten el aprovechamiento práctico del conocimiento científico”, y “conjunto de los instrumentos y procedimientos industriales de un determinado sector o producto”. Es decir, solemos considerarla, o bien como aquellos saberes científicos o técnicos que persiguen mejorar las necesidades humanas, o bien como el conjunto de los conocimientos y aplicaciones de diversa índole que nos permite llegar a un fin.

También es importante no confundir la técnica con la tecnología, ya que, si bien la tecnología es un derivado de la técnica, no siempre nos referimos a lo mismo con ambos términos. La técnica, por decirlo de una forma básica -aunque a continuación profundizaremos sobre este término y le daremos otro significado más matizado- es todo aquel medio, físico o correspondiente a una habilidad, que lleva a un fin concreto. La tecnología sería el saber que incluye esos procedimientos técnicos para transformar la realidad de una determinada forma, y poder ejercer acción sobre ella. Es una manera concreta de usar la técnica. Y se sirve, además, de la ciencia.

A través de las lecturas de Heidegger, podemos considerar nuestra era como la era de la técnica. Un siglo después de que él empezase a considerar esta afirmación, nos hallamos completamente inmersos en un mundo tecnológico. Es importante no preguntarse solamente por la utilidad de la técnica -o la tecnología-, que es la esfera en la que solemos enfocarnos, sino preguntarse también qué es la técnica, cuál es su origen y cuáles son sus consecuencias. Solemos enfocarnos en investigar sus efectos y su utilidad, pero no en el resto de preguntas. Sería interesante evaluar la tecnología actual y sus efectos a nivel existencial a través de Heidegger –así como de Byung-Chul Han, autor que abordaremos más adelante-. Este problema, que nace en la Modernidad con las grandes revoluciones industriales, acaba afectando a nuestra relación con la existencia, a nuestra cotidianidad y a nuestra manera de vivir y concebir la propia vida.

La técnica suele considerarse como un hacer instrumental del hombre, un saber que está siempre orientado a un determinado fin, esto es: crear, disponer y utilizar objetos. Sin embargo, esto es solo una manera instrumental de verla, pero no una manera filosófica, que es la que se persigue abordar a través de estos autores. La técnica, o, hoy en día, la tecnología, acaba afectando a cómo el ser humano existe. La visión moderna de la técnica suele centrarse solamente en la causa eficiente, y se olvida de todo lo demás, sin hacer las preguntas pertinentes, lo cual provoca que nos sumemos en ciertas dinámicas. Solo nos importan las soluciones y comodidades que esta nos ofrece, la causa final, olvidando toda la gestación que ha tenido lugar para que ocurra ese momento, sin preocuparnos por el significado de la técnica a un nivel cultural o existencial. Nos interesa la solución rápida que esta ofrece las necesidades que se nos presentan, la cuales, además, en muchas ocasiones son también creadas. Pero la realidad es que coexistimos con la técnica, con la tecnología, y por ello es importante hacerse estas preguntas.

Cada vez más, estamos apegados a lo meramente ente. Tendemos a reducir incluso al ser humano como un ser meramente funcional y especialista. Es frecuente observar cómo nosotros mismos, muchas veces, asumimos nuestro propio ser en esos términos, como un capital humano avanzado o especializado. Nuestra época, cada vez más nihilista, tiene la tendencia de atenerse cada vez más a lo ente –lo cual sería interesante relacionarlo con el olvido del Ser heideggeriano, aspecto en el que nos adentraremos unos párrafos más adelante-. La era de la técnica, precisamente, acentúa ese olvido del Ser. Parece que hay un divorcio entre lo técnico y lo no técnico, lo cual no tiene necesariamente que ser así.

La ciencia, la técnica o la tecnología no son problemáticas en sí mismas. Es la manera de relacionarnos con ellas lo que puede ser pernicioso o beneficioso. Por tanto, es esta relación lo problemático, lo peligroso, y es ahí donde se debe ahondar, no en la tecnología en sí. Hoy en día, la reflexión sobre esta relación parece un asunto olvidado, o de poca importancia, en el que no paramos a pensar, ya que nos vemos inmersos en este mundo de forma natural, tomándolo por lo corriente sin pensar que puede haber otras maneras. Es importante tener en cuenta que esta reflexión sobre cómo tratamos con ella no es algo científico. Para responder a la pregunta sobre qué es la tecnología, no podemos usar la tecnología. Es algo que no le compete, que no forma parte de su proceder. Por eso, para hablar de esto, es más adecuado referirse a la *esencia* de la tecnología, pues la pregunta no es por la tecnología en sí. Es necesario salirse del ámbito científico, y tener clara la separación de ambas esferas, además del hecho de que no pueden luchar entre ellas. Nuestra relación con la ciencia aparecerá cuando no intentemos verla desde la propia ciencia.

Volviendo al asunto de la técnica, Heidegger, cuando se pregunta por ella (Heidegger, 1994), no menosprecia sus definiciones instrumentales. Afirma que es un medio para un fin, y que es un hacer humano. Pero la cuestión es que aspira a ir más allá. Ambas son definiciones correctas, pero diferencia *lo correcto* de *la verdad*. Las definiciones instrumentales dadas se rigen en torno a cómo vemos o tratamos nosotros con dicho término. Y son correctas -e importantes-, pues son pertinentes en el ámbito de la efectividad. Pero la *verdad*, por el otro lado, tiene que ver con el develar, con el desocultar. Con la *aletheia*. No podemos entender nuestra relación con la técnica -o con la tecnología- hasta que no nos quede clara la esencia de la técnica misma, puesto que necesitamos saber con qué nos estamos preguntando cómo nos relacionamos. Dedicar unas líneas al análisis heideggeriano de la técnica, en este sentido, resulta pertinente. Para ello utilizaremos, sobre todo, la conferencia mencionada, *La pregunta por la técnica*, en la cual se basan los siguientes razonamientos.

Como se acaba de afirmar, el sentido en el que solemos pensar la técnica es uno instrumental. Heidegger se pregunta también qué es lo instrumental, y dado que es lo que sirve de medio para un fin, y la causa que provoca un efecto, lo asocia, primero, con el concepto de causalidad. Pero la causalidad en sentido amplio, la causalidad aristotélica, en realidad, si nos paramos a pensarlo, toma como causa aquello que lleva algo al aparecer, aquellos modos del ser responsable de algo. Así, la causa se puede tomar como

el “llevar a algo a aparecer. [...] Traer algo del estado de ocultamiento al de desocultamiento poniéndolo delante” (Heidegger, 1994:13). Este salir de lo oculto forma parte de la esencia de la técnica. La técnica, de este modo, se puede definir como un modo de desocultar. Desoculta aquello que no se da de forma natural por sí mismo, que no se produce si no fuera por este hacer. Salir de lo oculto quiere decir traer algo a la presencia.

Técnica, etimológicamente, proviene del griego *tekhné*, que se refería tanto al hacer manual como al arte. Ambos se refieren al traer-ahí-delante, por lo que se relacionan con el término *poiesis*. Además de este hacer, la *tekhné* se refiere al conocer, al entender algo. Ambos términos, de nuevo, se relacionan con este hacer salir de lo oculto algo que no sale por sí mismo, que no se produce, y que necesita de este desvelamiento. Por lo tanto, lo más definitorio del término no es el hacer, sino el desocultar. Ahí es donde reside su esencia. Y, en el estado de desocultamiento, es cuando puede irse desvelando la *aletheia*.

Sin embargo, la esencia de la técnica moderna se aleja mucho de esto, de esta esencia primitiva de la técnica. Las máquinas, las ciencias exactas modernas y la tecnología han perdido la esencia de vista, y su afán es, sobre todo, el de dominación. Queremos dominar la técnica, y, con ello, la naturaleza y todo sobre lo que ella se posee.

Si nos preguntamos por la técnica moderna, también vemos que es un modo de desocultar. Pero ya no es un traer-ahí-delante como el que mencionábamos antes. Ahora, es un modo de desocultamiento caracterizado por la provocación, por la exigencia de suministrarnos, por la explotación. Heidegger lo ejemplifica de una bella manera:

De otro modo aparece el campo que cultivaba antes el labrador, cuando cultivar significaba aún abrigar y cuidar. El hacer del campesino no provoca al campo de labor. En la siembra y el grano, entrega la sementera a las fuerzas del crecimiento y cobija su prosperar. Ahora hasta el cultivo del campo ha sido arrastrado por la corriente de un cultivar de otro género, un cultivar (encargar) que *emplaza* a la Naturaleza. La emplaza en el sentido de la provocación. La agricultura es ahora industria mecanizada de la alimentación. Al aire se lo emplaza a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral a que dé, por ejemplo, uranio, a este a que dé energía atómica, que puede ser desatada para la destrucción o para la utilización pacífica. (Heidegger, 1994: 16)

Cuando Heidegger utiliza el término *emplazar*, se refiere a la provocación que se ejerce sobre algo. En este sentido, la técnica moderna insta a emplazar a la naturaleza, a utilizarla al máximo posible para la dominación humana. Se ve la naturaleza, o, aquello ante lo cual actúa la técnica, como un depósito para solicitar, para extraer. Como un objeto susceptible

de ser solicitado. Para almacenar y distribuir. Y, actualmente, no es solo a la naturaleza, sino también a los seres humanos, pues forman parte de un tipo de capital humano.

La estructura de emplazamiento no es algo técnico. Se trata de un modo, un modo de desocultamiento de lo real y efectivo que aparece como existencias. El hombre, al sentirse interpelado por este solicitar, se encuentra en la región de esta estructura de emplazamiento. La relación es previa.

Este desocultamiento se caracteriza por esa provocación para poder solicitar algo siempre que se necesite y convertir en existencias aquello que se quiere. La esencia de la tecnología de hoy en día se basa en esto. Y esta relación la impulsa el hombre moderno y también el actual. Sin embargo, el hombre no *crea* estas dinámicas, pues él también forma parte de algo más originario. También el hombre, muchas veces, funciona como existencias. Esa es la noción de mano de obra, de material humano. La dinámica de la sociedad hace que nos tratemos entre nosotros como existencias, según el puesto de trabajo, la utilidad para ciertos fines, la consecución de una determinada dinámica o tarea. Aunque hay algo que nos diferencia de otros objetos, y es ese impulso a solicitar, a desocultar.

El hacer salir de lo oculto no es un artefacto del hombre. Es algo a lo que él se siente interpelado. Nuestro pensador alemán lo expresa del siguiente modo:

Dondequiera que el hombre abra sus ojos y sus oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado. Y el estado de desocultamiento de eso desocultado ha acaecido ya de un modo propio al conjurar en cada caso ese desocultamiento al hombre a los modos del hacer salir lo oculto a él adecuados. Cuando el hombre [...] hace salir a lo presente, no hace más que corresponder a la exhortación del desocultamiento. [...] Cuando el hombre, investigando, contemplando, va al acecho de la Naturaleza como una zona de su representar, está ya bajo la apelación de un modo del hacer salir de lo oculto que lo provoca a abordar a la Naturaleza como un objeto de investigación, hasta que incluso el objeto desaparece en la no-objetualidad de las existencias.

De ese modo, la técnica moderna, como un solicitador sacar de lo oculto, no es ningún mero hacer del hombre. (Heidegger, 1994: 18)

A esa interpelación Heidegger la llama *estructura del emplazamiento (Gestell)*. Lo que provoca al hombre a solicitar y tratar como existencias. La manera que tiene de desocultar es precisamente esa, la de considerar como existencias a lo real y efectivo. Y, así, se considera a la Naturaleza como un almacén. El hombre tiene hacia ella una actitud

solicitante, y, para ello, desarrolló las ciencias exactas modernas. Esto permite tratar a la Naturaleza como una serie de fuerzas que se pueden calcular y predecir, de las cuales se puede tener una constatación tras una serie de cálculos. La emplaza a presentarse de esa forma, se le solicita de ese modo.

Toda la técnica moderna se desarrolla en esa dirección, sin preguntarse por su esencia. Y, por tanto, sin considerarla. Aunque, precisamente, la esencia de algo sea lo último que vislumbramos sobre ello -pese a ser lo originario-, es importante tratar de descubrirlo, para poder relacionarnos con ello de un modo más puro y certero. Pero la esencia de la técnica moderna, precisamente, se desvirtúa cuando vemos que se basa en esta estructura de emplazamiento.

Sin embargo, cuando no nos preguntamos de un modo adecuado por estos asuntos, podemos correr el peligro de malinterpretar lo que se desoculta. O, aunque se puedan vislumbrar afirmaciones correctas, como cuando a través de la ciencia exacta se ve a la Naturaleza como una serie de fuerzas computables, no por ello se vislumbra la verdad de su esencia. Así lo explica Heidegger:

Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya si quiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya solo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia. Sin embargo, precisamente este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe solo en la medida en que es un artefacto del hombre. Esta apariencia hace madurar una última apariencia engañosa. Según ella parece como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo. Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia. (Heidegger, 1994: 25)

Otro de los problemas, además de la relación del hombre consigo mismo y con la esencia de las cosas es que, allí donde se comporta con una actitud de dominación, hace que no sea posible que haya otras maneras de desocultamiento. Sobre todo, ese tipo de desocultamiento propio de la *aletheia*. Oculta la verdad:

Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y que de este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad

más inicial. Así pues, donde domina la estructura de emplazamiento, está, en su sentido supremo, *el peligro*. (Heidegger, 1994: 26)

Pero ¿qué entendemos aquí por esencia? La esencia proveniente del término *quid* significa *aquello que algo es*, en el sentido, por ejemplo, de lo que es común a todas las piedras. Aquello que las hace pertenecer al rango de piedra. Pero aquí, cuando hablamos de la esencia de la técnica, de la esencia de la técnica de emplazamiento (*Gestell*), no buscamos cuál es la característica que tienen todas las cosas que utilizan o que forman parte de la técnica, no buscamos algo meramente físico, científico o relacionado con la maquinaria. Buscamos algo más originario. *Gestell* es un modo, un modo de hacer salir de lo oculto. Por eso no podemos pensar a la manera de esencia referida a *quid*.

Por ello, es más pertinente para este término hacer referencia a un tipo de esencia que se relaciona con *Wesen*, que hace referencia más a un durar. En este caso, es un verbo, no un sustantivo. Pero lo que dura en la esencia de la técnica moderna, es precisamente esa estructura del emplazamiento al desocultar. Lo problemático es que ese durar es un provocar, no un otorgar. Y eso es lo peligroso. El hacer salir de lo oculto ha ocurrido siempre desde un modo que se correspondía con el otorgar, y en esto es en lo que se diferencia con la técnica más primitiva. Heidegger lo explica así:

Todo [...] hacer salir de lo oculto acaece de un modo propio desde el otorgar y como tal otorgar. Porque solo este aporta al hombre aquella participación en el salir de lo oculto a la luz que es la que necesita (y usa) el acaecimiento propio del desocultamiento. En tanto que necesitado (y usado) de este modo, el hombre está asignado como propio al acaecimiento propio de la verdad. Lo otorgante, lo que destina de este o de aquel modo al hacer salir lo oculto es, como tal, lo que salva. Porque este que salva hace que el hombre mire e ingrese en la suprema dignidad de su esencia. Ella reside en esto: cobijar sobre esta tierra el estado de desocultamiento -y con él, antes que nada, el estado de ocultamiento- de toda esencia. Precisamente en la estructura de emplazamiento que amenaza con arrastrar al hombre al solicitar como presunto modo único del hacer salir lo oculto y que de esta manera empuja al hombre al peligro de abandonar su esencia libre, precisamente en este extremo peligro viene a comparecer la más íntima, indestructible pertenencia del hombre a lo que otorga, siempre que nosotros, por nuestra parte, empecemos a atender a la esencia de la técnica. (Heidegger, 1994: 29)

Simplemente la manera de mirar, el mero tratar de descubrir con la mirada, hace que vayamos rescatando esta esencia, que vaya emergiendo poco a poco. Y el recordararla permite que nos relacionemos con la técnica de un modo que salve, no que exclusivamente domine. No podemos limitarnos tan solo a lo instrumental, al adueñamiento de esta. Lo instrumental es lo causal, pero no se queda ahí. Hay que buscar

esa esencia que otorga, y que también a nosotros nos coloca en un lugar más digno, pues nos hace formar parte de este desocultamiento que tiene más que ver con la verdad. Cuando no, reducimos todo al mero solicitar, al mero dominar, al mero adueñarse. Son dos direcciones que parecen luchar una contra otra, y es lo que hace a la esencia de la técnica una cosa tan ambigua.

Como afirma Heidegger, mirar nos sirve, “aquí y ahora, y en lo insignificante, de esta forma: abrigando lo que salva en su crecimiento. Esto implica que en todo momento mantengamos ante la vista el extremo peligro”. (Heidegger, 1994:30) Si no, continúa, “lo esencial de la técnica amenaza el hacer salir lo oculto, amenaza con la posibilidad de que todo salir de lo oculto emerja en el solicitar y que todo se presente en el estado de desocultamiento de las existencias”. Y que la relación se quede siempre ahí.

Originariamente, la relación con la técnica era mucho más pura, y, por ello, incluso las artes se denominaban con el nombre de *tekhné*, pues, explica nuestro autor, “antes se llamaba *tekhné* también a aquel hacer salir oculto que trae-ahí-delante la verdad, llevándola al esplendor de lo que luce. Antes se llamaba *tekhné* también al traer lo verdadero ahí delante en lo bello”. (Heidegger, 1994: 30) Así, cobra sentido que las artes formaran parte de esto, y que el hombre se relacionara de una manera mucho más otorgante con la técnica. Se designaba a un salir de lo oculto que se relacionaba con la verdad, que intentaba preservarla, cobijarla, traerla a la luz. Y, la naturaleza del hombre, tal como Heidegger rescata en su obra este verso de Hölderlin: *poéticamente mora el hombre en esta tierra*. Tras ello, escribe:

Si al arte, en medio del extremo peligro, le está otorgada esta suprema posibilidad de su esencia [proteger de un modo propio el crecimiento de lo que salva, despertando de nuevo y fundando la mirada y la confianza en lo que otorga], es algo que nadie es capaz de saber. Pero podemos sorprendernos. ¿De qué? De la otra posibilidad. De que en todas partes se instale la furia de la técnica, hasta que un día, a través de todo lo técnico, la esencia de la técnica esencie en el acaecimiento propio de la verdad. (Heidegger, 1994: 31)

Quizá el rescate de la mirada artística, de la mirada poética, sea importante para morar de una forma más originaria y adecuada en este mundo. No se trata de sustituir el valor de la ciencia por el valor del arte. Se trata de hacer que convivan la una con la otra, sin ese afán de dominación. La Filosofía, una región entre ambas, es útil para este pensar, para poder meditar acerca de la esencia de la técnica (que no es técnico), y para poder meditar sobre la esencia del arte. Aunque nunca podamos llegar a una respuesta definitiva, es importante ese preguntarse.

De este modo, cabe hablar también, como apunte a otra manera de mirar, de la importancia de la búsqueda de un *Ethos*. Aunque en el presente trabajo no nos detendremos a desarrollarlo, pues no es uno de los objetivos perseguidos, sí es importante, a modo de conclusión tras el análisis heideggeriano sobre la técnica, hacer hincapié en la necesidad de su búsqueda y consideración. Cuando hablamos de *Ethos* (Calle, 2016) en sentido heideggeriano, nos referimos, sobre todo, a una dirección con la cual el hombre pueda reconstruir su relación con el Ser, y también con los demás y con el mundo en el que habita, sin ese utilitarismo predominante de la técnica moderna. Pero no se trata de un *Ethos* a modo de ética como unos pasos a seguir firmemente, pues esto eliminaría toda relación auténtica, ya que se está sujeto a unas normas. Se trata, como afirma Calle (2016: 55), de “recuperar o devolver al obrar humano su inicialidad, su esencia, desde lo cual el pensar obra, y, sobre todo, en recuperar el sentido de aquella relación antigua naturaleza-hombre-técnica-verdad”. De volver a otra manera de pensar, de habitar. No de meramente producir, imponer y dominar. El *Ethos* puede considerarse como una propuesta sobre una manera de habitar esta era tecnológica. Una manera de posicionarse con respecto al ser y con respecto a lo ente. Como afirma Calle, siguiendo esta dirección:

el fin de todo obrar, será que el hombre pueda morar allí en el ser y mantenerse en medio del ente sin ser el medio. Habitar en medio de los entes y de la naturaleza sin someterlos a la maquinación y a la dominación para beneficios de índole económico y de consumo. (Calle, 2016: 57)

Pensar es también una manera de desocultar, de acercarse a la *aletheia*, por lo que se puede considerar también como una suerte de enfrentamiento a este dominio imperante de la técnica moderna, a fin de tratar de reorientar su esencia mediante ese *Ethos*:

Frente a este intento racionalista de poseer el pensar como un rigor lógico y procedimental, el viraje ontológico propuesto por Heidegger, consiste fundamentalmente en apartar el modo en que se piensa dicho pensar. Su intención es alejarse de esa consideración de que el pensar es solo una producción técnica, pragmática o simplemente teórica, y facilitar que sea más bien el encuentro de sí mismo y con otros en la verdad del ser. (Calle, 2016: 59)

Por ello, la necesidad de dar ese *paso atrás*, de reorientarse en la manera de pensar, habitar y obrar. Si pensamos la técnica desde esta perspectiva del *Ethos*, y desde ese intento de paso atrás y de vuelta a lo originario, se puede volver al encuentro con la antigua relación cuádruple naturaleza-hombre-técnica-verdad (Calle, 2016: 60). En ese punto, se abre un espacio donde no se intenta crear una moralidad, una serie de criterios o una actitud concreta, sino donde el *Dasein* “comprenda su poder-sí-mismo, su ser *con* y *entre* otros

entes, su capacidad de curarse de las banalidades de lo uno y [...] de reconocer que no es dueño y amo de la naturaleza como el caso del pensar técnico moderno”. (Calle, 2016:60) Tratar de buscar esa relación más originaria con el ser, de dejarse, el ser humano, interpelar por él, para luego actuar. Y no al revés:

A nuestra forma de ver, este modo de proceder técnico moderno desplazó y transformó la relación cuádruple naturaleza-hombre-técnica-verdad de la técnica griega a una estructura peligrosa de técnica-capital-medio-producción. La disolución radicó en que la técnica moderna, debido al crecimiento del consumo y al crecimiento acelerado de lo técnico, produjo una ruptura y un resquebrajamiento de relación entre el hombre y la naturaleza. El hombre pasa de ser un cuidador y pastor del *ser* a un provocador de la *Physis*. Su accionar es claro, en la medida que la naturaleza debe proveerle no solo lo necesario, sino también su excedente real para mantenerse en el proceso de consumo. (Calle, 2016: 50).

El mundo, de forma generalizada, tiene la dirección que el ser humano ha ido forjando (una, además, sin un sentido o rumbo concreto o consciente). El peso de este reside en el orden que ha ido creando y en las cosas que ha ido produciendo, que acaba siendo utilitario y consumista. Heidegger es defensor de lo previo porque es lo que realmente tiene el peso de la facticidad¹, la cual se va perdiendo cada vez más con la técnica moderna. Mediante la relación que Heidegger describe, estamos eliminando la duración de las cosas, los tiempos de la naturaleza, una manera de habitar el mundo. Heidegger propone una filosofía del arraigo, que “intenta estabilizar el suelo para la estancia (*Aufenthalt*) humana, que ya hace mucho que se tambalea y que incluso amenaza con desaparecer”. (Han, 2014: 106) Una filosofía que, además, está al margen del consumo y del utilitarismo.

Heidegger, en su análisis sobre la técnica, hace énfasis en el alejamiento que produce esa relación con ella. Cada vez más, nos alejamos más de las cosas y de su esencia, de la naturaleza y de nosotros mismos. Es precisamente la técnica moderna la que lleva en su esencia este alejamiento. Por ello, Heidegger defiende, frente a este alejamiento, producción y utilidad, el arraigo, la demora, el habitar, la vuelta al ser *propio*² y a la facticidad. Una manera de habitar basada en la libertad y la autoafirmación.

¹ Por facticidad, entendemos un elemento constitutivo de la existencia y del *Dasein*. Se refiere al “carácter de ser de *nuestro* existir *propio* [...], ese existir en cada ocasión”. (Heidegger, 2000: 25).

² Aunque no abordemos en profundidad este asunto, cabe recordar que la *propiedad* y la *impropiedad* son posibilidades constitutivas del ser-ahí, del *Dasein*. Son términos que se relacionan también con los estados de desocultamiento y ocultamiento, respectivamente, y con la posibilidad del acceso al sentido del ser del *Dasein*. (Heidegger, 2009)

3. Relación con la técnica y la tecnología

Tras este análisis heideggeriano, cabe hacerse la siguiente pregunta: actualmente, ¿de veras estamos sumidos en ese profundo alejamiento que afirma Heidegger? Un alejamiento del ser, del mundo circundante, de nosotros mismos, de los otros. En este apartado, el objetivo es analizar esta manera de relacionarnos con la tecnología que afecta a todo esto, y cómo se experimenta existencialmente. Se persigue, sobre todo, ahondar en esa manera de coexistir concreta con la tecnología que tanto afecta al existente -como hemos visto con Heidegger-, y en cómo este cambia incluso su manera de vivir a causa de ella.

A diferencia del apartado anterior, a partir de cierto punto nos desviaremos de la terminología heideggeriana y de la dimensión ontológica para abordar una manera más existencial y social acerca de la relación del ser humano con la tecnología hoy, aunque siempre teniendo de fondo esa pregunta heideggeriana por el alejamiento.

Como afirma Borges, para Heidegger, “la pregunta por la técnica es una manera de acceder a la pregunta por el ser, porque en nuestros tiempos la técnica es el modo predominante de relación humana con el mundo” (Borges, 1993: 152). Por ello, será fundamental en este apartado, para irnos acercando a ese modo existencial actual, preguntarse primero por algunos aspectos sobre la relación actual con la técnica, y así poder, más adelante, seguir con el análisis acerca de cómo afecta esto en los sujetos, y cómo son los propios sujetos (apartados que abordaremos más adelante de la mano de Byung-Chul Han).

El análisis heideggeriano de la esencia de la técnica no tiene que ver solo con la técnica en sí misma, sino que se relaciona también con la cotidianidad actual:

La técnica se ha convertido en el modo predominante de producir nuestra vida, no solo en un sentido material sino también espiritual y cultural. El mundo en el que vivimos es una realidad enteramente *artificial* levantada sobre la base del desocultamiento provocador. Como Heidegger intentará mostrarlo en sus textos posteriores, lo *Gestell* ha modificado el carácter de muchas de las cosas humanas: no solo hemos *provocado* e interpelado a la naturaleza sino, también, nuestra cultura, el lenguaje, el pensamiento, la mundanalidad misma, el sentido del tiempo, del habitar y el peculiar sentido que teníamos para lo sagrado. [...] Hemos trasmutado las formas libres de relación con el ser por las formas tecnificadas de relación con lo ente. (Linares, 2002: 36)

Hoy en día, es un hecho que la revolución tecnológica está provocando un cambio de era, en el cual también se modifica la manera de vivir, de relacionarse con los demás, con el entorno y con uno mismo. La manera de percibir y de recibir información es distinta. La manera de interactuar a nuestro alrededor, también. Se trata de una serie de cambios y relaciones sumamente compleja, por lo que intentaremos, dentro de lo posible, atisbar tan solo algunos aspectos, ya que abordar todo el entramado es una tarea imposible. Sin embargo, es importante pensar acerca de este nuevo contexto, aprender cómo interpretarlo mejor, cuáles son las implicaciones y las consecuencias de la tecnología en el ser humano y en la sociedad.

Acerca de los puntos de este análisis actual sobre cómo nos relacionamos con la tecnología, cabe empezar destacando el de la pasividad. Pero no una pasividad como la que defiende Heidegger del *dejarse afectar, estar arrojado, o ser llamado* (Borges, 1993: 109), con características propias de un habitar más contemplativo y que respeta la facticidad del mundo, opuesto a la actividad productiva. La pasividad que aquí se analiza es aquella que va ligada con la *impropiedad y alejamiento* del ser humano en su relación con las cosas.

Mientras que las artes, o la técnica que hemos dejado atrás, han solido ofrecer un mundo de creación, de fundación y donde el sujeto se veía interpelado y llamado a formar parte del proceso, en el cual tenía que aportar, la tecnología del usuario medio se rige por la pasividad. No estamos hablando aquí de las herramientas creativas que puede ofrecer lo digital, o incluso del contenido digital artístico -pues estas cosas se podrían considerar dentro del ámbito del arte-, sino del uso general de las máquinas y de la tecnología, donde el hombre no crea, sino que pasivamente interacciona con la tecnología. Ese desvelamiento de la *aletheia* sobre el que reflexionaba Heidegger ya no tiene valor. Se han invertido los papeles, y es que muchas veces, es la tecnología la que hace algo por el hombre, no el hombre el que hace esfuerzos por la tecnología (de nuevo, no nos centramos en sus artífices e ingenieros, sino en el consumidor medio). Ocurre cuando pasamos infinidad de horas frente al móvil, frente al televisor, frente al ordenador, o en una maratón de series. Dejamos de ser agentes activos, y nos dejamos llevar por esa comodidad y entretenimiento que suponen, desconectando del mundo circundante. Además de esto, no hay que olvidar las grandes industrias, y la maquinaria que sume a

los sujetos en un papel tan despersonalizado. Pérez-Rojas explica el lugar que ocupa la tecnología de esta manera:

Frente al utilitarismo a que se consagra la técnica, la urgencia catártica que promueve el arte y la búsqueda de conocimiento y verdad que alienta a las ciencias, la tecnología se sitúa en un lugar – un *no-lugar*- [...] distinto de los otros. [...] Ya no inventor (como el técnico), ni descubridor (como el científico), ni creador (como el artista), el tecnólogo se convierte en un *operador*, en un cirujano que, por *imitatio demiurgi*, se eleva [...] por encima del obstáculo y de la posibilidad. (P.-R., 2006:3)

Por tanto, ahora, cuando utilizamos el término de técnica -o de tecnología- ya no hacemos referencia al individuo, sino que el término se va deshumanizando. Se aleja cada vez más del hombre, y, en vez de girar en torno suya, se sitúa en frente. Y, esta maquinaria impersonal, va diluyendo al individuo. Este, además, utiliza, en muchos casos, la tecnología como un refugio. Un lugar que siempre le va a asegurar comodidad, desconexión y gratificación de los estímulos. Como afirma Pérez Rojas, “esas tecnologías, que hacen de adormideras, instauran (imponen), además, su tiempo, un biorritmo” (Pérez-Rojas, 2006: 4) -cuestión temporal que nos interesa señalar porque profundizaremos en el siguiente apartado de la mano de Byung-Chul Han-. Y añade: “El hombre moderno se ha (in)vestido de accesorios que, antes que útiles a su servicio, ha convertido en prolongaciones, extensiones de sí.”

De esta manera, se fusionan, se podría decir que en ocasiones incluso se confunden, lo real con lo virtual, y el ser humano ya no se concibe a sí mismo de la misma manera sin ciertas tecnologías: su móvil, sus redes sociales, su ordenador, su televisión e incluso cada vez más sin zonas virtuales como los mundos de realidad virtual, los videojuegos o las películas. La realidad, para que sea *normal*, ya no se concibe sin estos componentes.

Las tecnologías, poco a poco, están cambiando al ser humano, cambiando el tejido de relaciones y el mundo circundante. Además, esta manera de relacionarse con ellas a través de la respuesta a estímulos de diversa índole, a los cuales sentimos la necesidad de responder instantáneamente, dejan menos espacio para la reflexión. Ya sean las notificaciones constantes de las redes sociales, los anuncios de Internet, la continua publicidad, los colores, luces y sonidos de las pantallas que se ubican por todas partes; la atención está continuamente dispersa y los estímulos continuamente llegando a nuestros sentidos, a los cuales, instintivamente, necesitamos responder.

Hoy en día, utilizamos los dispositivos electrónicos como una extensión de nosotros mismos, que nos permite relacionarnos con el exterior de otra manera (se podría decir

más inmediata, más cómoda), pero a costa de un contacto menos directo con la realidad, devaluando incluso la experiencia que podamos tener de esta en pos de una experiencia digital cada vez más profunda y compleja. Pero no solo se devalúa el contacto con el entorno o los objetos, sino también con las percepciones, las relaciones con los demás, incluso se podría decir con las emociones, pues todo ocurre de una forma tan inmediata, tan rápida y fugaz, pero a la vez tan insustancial en comparación con el cara cara, que la diferencia es notable. Aunque acorte distancias físicas, aumenta distancias emocionales y perceptuales. Y, además, también afecta sobre la temporalidad. Acelera, intensifica el intercambio de información, y, sobre todo, de los estímulos nerviosos.

Otro aspecto relevante de esta relación actual con la tecnología es el hecho de que la corporeidad está pasando a un segundo plano. Ya no se tiene como un aspecto importante a tener en cuenta. Bifo defiende que uno de los aspectos de esta revolución digital es que hemos pasado de un tipo de comunicación conjuntiva a una conectiva (Bifo, 2017). Lo conjuntivo lo asocia con la palabra vínculo, y hace referencia a un tipo de comunicación donde el significado también se interpretaba a través de la corporalidad, a través de los gestos, de la incertidumbre que implica el cara cara, con las diversas interpretaciones que se pueden obtener de este tipo de encuentros. La importancia de los mensajes no-verbales, de los matices que acompañan a la intencionalidad; todo eso se da mediante la esfera de la presencia, que otorga un significado y sentido distinto a las cosas, según los matices que se empleen, más allá de la semántica. La conectividad, por otro lado, la asocia con la palabra conexión, y se da cuando los intercambios de información se dan de una manera inequívoca, ya que se basan meramente en la semántica. Es la manera propia de las máquinas y la tecnología. La conjuntividad, además de semántica, es sensible. La conectividad es pura sintáctica. Bifo lo explica a través de estos ejemplos:

Para entender lo que es la comunicación conjuntiva, tan solo imaginemos a dos personas cortejando, actividad que involucra el deseo, la timidez, la ambigüedad, las insinuaciones e infinitas capas de (mal)entendidos. Para entender lo que es la comunicación conectiva, pensemos en la superposición sintáctica y en la identificación semántica de dos cadenas de información. La conexión es la interacción entre máquinas sintácticas que poseen un mismo formato. Cuando los seres humanos quieren participar en la conexión deben aceptar, previamente, la reducción sintáctica de los contenidos de su intercambio al formato de las máquinas que transportan sus signos. (Bifo, 2017: 168)

No puede haber esa comunicación de forma conjuntiva cuando, para que incluso dos sujetos se relacionen -ya no solo cuando se produce un contacto entre un humano y una

máquina-, tiene que haber una pantalla de por medio, una máquina, lo cual conlleva además otras reglas.

Otro aspecto decisivo entre ambos es el objetivo de cada uno. Las relaciones de tipo conjuntivas tenían como fin las relaciones en sí mismas. En cambio, las conectivas tienen como objetivo el ser operativas, el ser eficaces y funcionales. Ya no hay lugar a la ambigüedad o los matices, solo a un intercambio de información exacto y de forma exitosa. Y, además, la conjunción crea un significado según los agentes concretos, el contexto concreto, y lo que surge en conjunto en concreto. Por el contrario, la conectividad no crea contenido nuevo, ni es fruto de una subjetividad colectiva (Bifo, 2017: 27).

De forma progresiva, vamos teniendo una manera de pensar, de comunicar y de tener un mundo afectivo más conectiva que conjuntiva. Y ese debería ser un aspecto en el que parase a pensar.

Además de esto, otra de las consecuencias de nuestra relación con la tecnología es un cambio en nuestras capacidades críticas y cognitivas. Sobresaturados de información, y con la recepción de toda esta amalgama de datos tan incesante e inmediata, así como de los estímulos constantes, solemos reaccionar de forma rápida y ya no tomamos el mismo tiempo que antes para reflexionar. Se aceleran las respuestas ante los problemas, ante los análisis, ante las comparativas de informaciones, y solemos disminuir el tiempo de búsqueda, de discriminación racional, de reflexión, de análisis. La complejidad racional se va diluyendo. Y lo mismo pasa con el mundo emocional, donde es más importante dar una respuesta rápida y de reacción que dar una respuesta veraz. Y, ante esta saturación, presión y carácter efímero, vemos cómo aumentan los casos de ansiedad, de depresión, de desazón.

Se puede hablar, en este sentido, de cambios cognitivos, cambios que van en detrimento de ciertas capacidades. Ya no se trata solo de un cambio de era a nivel social, comunicativo, perceptual o simbólico, sino también a este nivel cognitivo. Además, los sentidos, que siempre han servido al ser humano para guiarse en su mundo circundante, van siendo sustituidos por estrategias digitales. Esto también modifica la actividad cognitiva, que cada vez se vuelve de tipo más calculador y sintáctico.

De nuevo, es importante enfatizar que la tecnología, por sí misma, no es nociva. Pero esta relación negativa se produce cuando nos vinculamos a ella a través de esta manera

acelerada, que produce más soledad, más violencia hacia el propio sujeto. El problema, pues, no está en la propia tecnología, sino en cuál es nuestra relación con ella, cuál es la relación entre esta y el cerebro, con la manera de conectarse, de depender, de percibirse y de relacionarse.

Por último, cabe mencionar el asunto de la atención. La atención es algo que, a través de esta constante de estímulos, esta inmediatez de intercambio informacional, la valoración del multitasking, etc., se está perdiendo como capacidad. Ya no somos capaces de demorarnos en las cosas. Esto va de la mano con lo comentado sobre el espíritu crítico y las capacidades cognitivas. Empezamos a tener una percepción, como denomina Han, serial. Es decir, una que va aceleradamente de una información o sensación a la siguiente, sin tener una sensación de clausura. Por eso hoy en día es tan frecuente el consumo masivo de series de televisión y de redes sociales con continuas novedades, pues se adaptan a esta manera de percibir. Se genera una hiperactividad.

A modo de conclusión, y siguiendo el hilo del apartado anterior, la relación que tenemos con la tecnología, hoy en día, es, por su propia esencia, *impropia*, y hace que nuestra relación con nosotros mismos sea también de esta manera, pues nos perdemos en esta relación. De normal, nuestro *Dasein* cotidiano es *impropio* -aunque esto no sea provocado solamente por la tecnología, ya que es el modo habitual de darse-, y esto hace que la manera de habitar y de comprender el mundo y a nosotros mismos, también lo sea, y acabe sin estar determinado por el sí mismo, sino por los otros y por su relación con lo circundante (donde tiene cabida la tecnología).

Además, como consecuencia de todo esto, es cada vez más notoria la pérdida de la facticidad del mundo y de nuestro entorno simbólico. Como afirma Han,

la pérdida de la facticidad del mundo las deja [a las cosas] sin brillo propio, sin peso propio y las degrada a objetos que se fabrican. Libres de los condicionantes espaciales y temporales, se fabrican y se producen. La facticidad se retrae frente a la producción. El Ser se des-factualiza como proceso. (Han, 2014: 103)

Aquí, de nuevo, se hace referencia al Ser heideggeriano, ya que la técnica moderna hace que se pierda esa facticidad, esa manera de existir propia en cada caso, en pos de un proceso planificado y constante hacia un progreso indefinido y productivo. Por el contrario, el Ser está más relacionado con el habitar, con el reposar en sí mismo. En la época moderna, regida por el progreso y por el imperio de la razón, este progreso siempre

persigue un objetivo: ser siempre más eficiente, más rápido, más productivo. Es una dirección puramente funcional.

Pero precisamente, recordando ese *Ethos* heideggeriano, se trata de volver al habitar, al residir, al dar cabida:

Más esencial que todo establecimiento de reglas es que el hombre encuentre su estancia en la verdad del Ser. Esta estancia es la única que procura la experiencia de lo estable. [...] El ser es la protección que resguarda a los hombres de tal manera en su esencia existente en lo relativo a su verdad. (Heidegger, 2006: 85)

La dimensión existencial del hombre nunca va a poder tener una plenitud si continúa con esta dirección actual, pues, “sin Ser, el hombre no encuentra apoyo ni protección”. (Borges, 1993: 107) Es más, solemos utilizar la tecnología para eludir estos aspectos existenciales, pues sirve también como medio fundamental de evasión, ya sea a través de los móviles, de las redes sociales, de los juegos, etc. -aspecto que desarrollaremos en el último apartado-.

Con todo, esto son simplemente algunos aspectos que nos sitúan en esta relación que suele tener el sujeto con la tecnología. En los siguientes apartados, nos centraremos, sobre todo, en cómo afecta todo esto en la sociedad, en la percepción del tiempo y en las relaciones interpersonales.

4. Análisis de la sociedad actual. Byung-Chul Han

Tras haber analizado algunos aspectos generales sobre la relación actual del hombre con la tecnología, utilizaremos este apartado para abordar al hombre dentro de la sociedad, analizando qué dirección está tomando la sociedad en la era tecnológica, de la aceleración y de la pérdida de la facticidad. Byung-Chul Han resulta un autor interesante para vincular todos estos aspectos a través, sobre todo, de su concepción de la sociedad y del tiempo actuales. El abordaje del presente capítulo se hará, sobre todo, a nivel social, psicológico y existencial.

Actualmente, y esto enlaza con el análisis de la era tecnológica, que resultó ser una fundamentalmente utilitarista y productiva, vivimos, según Han (2020), en una *sociedad del rendimiento*, con individuos adictos al trabajo, a la producción y a la continua superación de sí mismos hasta puntos enfermizos. En lugar de la explotación que solía haber del individuo por parte de un tercero, hoy en día, gracias al enaltecimiento de esos valores que comentábamos como la productividad y la superación, se produce una autoexplotación que el individuo, además, asocia con un cierto sentimiento de libertad, y que es querida como un poder que genera satisfacción.

Han compara nuestra sociedad actual con la sociedad disciplinaria de Foucault. Esta última era una sociedad basada en el castigo, la vigilancia y el control, una que hemos tenido hasta hace relativamente poco tiempo. A ojos de nuestro pensador, la hemos ya sustituido por la *sociedad del rendimiento*. La sociedad disciplinaria, con sus dinámicas punitivas, ejercía el poder y organizaba las instituciones de una manera muy visible. Los organismos de la sociedad, como cuarteles, cárceles, hospitales, fábricas y psiquiátricos, seguían una misma jerarquía de poder y control. Hoy en día, nuestras organizaciones se rigen de una forma muy distinta. No es que no controlen, sino que lo hacen de otra manera, más invisible. El perfil de las personas, ahora, no se forja con el miedo hacia aquellas instituciones mencionadas, sino que se forma en su cotidianidad y con las imposiciones sociales que se crean en las vidas de oficina, centros comerciales, bancos, gimnasios, laboratorios... No es una sociedad disciplinaria como tal porque la gente ya no es aleccionada mediante el miedo y el castigo; es moldeada mediante los ideales a los que aspiran. No es cuestión ahora de obediencia, sino de rendimiento, de obsesión por el rendimiento. Los partícipes de esta sociedad se denominan sujetos de rendimiento. El

poder ha cambiado su manera de actuar sobre los individuos, y con ello, la psicología de estos también.

Retomando el análisis de la sociedad disciplinaria, esta tenía como etiqueta la prohibición, y como verbo definitorio el *no-poder*. Era una sociedad que funcionaba por la obligación y por el control de terceros. La sociedad de rendimiento, en cambio, tiene como verbo esencial el *poder* en su sentido positivo. Ahora, los mensajes que le llegan a la sociedad son del tipo que todo se puede, que todo es posible y que todo depende de uno mismo. El trabajo y el esfuerzo personal son los que construyen las posibilidades de cada uno, sin que haya un límite definido de a dónde se puede llegar. Esto, en principio, puede generar individuos motivados, dueños de sí mismos y con iniciativa propia, pero, en realidad, lo que genera son individuos adictos al trabajo, a la producción y a la continua superación de sí mismos hasta puntos enfermizos, pues creen que todo depende de ellos y que siempre pueden mejorar. Así, no se necesita a alguien que obligue a hacer cosas, sino que uno mismo es quien se impone ese esfuerzo, que nunca tiene fin -y en ello reside lo problemático-. El individuo produce más queriendo llegar a ciertos ideales que produciendo por obligación. La explotación tiene un límite; la autoexplotación, no, pues va acompañada de un cierto sentimiento de libertad.

De este modo, aunque la explotación continúa, se pasa de ser interpretada como un deber, a ser querida como un poder que genera satisfacción. Y esto, a la larga, acarrea sentimientos habituales de fracaso y de depresión. Si el límite es infinito, el sujeto nunca se va a sentir conforme consigo mismo ni con lo que alcanza. Nunca se siente suficiente, porque sabe que siempre hay más posible. Además, poco a poco va aumentando la fragmentación del sujeto, producida por este tipo de dinámicas. Se tiende, cada vez más, al ensimismamiento propio, al empobrecimiento de vínculos en pos de potenciar en otras cosas, como el trabajo, el dinero o el reconocimiento. Este empobrecimiento de los vínculos y esta atomización social facilitan que aparezcan consecuencias como la depresión.

Así, la autoexplotación y las expectativas ilimitadas que se tienen sobre uno mismo, llevan a un agotamiento profundo del sujeto. Hay un fuerte automandato, un imperativo que no cesa. Con todo esto, llega un momento en el que el sujeto de rendimiento agota su capacidad de poder, pero no por el cese de sus posibilidades, sino por el agotamiento de su energía. El sujeto se desgasta, se cansa de tener que crear y crearse continuamente - todo esto sin un rumbo o un sentido-, de hacer y de tomar los descansos como pausas para

poder seguir haciendo más adelante. Ese individuo agotado, inmerso por completo en esa dinámica de rendimiento por la competición que tiene consigo mismo, termina colapsando. En nuestra sociedad abunda lo que Han llama el *síndrome de desgaste ocupacional* o *burnout*. Se produce, también, un cansancio del yo, un agotamiento de la propia identidad por ese exceso de trabajo sin un sentido auténtico y con el único objetivo de producir cada vez más. Las posibilidades hacia las que se pueden enfocar los esfuerzos del sujeto son infinitas, pero su vinculación con las que verdaderamente ocurren es cada vez más pobre; no hay vínculos fuertes. Vamos perdiendo, poco a poco, la capacidad de vincularnos.

La sociedad, que introduce la idea de que nada es imposible, no advierte sobre esto. El sujeto, por tanto, achaca a sí mismo su fracaso. La cuestión es que ese placer que va buscando, esa gratificación culminante, nunca llega. Al poder ser posible siempre más, los rendimientos han de ser cada vez mayores, y no hay un punto final. La ilusión radica en que esa línea de meta no existe. El sujeto se siente siempre en carencia, además de insatisfecho consigo mismo. El sujeto de rendimiento se encuentra constantemente en guerra consigo mismo.

Se produce, también, un *cansancio del yo* (Han, 2020). Una sociedad que tiene como uno de los principales imperativos ser uno mismo al máximo exponente posible, lleva a un agotamiento de la propia identidad, a una depresión por fracasar en alcanzarse, puesto que siempre somos potencia, y sin una dirección concreta y definida. El poder hacerlo todo, el poder ser todo, acaba siendo igual de enfermizo que el estar sometido a prohibiciones y limitaciones. Las posibilidades son infinitas, pero su vinculación con las que verdaderamente ocurren es cada vez más pobre; no hay vínculos fuertes, no hay *arraigo*, no hay facticidad, ni relación con el Ser propio y de las cosas. La depresión, el síndrome del trabajador quemado, el síndrome del déficit de atención, la hiperactividad, etc., son también consecuencias de esto. El yo acaba siendo cada vez más pobre y agresivo consigo mismo, autodestructivo y cada vez más *impropio*. Además, la depresión desvincula, tanto de uno mismo como de lo demás, y hace que la propia vida no tenga si quiera peso o sentido. Que no tenga suelo. Lo mismo pasa con la identidad. El individuo se ve a sí mismo siempre como un proyecto, siempre viviéndose en un ideal -en el último capítulo ahondaremos la manera que tiene el sujeto de autoconstruirse-. Pero, dice Han,

el proyecto resulta ser un *proyectil* que el sujeto dispara contra sí mismo. Ante el “yo ideal”, el yo real aparece como un fracasado que se abruma a base de autorreproches. El

yo guerrea contra sí mismo. En esta guerra no puede haber vencedores, pues termina con la muerte del vencedor. (Han, 2020: 78).

Y, mientras lucha, uno se cree libre. Pensando que camina tras la libertad y según su propia voluntad, en realidad sigue cumpliendo un deber útil, sigue siendo un sujeto que cumple con el esquema de la sociedad productiva, eficiente y consumista que describimos desde el comienzo, una sociedad deshumanizadora. Estamos muy lejos de que el hombre sea dueño de sí mismo. De la *propiedad*. Pertenece, cada vez más, a la masa anónima. Piensa que es libre porque ya no obedece a otro, pero lo que tiene es una libertad encadenante. Incluso la gratificación se vuelve distinta. Al no tener ese control por parte del otro, tampoco obtiene la gratificación que espera, y nunca se siente satisfecho. Nunca se alcanza lo definitivo, ni la sensación de conclusión. No hay encuentros con otros, sino relaciones empobrecidas, ya que impera el narcisismo del yo.

Byung-Chul Han aborda también el exceso de positividad de nuestra sociedad. Actualmente, y también a causa de la tecnología actual -aunque no exclusivamente-, vivimos rodeados de continuos estímulos, de información incesante e infinita, de necesidades, de impulsos, de deseos. El sujeto se ve inundado por todo ello. Vive con esa permanente percepción fragmentada y en todas partes, donde su atención no es una plena y sosegada, sino que es una atención dispersa, distraída, volátil y fugaz. La era tecnológica acentúa todo esto, incluso lo provoca. El sujeto ya no es capaz de involucrarse por entero en una tarea y de sumirse en ella sin reparos, sino que ahora incluso se valora más a la persona que es capaz de hacer varias cosas a la vez, la capacidad del multitasking y de estar fragmentado. Pero esto, que parece un ahorro de tiempo y por tanto un avance para la sociedad, en realidad lo que hace es que haya menos profundidad en los quehaceres, una incapacidad de volcarse y concentrarse, y una dispersión del individuo. Han nos recuerda que

los logros culturales de la humanidad, a los que pertenece la filosofía, se deben a una atención profunda y contemplativa. La cultura requiere un entorno en el que sea posible una atención profunda. Esta es reemplazada progresivamente por una forma de atención por completo distinta, la hiperatención. [...] Dada, además, su escasa tolerancia al hastío, tampoco admite aquel aburrimiento profundo³ que sería de cierta importancia para un proceso creativo (Han, 2020: 34).

A los ojos de nuestro filósofo, estos sujetos se van alejando cada vez más de la búsqueda de una verdadera calidad de vida. En su lugar, buscan una vida con un exceso de

³ Referencia a Heidegger, en sus *Conceptos fundamentales de la Metafísica*.

positividad. Una vida activa. La paciencia, la escucha, la contemplación y la profundidad quedan relegadas. Al ego hiperactivo ya no le interesan esos elementos, ni tiene acceso a ellos. Cabe señalar, por tanto, que las artes, la filosofía y la contemplación no tienen cabida aquí, o, al menos, cada vez la tienen menos. En sus obras, hace un rescate y defensa del concepto de *vida contemplativa*. Es opuesta a la vida del sujeto de rendimiento. Todo esto enlaza con las conclusiones heideggerianas acerca de la era de la técnica, donde hacía un llamamiento a la necesidad de dar ese *paso atrás*, de volver a un punto más originario, donde poder habitar de una manera más plena.

Lo contrario a esta vida contemplativa es la vida activa, que es precisamente la que abunda en nuestra sociedad hoy. El tipo de individuo que encontramos aquí es uno hiperactivo, fragmentado, neurótico. La vida, en casi todos sus aspectos, se va banalizando, convirtiéndose en algo efímero y carente cada vez más de sentido. Se produce una desnarrativización del mundo cada vez mayor, lo cual hace que la vida se sienta de manera progresiva más desnuda y fugaz. El ser humano va empobreciéndose y aislándose. La vida, despojada así de su narración, de su sentido y su sosiego, reacciona con consecuencias contrarias: cada vez más personas padecen de hiperactividad, de adicción al trabajo, de histeria, de ansiedad por producir. Y, todo esto, sin reflexionar sobre el porqué de su hacer, sobre su dimensión existencial, y generándose cada vez más obligaciones y ocupaciones frenéticas que evaden todo ello. Se pierde la capacidad contemplativa en el frenesí de esta vida activa. La apatía también surge aquí.

Han rescata a Nietzsche para defender de nuevo esta vida contemplativa, y la necesidad que tenemos de ella en nuestra sociedad actual:

La vita contemplativa presupone una particular pedagogía del mirar. En *El ocaso de los ídolos*, Nietzsche formula tres tareas por las que se requieren educadores: hay que aprender a *mirar*, a *pensar* y a *hablar y escribir*. [...] Aprender a mirar significa ‘acostumbrar el ojo a mirar con calma y con paciencia, a dejar que las cosas se acerquen al ojo’, es decir, educar el ojo para una profunda y contemplativa atención, para una mirada larga y pausada. [...] Uno tiene que aprender a ‘no responder inmediatamente a un impulso, sino a controlar los instintos que inhiben y ponen término a las cosas’. [...] Reaccionar inmediatamente y a cada impulso es, al parecer de Nietzsche, en sí ya una enfermedad, un declive, un síntoma del agotamiento. (Han, 2020: 49).

La vida contemplativa, pese a lo que pueda parecer, no es pasiva, sino todo lo contrario. Es aquella con la capacidad de oponerse a los meros impulsos. Es un tipo de vida activa, pero no en el sentido que comentamos sobre la sociedad de rendimiento, ya que esta última tiene un tipo de actividad que agota, que actúa como por mecanicidad, que

simplemente reacciona sin tener un sentido último de las cosas. La capacidad del no, de la negatividad, es propia de la vida contemplativa. Y es, aunque parezca paradójico, un proceso activo fundamental. Por el contrario, la hiperactividad es pasiva -el tipo de pasividad que analizamos en el tercer capítulo, alejadora e *impropia* -, y no da cabida a la libertad. La acción, sin ese fondo, no es más que una reacción mecánica a un impulso, sin conciencia. Detenerse, demorarse, reflexionar y dudar, es necesario para no caer en esto. También el interrumpirse, los espacios entre tiempos concretos. Las máquinas nunca tendrán esta capacidad de demora o de vacilación.

En nuestra época, precisamente lo que se persigue es una manera de pensar más parecida a la calculadora que a la contemplativa, que es la que va de la mano de este tipo de aceleración. Una manera de pensar constantemente productiva, útil y con resultados rápidos, sin obstáculos como la duda o la espera. La aceleración persigue el ir cada vez más rápido, pues esta rapidez y eficiencia es lo valioso para lograr los objetivos que se persiguen:

El procesador, que solo conoce procesos de cálculo, se ve sometido a la presión de la aceleración. Se deja acelerar con mucho gusto, porque no tiene ninguna estructura de sentido, ningún ritmo propio, porque está reducido a la mera eficiencia funcional, que registra cualquier demora como una molestia. El ordenador no duda. El cálculo puro como *trabajo* está estructurado por una temporalidad que no deja lugar a la demora. Desde la óptica del *procedere*, la demora solo sería una paralización que debería eliminarse lo antes posible. La tranquilidad es, como mucho, una pausa y, desde el punto de vista del cálculo, no tiene ningún significado (Han, 2014: 104)

La hiperactividad diaria hace que el ser humano funcione como una máquina de rendimiento. Su principal objetivo vital y personal es ese máximo provecho, esa actividad incesante para conseguir cosas. Esto da lugar a un cansancio excesivo. La sociedad del rendimiento acaba derivando en la que Han llama la *sociedad del cansancio*. Sin embargo, es importante matizar que este término *cansancio* se emplea aquí con una connotación negativa. El cansancio en sí no tiene por qué ser malo. Hay cansancios que reparan, que reintegran con el mundo, que aportan un mayor sosiego y un tipo diferente de atención, incluso de asombro ante las cosas. Cansancios que dan paz, y donde la propia identidad ya no es protagonista, pues pasa a estar en un segundo plano. Uno que lleva al no, al no-hacer, a la pausa. En cambio, el cansancio de nuestra sociedad activa no conlleva esta negatividad, sino que es un cansancio, como dice Han, sin excepción, continuo y provocado por la hiperactividad, que no cesa ni aun con ese cansancio. Y que, además,

separa, y se sufre de manera aislada. No integra en la comunidad, ni proporciona cercanía o intimidad. Es un cansancio destructor; el cansancio por agotamiento de la sociedad del rendimiento.

Nuestro sistema actual, capitalista, hace creer que la vida más plena va de la mano de la mayor cantidad de capital, de rendimiento y de técnica posibles, como si así se pudiera generar una capacidad de vivenciar mayor. Esto, además, acaba terminando por ser una manera de ver la vida -la predominante-. Y, poco a poco, la existencia va siendo desnudada de su narratividad, del sentido individual, de su trascendencia. La vida, el tiempo y la experiencia, se sienten como útiles, como medios. Por ello es importante buscar una manera de experimentar con sentido y de sentir pleno el tiempo. Han propone la vuelta a otro tipo de tiempo, que también se relaciona con la propuesta heideggeriana como veremos más adelante: “El tiempo sublime es un tiempo colmado, a diferencia del tiempo laboral como tiempo vacío que meramente se trata de rellenar y que se mueve entre el aburrimiento y la laboriosidad. [...] Hoy en día, la vida va perdiendo cada vez más intensidad.” (Han, 2020: 106). La vida no debe basarse en el mero ir tras la necesidad y la utilidad. El consumo, la eficiencia y la hiper comunicación han sustituido a esas intensidades de la vida; ahora las cosas tienen valor solo cuando se pueden consumir, exponer, acaparar la atención y aparecer como útiles y productivas. Nosotros mismos nos exponemos así muchas veces. La narratividad y el sentido se pierden. La producción, la técnica y el rendimiento disuelven esas formas de entender o vivenciar la existencia. Incluso las propias relaciones se vuelven superficiales y útiles.

Para cerrar este apartado, cabe detenerse en la cita de Han con que finaliza *La sociedad del cansancio*:

Llenamos el mundo de cosas con una duración y una validez cada vez más breves. El mundo se asfixia en medio de las cosas. [...] Parece que lo tengamos todo, pero nos falta lo esencial: el mundo. El mundo ha perdido la voz y el habla; es más, ha perdido el sonido. El ruido de la comunicación ha sofocado el silencio. La proliferación y la masificación de las cosas ha desplazado el vacío. Cielo y tierra están repletos de cosas. Este mundo de mercancías no es apropiado para ser *habitado*. Ha perdido toda referencia a lo divino, a lo santo, al misterio, a lo infinito, a lo superior, a lo sublime. También hemos perdido toda capacidad de asombrarnos. Vivimos en unos grandes almacenes transparentes en los que nos vigilan como si fuéramos clientes transparentes. [...] Deberíamos volver a convertir los grandes almacenes en una casa; es más, en un centro festivo en el que realmente merezca la pena vivir. (Han, 2020: 118)

5. La experiencia del tiempo

Otra de las consecuencias notables de este cambio de era y de la tecnología es la relacionada con el tiempo. La manera en que se percibe, en que se concibe, en que nos afecta con respecto al habitar. En este apartado, se pretende profundizar en la percepción actual del tiempo, que es consecuencia tanto de nuestro tipo de sociedad como del proceso de tecnologización.

El tiempo que vivimos actualmente es uno que transcurre de una manera sumamente rápida, acelerada. Es uno que no cala, que es extremadamente veloz y efímero. No sentimos que el tiempo sea algo que transcurra de forma que lo *palpemos con los dedos*, que sea nuestro, sino que el tiempo es algo que se nos escapa, que transcurre de forma que nos deja con una sensación de vacío.

Byung-Chul Han, en su obra *El aroma del tiempo*, habla del fenómeno que denomina *disincronía*. Se trata de un fenómeno por el cual el tiempo transcurre de forma dispersa y atomizada. Debido a esto, no tenemos una percepción lineal del tiempo, con un sentido, sino que lo experimentamos en forma de bloques, en momentos de intensidad de un presente y otro presente, pero sin una conexión auténtica entre un punto y otro. El tipo de cultura, de sociedad y de cotidianidad en la que vivimos, sigue un modelo en el cual no hay un sistema ordenador de nuestras vidas.

Antes, defiende Han (2014), la vida se experimentaba con un tiempo lineal, donde unos sucesos ocurrían tras otros con un sentido entre ellos, y había una percepción narrativa clara entre pasado, presente y futuro. Los acontecimientos estaban enhebrados entre sí por una línea temporal que daba sentido. El fenómeno de la disincronía anteriormente mencionado precisamente es el resultado de haber pasado de un tipo de tiempo lineal a otro atomizado. Sobre todo, se trata de la manera de percibirlo. Cuando hablamos de tiempo atomizado, nos referimos a que los acontecimientos se experimentan sin esa línea temporal que enhebra, donde ya no se experimenta apenas duración; hoy en día, sentimos que los sucesos vitales ocurren de forma suelta, dispersa, con una temporalidad reducida al mero presente en el que lo experimentamos, sin conexión con el pasado o con el futuro. Es una percepción, por tanto, más atomizada, pues no hay un marco temporal, no hay una guía. Los instantes se nos asemejan unos a otros, se vuelven sumamente similares. No

hay un comienzo o una conclusión entre las cuales discurra una duración, sino que se pierde el sentido de las cosas y se vive de una manera fragmentada.

Así, hemos pasado de percibir un tiempo lineal (histórico) -que surgió como consecuencia de un tiempo narrativo- a un tiempo que se percibe cada vez más atomizado. Los estados de duración van desapareciendo, y los sucesos cada vez están más desconectados y con un tiempo vacío, dispersos y sin una experiencia de la duración.

Cuando se percibe el tiempo de una manera atomizada, los momentos tienden a sentirse de un modo muy similar. Hay un constante presente -pero no en el sentido de un presente lleno, donde habita todo, sino intrascendente, sin rumbo-, desconectado del pasado y del futuro. Los presentes se viven como momentos de transiciones. Son presentes puntuales, cada uno en una dirección. No se viven con sentido histórico, sino como hechos dispersos, que no se unen por una línea temporal con sentido, pues entre ellos hay un vacío. No sucede nada de forma dilatada. El tiempo *sin aroma* (en términos de Han) es el tiempo atomizado.

Para expresar mejor estas ideas, Han utiliza dos términos diferenciadores: el de *experiencia* y el de *vivencia*. La experiencia es aquello que le ocurre al sujeto que tiene que ver con distintos momentos temporales, y que existe en el pasado. Conecta con su propia identidad, con su vida, con historia. La vivencia es aquello que es meramente puntual, que ocurre en el instante, con intensidad, pero de forma muy efímera, muy inconsistente para su propia vida. Y matiza: “La actual sensación de que todo pasa rápido tiene que ver con la imposibilidad de la demora. Y con la presencia del cambio permanente de vivencia tras vivencia. La sucesión incontable de vivencias no hace a una vida más plena, sino una más corta.” (Han, 2014: 26)

Han analiza de una forma parecida los conceptos de *información* y *conocimiento*. La información es similar a la vivencia: puntual, efímera, insustancial. Cumple la función que se necesita para el momento presente, pero parece inmediatamente. Se corresponde con ese presente atomizado. Está vacío de tiempo. En cambio, el conocimiento es algo que depende del pasado, de todo lo enhebrado hasta el momento presente, de la relación que el sujeto ha ido forjando con ese conocimiento. La línea temporal aquí es importante para el concepto de conocimiento. Tiene un marco temporal.

Hoy en día, vivimos en una era de la información, no del conocimiento. Gracias a la tecnología, podemos acceder de forma inmediata a cantidades ingentes de conocimiento.

No necesitamos memorizar como antes, pues estamos a un clic de estar al tanto de cualquier cosa. Y se valora muchísimo, además, esta capacidad de manejo de informaciones. Internet es un lugar dedicado a ello. El conocimiento, por el contrario, no se valora tanto, pues, si se tiene toda esa información al alcance de la mano, queda en un plano secundario. Pero olvidamos esa diferencia del conocimiento con respecto a la información. Ese conjunto de saberes con sentido, con experiencia, con peso. Ha ocurrido lo mismo que con la valorización del tiempo.

De este modo, existencialmente, solemos habitar un tiempo vacío. Un tiempo lleno de instantes sucesivos, que no trascienden. Hemos perdido la experiencia de la plenitud del tiempo. Como también hemos perdido valores que antes eran importantes para la sociedad: la promesa, la lealtad, el compromiso (Han, 2014). Son valores que necesitan de una conexión con el pasado y con el futuro, de una temporalidad con una trayectoria. Solemos minusvalorar el significado del futuro, es algo que se va eliminando poco a poco en pos de este eterno presente. Y, además, preferimos las vivencias (los momentos de intensidad) a la experiencia (esa línea narrativa que necesita de distintos momentos temporales). Preferimos condensar el tiempo para sentir de forma rápida sensaciones intensas y autorrealizaciones efímeras, a costa de estar viviendo momentos que se desinflan y que no están permanentemente conectados con la identidad, el proyecto y la vida de uno.

Uno de los elementos fundamentales que hemos perdido con respecto a épocas anteriores es el de la vía narrativa. Gracias a esta, hacíamos de nuestra vida algo con un rumbo y significado temporal, algo con un pasado que explicaba y con un futuro hacia el que proyectarse, todo con un sentido conjunto. La narratividad, además, hacía que el sujeto sintiera su propia individualidad e identidad como algo mucho más consistente. Sin ella, los acontecimientos se van sucediendo, agolpándose en un conjunto caótico donde se van disolviendo las relaciones y mezclándose las informaciones con los hechos y con los datos. Todo se vuelve igual.

Como afirma Han, nuestras acciones ya no persiguen un *telos*, no llevan a un fin concreto, sino que se busca experimentar la intensidad en las vivencias que tenemos. No tenemos un sentido de trascendencia, sino de puro hedonismo. Así, nuestra era es una donde vamos perdiendo el sentido y adentrándonos en un nihilismo existencial cada vez mayor. Nuestras acciones no suelen conducir a un fin que no sea una necesidad inmediata o hedonista. Vivimos un tiempo donde no existe una percepción teleológica, y donde

tampoco tenemos un sentido de trascendencia. La atomización del tiempo es también un problema existencial, pues supone una angustia sobre la ausencia de sentido sumado a un tipo de vida marcada por el rendimiento permanente. Ya no existe la vida contemplativa. Ante esa angustia, nos aferramos a lo único que nos parece real, que es lo ente. La tecnología, visto de este modo, nos proporciona algo a lo que aspiramos de forma inmediata. Esto, sin embargo, constituye un gran problema existencial. Los sujetos, si no son capaces de experimentarse en el tiempo, ni de sentir que sus acciones y su dirección tienen una trascendencia o un sentido, experimentan angustia. Hoy en día, la vida, frecuentemente, se vive sin propósito, pues solemos buscar esas intensidades atomizadas que nos hagan experimentar sensaciones también atomizadas, precisamente porque hemos perdido aquel sentido de la trascendencia. A esto, se le suma el ritmo de vida del sujeto occidental, que está marcado por la necesidad de rendimiento permanente, por el *burnout* mencionado en el capítulo anterior, y conlleva un tipo de vida existencialmente angustiante y vacía.

De esta manera, sumidos en esta vida activa y pobre existencialmente, solo nos queda aferrarnos a lo único que nos es real, a lo único que podemos palpar en esta percepción tan fragmentada, que somos nosotros mismos, nuestro yo. Pero como hemos perdido profundidad existencial, nos obsesionamos por asuntos como la apariencia física, la exaltación del propio yo ante los otros, la continua exposición de uno mismo ante los demás, la corporalidad perfecta, la estética personal, o, en la otra dirección, el rendimiento y la productividad que dan una sensación de falso valor propio.

Han compara el último hombre de Nietzsche con el sujeto actual. El último hombre nietzscheano refleja muy bien al hombre actual, por su conformismo, individualismo, mediocridad y apego a su yo como ente y al hedonismo. Actualmente, nos centramos en esas necesidades inmediatas y en acumular y vivir la mayor cantidad de tiempo posible, pero sin reflexionar tanto en el cómo de ese tiempo como en el cuánto. El hombre, así, aspira a una vida larga, pero en muchos casos tediosa, donde se pretende, sobre todo, evitar la muerte. Habitamos un mundo sin objetivo y sin sentido, sin rumbo y sin una estructura temporal que apunte a un destino. El tiempo carece de ritmo, y por eso se acelera, se vacía. Ya no hay una tensión dialéctica tan marcada entre el hoy, el ayer y el mañana. El hombre, al no tener un *telos*, un objetivo vital, se enfoca en un tipo de vida que hace que *mueran a destiempo*, como dice nuestro autor. Es decir, los sujetos ya no cumplen una serie de etapas vitales, en las cuales unas dan sentido a las otras y se van sucediendo, y, conforme envejecen, van cumpliendo la dirección de su *telos*. Hoy en día,

perseguimos tan solo esa intensidad atomizada, esa sucesión de momentos intensos, que elimina toda trascendencia del proyecto de vida.

Para llenar esos vacíos, se pasa continuamente de una vivencia a otra y, aunque solamos pensar que acumular vivencias completa nuestra vida, realmente solo le resta plenitud cuando estas no son experiencias con un sentido, ni tienen un tiempo colmado. Lo mismo pasa con el conocimiento, que cada vez es más un cúmulo de informaciones que un auténtico conocimiento. Progresivamente, habitamos un tiempo sin duración ni permanencia. Nuestro tiempo, a diferencia del lineal o histórico, es atomizado, donde solo hay información y vivencias, donde los presentes son puntos separados y no *sucede* apenas nada.

Cuando nos preguntamos por el sentido de la vida, solemos proyectarnos temporalmente hacia el futuro. Y es que, precisamente, son las experiencias -que pertenecen temporalmente al pasado- y la proyección al futuro, es decir, la tensión, el intervalo entre el pasado, presente y futuro lo que aporta sentido a la vida.

Así como en Internet estamos continuamente de un enlace en otro, de una pestaña en otra, en una sucesión continua de forma casi compulsiva, tendemos a movernos por la vida de esta manera. Cada acontecimiento se basta a sí mismo, puesto que se basa en esa intensidad efímera. La importancia, hoy en día, reside en esta intensidad. Pero el tiempo, para que tenga *aroma*, necesita de lentitud, de vincularse con lo pasado y con lo futuro en un hilo enhebrador, enlazando acontecimientos entre sí de manera que guarden un sentido, conformando una identidad lineal y narrativa. El placer inmediato no permite que ocurra esto, así como tampoco da lugar a la belleza, pues todo ello necesita una espera. La contemplación y el tiempo son elementos fundamentales para estas experiencias. Una vida plena necesita de esto. De un tiempo con duración, con aroma. Si no, se pierde el sentido entre unos acontecimientos y otros, pues se va dando todo el peso a los momentos concretos descargando en cada uno esa intensidad, pero sin una finalidad o una trascendencia, o un enlace con lo demás. El tiempo que transcurre entre un acontecimiento y otro resulta vacío, pues solo le damos importancia a aquel donde descargamos toda la intensidad, y buscamos continuamente esta sensación. Se necesita de esta vuelta a ellos para sentir uno su identidad -que en cada momento es diferente-, para sentirse parte de algo. Y, de esta forma, la vida sigue tomando la forma de momentos atomizados, donde se necesitan esos presentes intensos, y donde se pierde el sentido de trascendencia, de sentido, de proyecto y de narratividad. Es un tiempo aditivo, no narrativo.

Heidegger, en *Ser y tiempo* (2002), también habla de esta desintegración temporal, que acaba afectando a la disociación del ser humano, a su vivencia existencial. Él apela, también, a esa vuelta a la vida contemplativa, al reposar en sí mismo y en el propio tiempo, al habitar. Aspectos que, además, están íntimamente conectados con el Ser y con una relación más *propia*. La manera de existir es algo que está directamente relacionado con la experiencia del tiempo, y también Heidegger, a su manera, aboga por la vuelta a un tiempo más pleno, sin estar siempre tras metas, tras medios que lleven a fines productivos. Ir tras lo útil y necesario es precisamente el objetivo del tiempo de trabajo, pero no de un tiempo existencialmente pleno, y acabamos reduciendo el tiempo a esa manera exclusiva de percibirlo. Además, Heidegger también relaciona la pérdida de la facticidad con esa destemporalización. Han analiza así la mirada heideggeriana:

Hay acontecimientos, formas u oscilaciones, a los que solo se puede acceder a través de una prolongada mirada contemplativa que, sin embargo, están vedados a la mirada trabajadora, ya que lo tenue, lo fugaz, lo discreto, lo pequeño, lo indeterminado o lo reducido se sustraen al poder del asimiento. Heidegger está en camino hacia otro tiempo que no sea el del trabajo, un tiempo de perdurabilidad y sosiego, que da lugar al demorarse. [...] El trabajo [...] aniquila la distancia a las cosas. La mirada contemplativa, en cambio, las embellece. Les deja su propio espacio, permite que brillen por sí mismas. Es una praxis de la cordialidad (*Freundlichkeit*). Las palabras de Heidegger van más allá de la sabiduría popular: “La renuncia no quita. La renuncia da. Da la fuerza inagotable de lo sencillo”. La mirada contemplativa se muestra ascética, al renunciar a la supresión de la distancia, a la incorporación. (Han, 2014:113)

En síntesis, lo que Heidegger propone es *la proximidad de la distancia*, que no es un alejamiento -como el que se criticaba en los primeros capítulos-, sino una distancia que acerca, ya que, en este sentido “la mirada a largo alcance tiene lugar en una salvaguardia de la distancia a las cosas, sin perder, a su vez, la proximidad con estas” (Han, 2014: 114)

De este modo, no podemos hablar de Ser heideggeriano sin ligarlo a su aspecto temporal, que es fundamental: “Demorar, perdurar, perpetuarse es sin embargo el antiguo sentido de la palabra ser” (Heidegger, 1991: 169). Un tiempo cada vez más fragmentado, cada vez más atomizado, en consecuencia, da lugar a un *Dasein* cada vez más impropio, a un alejamiento cada vez mayor de las cosas y de uno mismo. Así, concluye Han a este respecto: “La época de las prisas y la aceleración es, por tanto, una época del olvido del ser” (Han, 2014: 110) La aceleración es precisamente un síntoma de este olvido del ser, de esta falta del mismo. Pero el Ser es precisamente lo que ancla al hombre al mundo:

Sin Ser, el hombre no encuentra apoyo ni protección. Solo un apoyo puede conducir el tiempo, producir lo estable. Sin apoyo, el tiempo se precipita, se genera una ruptura

temporal. Sin asidero, se despeña. La aceleración remite a la falta de fundamento, de estancia, de sostén. (Han, 2014: 107)

Así, el sujeto se encuentra vacío, disperso y sin suelo. El sujeto no se identifica todo el tiempo consigo mismo, sino que se encuentra en tiempos desligados. Y, además, necesita sentirse engrandecido, ya que es parte de la intensidad que busca para evadir esas sensaciones. Por otro lado, perdemos el proyecto de vida al no querer envejecer, sino intentar ser siempre un eterno joven con estas dinámicas, y disipamos la tensión con el futuro que conectaba con un sentido vital. Uno termina agotándose en su propio yo, en su propia identidad fragmentada e intensificada. Han lo afirma así: “El tiempo se precipita, se agolpa para equilibrar una *falta de Ser* esencial, aunque no lo consigue, porque la aceleración por sí misma no proporciona ningún *sostén*. Solo hace que la falta de Ser resulte incluso más penetrante.” (Han, 2014: 38)

Además, la sociedad tecnológica en la que vivimos hoy en día es también causante de este tipo de vida. El sujeto, cuando no está inmerso en el trabajo, busca evadirse, desconectar de su realidad para volver a ella más tarde. Para este evadirse, la tecnología proporciona infinidad de herramientas inmediatas, donde el sujeto se entrega a la desconexión sin ningún esfuerzo. Constantemente, vemos a las personas dedicando una cantidad desbordante de su tiempo a las redes sociales, a los juegos online, a compartir su imagen y su vida personal de manera virtual, a los vídeos y recursos audiovisuales. Estas actividades, como cualquier otras, no son de por sí negativas. El problema es cuando el sujeto, en su tiempo libre, dedica gran parte de su tiempo a este tipo de haceres, que son haceres pasivos, haceres que desconectan al sujeto de sí mismo y de ese objetivo vital perdido, de tener que reflexionar sobre las cosas trascendentes. La sociedad, cada vez más, busca la comodidad y el intento de esconder los vacíos del sujeto, y la tecnología es la herramienta más instantánea para ello.

Progresivamente, las personas nos alejamos cada vez más de la vida fuera de las pantallas, de los propios pensamientos, de la propia intimidad, de la búsqueda de sentido y de esa vida contemplativa que Han y Heidegger defienden. La tecnología, sin duda, es una de las mejores herramientas que existen. El problema es su uso sin control, su uso sin preguntarse el porqué, el cómo; se utiliza porque es algo tan natural a nosotros, es algo que forma ya tan parte de nosotros, que no cabe hacerse este tipo de preguntas. Como afirma Han, el *telos* y el *teo* se han perdido, pero la cuestión es: ha dejado de importar.

Han propone como una posible solución a todo esto la vuelta a la vida contemplativa, a la demora, al tiempo con *aroma*, el cual requiere una lentitud, una vinculación con el pasado, la experiencia y el conocimiento. El goce de lo inmediato no deja lugar a lo bello, a lo narrativo, a lo pleno. La belleza supone un tiempo lleno y la contemplación, no la prisa. Solo así se puede experimentar una plenitud del tiempo, y, por tanto, de la vida. Sería interesante plantearse la vuelta a una forma de vivir que produzca tiempo y amplíe el espacio:

Cualquier “mano calma” es embellecedora si se abstiene de la violencia del asimiento. [...] El detenimiento contemplativo es una praxis de la amabilidad. Deja que suceda, que acontezca, se muestra conforme en vez de intervenir. La vida ocupada, a la que le falta cualquier dimensión contemplativa, no es capaz de la amabilidad de lo bello. Se muestra como una producción y destrucción aceleradas. *Consume* el tiempo. Tampoco en el tiempo libre, que se mantiene sometido a la compulsión de trabajar tiene otro comportamiento en relación al tiempo. Las cosas se destruyen y se mata el tiempo. La demora contemplativa *concede* tiempo. Da *amplitud* al Ser, que es algo más que estar activo. La vida gana tiempo y espacio, duración y amplitud, cuando recupera la capacidad contemplativa. (Han, 2014: 162)

6. Redes sociales

En este último apartado, nos separaremos un poco del análisis heideggeriano y de Byung-Chul Han, ya que profundizaremos en uno de los aspectos que, aunque no siga firmemente la línea del trabajo, es fundamental tener en cuenta si se quiere estudiar la relación actual del ser humano con la tecnología. Al analizar la era tecnológica, no podemos terminar sin dedicar unas palabras a cómo esta afecta tremendamente a la manera de relacionarnos con los demás y de construirnos a nosotros mismos. Y en esta manera que tenemos de relacionarnos con los demás, hoy en día, las redes sociales juegan un papel predominante. Esto, además, repercute en cómo el sujeto se percibe existencialmente a sí mismo. De este modo, para cerrar el análisis de la sociedad tecnológica, abordaremos este aspecto social y de autoconstrucción, aunque sin seguir la perspectiva de los autores vistos anteriormente. Nos serviremos, sobre todo, de la obra de Sabilia, antropóloga argentina de la actualidad: *El show del yo*.

A día de hoy, la cantidad de horas que pasamos frente a una pantalla es abrumadora. Además de las horas utilizadas para el trabajo, cada vez más se asocia el ocio con lo virtual, ya sea a través de redes sociales, películas y series o videojuegos. Actualmente, la media de tiempo que pasa un usuario utilizando Internet diariamente es de 7 horas (siendo el tiempo medio en España, concretamente, de 6 horas y 11 minutos)⁴, incluyendo las redes sociales, que ocupan casi la mitad del tiempo. Esto quiere decir que la manera que tenemos de relacionarnos con las personas, el entorno, la vida y con nosotros mismos está cambiando de forma muy radical.

Aunque el fenómeno de Internet abarque muchos aspectos, en este apartado pondremos el foco de atención en las redes sociales. Las redes sociales comenzaron siendo una manera de comunicarse a tiempo real con personas que no estaban próximas. Era y sigue siendo una herramienta muy útil para estar en contacto con personas y para comunicar información de forma instantánea. Sin embargo, hoy en día las redes sociales se usan como una hipertextensión del yo. Forman parte de la propia identidad.

⁴ Véase la estadística global y por países en: [• Gráfico: ¿Cuántas horas al día pasamos conectados a Internet? | Statista](#)

Aunque no nos podamos detener en esta cuestión, sería interesante preguntarse también si realmente los chats pueden sustituir las conversaciones cara a cara, si los e-mails son del mismo valor que las cartas escritas y si las redes sociales realmente permiten compartir las experiencias de las personas.

Lo que más interesa para el presente trabajo, sin embargo, es cómo cambia el propio existente a causa de toda esta revolución tecnológica en el ámbito social y comunicativo. Sibilia, en su obra *La intimidad como espectáculo*, se pregunta: En este cambio de era,

¿cómo influyen todas estas mutaciones [tecnológicas y sociales] en la creación de “modos de ser” ¿Cómo alimentan la construcción de sí? En otras palabras, ¿de qué manera estas transformaciones contextuales afectan los procesos mediante los cuales se llega a ser lo que se es? (Sibilia, 2008: 19)

Es importante tener en cuenta que esta nueva era está profundamente condicionada por la globalización, la mercantilización y los medios de comunicación. Hoy en día, todo es visible, todo está al acceso de cualquiera. La subjetividad, algo que ha solido ser un aspecto interior del individuo, un aspecto privado, ahora se redirige hacia fuera. El sujeto, poco a poco, influenciado por estas dinámicas sociales, se autoconstruye de una forma diferente. Sibilia lo describe de esta forma:

En un esfuerzo por comprender estos fenómenos, algunos ensayistas aluden a la sociabilidad *líquida* o a la cultura *somática* de nuestro tiempo, donde aparece un tipo de *yo* más epidémico y dúctil, que se exhibe en la superficie de la piel y de las pantallas. Se habla también de personalidades alterdirigidas y no más introdirigidas, construcciones de sí orientadas hacia la mirada ajena o exteriorizadas, no más introspectivas o intimistas. E incluso se analizan las diversas *bioidentidades*, desdoblamientos de un tipo de subjetividad que se apuntala en los rasgos biológicos o en el aspecto físico de cada individuo. Por todo eso, ciertos usos de los *blogs*, *fotologs*, *webcams* y otras herramientas como *MySpace* y *YouTube*, serían estrategias que los sujetos contemporáneos ponen en acción para responder a estas nuevas demandas socioculturales, banalizando nuevas formas de ser y estar en el mundo. (Sibilia, 2008: 28)

A nivel relacional, un fenómeno realmente extraordinario, si se piensa, es el de la exposición de la intimidad. Empezó con la creación de los blogs, que eran una suerte de diarios y de narrativas íntimas, donde los usuarios exponían a un público indefinido su vida de una forma atractiva. Más tarde, llegaron plataformas como YouTube, donde podía grabarse y publicarse cualquier cosa con la posibilidad de que se viese en cualquier parte del mundo. Facebook siguió en esta línea de la exposición de la vida privada, y, quizá, hoy en día el apogeo esté en la aplicación de Instagram. Si lo comparamos con otras

épocas, es realmente sorprendente cómo la gente es adicta a compartir su cotidianidad, su intimidad, las facetas privadas de su vida, y, sobre todo, su propio yo (aunque esto en principio sea discutible, en breve explicaremos a qué nos referimos este yo).

Actualmente, las redes sociales suscitan dinámicas en las que el sujeto acaba exponiéndose a sí mismo constantemente a través de la pantalla. A causa de esta sobreexposición, uno acaba teniendo la impresión inconsciente de que solamente *es*, a nivel identitario, lo que los demás ven de uno. Esta convicción potencia aún más esta dinámica. El asunto de la identidad, desde siempre, ha causado muchas angustias existenciales. Hoy en día, en esta sociedad cada vez más virtualizada, además de ser una pregunta un tanto olvidada, parece que las redes sociales ofrecen una respuesta sencilla y rápida. Uno es lo que muestra ante el mundo. Por eso, tanta gente necesita exponerse continuamente, reafirmarse constantemente. Las redes sociales son una herramienta excelente para ello. Permiten compartir día y noche el supuesto *mundo* de cada cual, exponer su vida privada para ser juzgada -aprobada- y admirada por los demás. La intimidad, de este modo, queda banalizada. Internet y las redes sociales se han convertido en una suerte de laboratorio donde los usuarios juegan con su propia identidad y maneras de ser. La construcción del yo se desenvuelve en este tipo de escenarios, que Sibilia describe como un espectáculo, el del *show del yo*.

Sin embargo, lo problemático no es solo esta sobreexposición. Lo problemático es, también, toda la ficcionalidad inherente a ello. Uno toma al propio yo como un personaje, uno que tiene que diseñar, mostrar y retocar de forma que capte la atención del público. La propia personalidad es el ámbito de creación. Y la tecnología dota de todos los recursos necesarios para ello, estando disponibles para cualquier usuario. La identidad es la propia obra -pero la identidad que se muestra-. Así describe Sibilia la personalidad:

Pero si es la propia personalidad lo que se construye y se cultiva con esmero en esos espacios de Internet tan saturados de yo, ¿qué sería una personalidad? Hay varias definiciones posibles para este término tan impregnado de connotaciones. En este contexto, sin embargo, la personalidad es sobre todo algo que se ve: una subjetividad visible. Una forma de ser que se cincela par mostrarse. Por eso, estas personalidades constituyen un tipo de construcción subjetiva alterdirigido, orientada hacia los demás: para y por los otros. En oposición al carácter introdirigido o autodirigido, es decir, orientado hacia sí mismo, un tipo de subjetividad característica de otros contextos históricos. (Sibilia, 2008: 266)

Este cambio de manera de vivir, de relacionarse y de verse a sí mismo, ha sido propiciada, sobre todo, por la sociedad de consumo y la mediatización de todo. Acaba,

inevitablemente, transformando al individuo, haciendo que este mismo se presente ante el mundo como mercancía (otro capítulo aparte podría dedicarse a las aplicaciones como Tinder o Instagram en este sentido), y lo haga mediante las redes sociales. Uno ha de venderse ante el mundo, ha de promocionarse, creando su propio espacio de publicidad para sí mismo, para su imagen.

Como vimos en el apartado del análisis social de Han, es frecuente que los individuos se encuentren carentes de rumbo, de dirección, de sentido. En este vacío, buscan, mediante la exposición exagerada de su imagen, la aprobación de los demás, el deseo, la afirmación de su subjetividad. Y, para ello, ficcionalizan su propia identidad. Una cita de Benjamin que expresa metafóricamente esta idea de la sobreexposición, y que recoge Sibilia en su libro es la siguiente: [Ese tipo de sujeto] “vive en una casa de vidrio, no detrás de cortinas bordadas o de terciopelo”. Y continúa ella: “Porque bajo el imperio de las subjetividades alterdirigidas, lo que se *es* debe *verse*, y cada uno es lo que muestra de sí mismo.” (Sibilia, 2008: 268)

Es más, cuando uno sube contenido a sus redes sociales, en realidad, lo que menos importa es el propio contenido; lo que de verdad se busca son los *me gusta*, los comentarios, el apoyo. Es decir, lo que importa no es la aprobación de la obra, sino la aprobación del sujeto. Lo que interesa es exponer la subjetividad ante la mirada ajena. Ahora no se importa lo que se *hace*, sino lo que se *es* a través del mostrar esas cosas que se hacen.

Pero, para poder tener éxito en este mundo virtual, es necesario hacer que la vida de uno tenga algo que contar, que sea digna de ser mirada -y admirada-. Sin embargo, como esto no ocurre de manera real, es necesario adornarla, utilizar las características nuevas que proporcionan la pantalla, las cámaras y los efectos para darle a lo real el tipo de presencia y de atención que se busca. El contenido en sí, al final, es lo de menos. Así, los sujetos acaban viviendo muchas esferas de sus vidas *como si fueran mirados*, como si tuviesen que darle brillo a todo lo que hacen:

Para ganar peso, consistencia e inclusive existencia, hay que estilizar y ficcionalizar la propia vida como si perteneciera al protagonista de una película. Por eso, cotidianamente, los sujetos de estos inicios del siglo XXI, familiarizados con las reglas de la sociedad del espectáculo, recurren a la infinidad de herramientas ficcionalizantes disponibles en el mercado para autoconstruirse. La meta consiste en adornar y recrear el propio *yo* como si fuera un personaje audiovisual. No es tan difícil, ya que los medios ofrecen un abundante catálogo de identidades descartables que cada uno puede elegir y emular: es posible

copiarlas, usarlas y luego descartarlas para reemplazarlas por otras más nuevas y relucientes. (Sibilia, 2008: 275)

De este modo, uno de los valores más codiciados por la sociedad, y uno de los objetivos en torno al cual giran muchos servicios, acaba siendo esta construcción de la imagen propia, aunque no sea verdadera -porque esa *verdad* ya no tiene valor-.

Pero, en el fondo, en esta sobreexposición se puede detectar un vacío que se intenta rellenar gracias a ella. Un vacío de soledad, de una identidad con peso, de falta de sentido. Necesitamos continuamente reafirmación para sentirnos validados, y también continuos estímulos externos para no sentirnos solos. Además, en esta subjetividad que viene determinada por fuera, se nota la carencia que lleva a esa necesidad de exhibición, de ser visible, que ya se convierte incluso en un valor. Necesitamos ser vistos, y ser admirados. La manera de construirnos y de manejarnos por la realidad está muy determinada por esta necesidad de respuesta y visibilización.

Si nos paramos a pensar, muchas actividades en las que invertimos nuestro tiempo giran en torno a esta visibilidad o necesidad de tener estímulos presentes y ocupar un tiempo vacío o de soledad: Internet, la televisión, las redes sociales, los reality-shows, los tan de moda *influencers*, YouTube... Este tipo de entretenimiento y exposición, sin embargo, no lleva de fondo una reflexión al respecto. Tratamos evadir pensar sobre este tipo de temas, o, directamente, no les damos importancia. Como afirma Sibilia:

En una cultura cada vez más orientada hacia la eficacia, se suele desdeñar cualquier indagación sobre las causas profundas, con el fin de enfocar todas las energías en producir determinados efectos en el aparato perceptivo ajeno. El mundo contemporáneo, así, sostenido sobre las bases aparentemente ilusorias de la cultura del espectáculo y de la visibilidad, ejerce una presión cotidiana sobre los cuerpos y las subjetividades para que estos se proyecten según los nuevos códigos y reglas. Para que sean compatibles con los nuevos engranajes socioculturales, políticos y económicos. (Sibilia, 2008: 179)

De este modo, como decíamos al principio, la línea entre el yo público y el yo privado se difumina. La intimidad se vuelve espectáculo. Y el ver los espectáculos ajenos, aun cuando no aporten nada, se vuelve uno de los entretenimientos principales.

La identidad, por otro lado, es frecuente que sufra ciertas crisis, puesto que para todo esto no se necesita honestidad o coherencia con uno mismo, ni si quiera peso en lo que se es. La identidad es algo que va transitando según el impacto que se tiene sobre los demás, y la cual va mudando como de piel conforme pasa el tiempo y se necesita otra. Esto, por supuesto, genera mucha angustia existencial, pues se pierde el poder palpar la propia

identidad, y se acaba sumamente confuso y perdido. En la búsqueda de esa singularidad, de ese aura especial para poder mostrarla ante los otros, el sujeto acaba por perderse a sí mismo, sin forjarse una personalidad acorde consigo mismo y desde la cual poder relacionarse con el mundo y, sobre todo, con él mismo. Se trata a sí mismo -y se expone- como un objeto, como una obra en constante creación, pero no en el sentido poético, en el sentido de proyecto, sino en el sentido de objeto en exposición ante los demás. La identidad ya no surge de la interioridad.

Finalmente, acabamos sumidos en estas dinámicas de mercado, capitalistas y consumistas. Uno mismo se vuelve una mercancía ante los ojos de los demás, se trata como tal, se expone como tal.

Los modos de ser también se transforman en mercancías: pequeños espectáculos efímeros, lanzados a los nerviosos vaivenes del mercado global. Las personalidades se vuelven fetiches deseados y codiciados, que pueden comprarse y venderse, repentinamente valorizados cuando irrumpen en el espacio visible como lustrosas novedades, y enseguida descartados como obsoletos, pasados de moda, *out*. Por eso la ansiedad llega a los bordes de la exasperación: esos disfraces del *yo* que se adhieren a la piel deben renovarse constantemente, siempre procurando la tan deseada singularidad, autenticidad, originalidad. En fin, lo que se busca desesperadamente es algo que evoque la vieja aura definitivamente perdida. (Sibilia, 2008: 294)

Se proclama, en general, la importancia de ser auténtico, de ser único, pero, en realidad, la importancia la tiene el mostrarse como tal, no el serlo. Renunciamos a la búsqueda y exploración de la propia personalidad por conseguir de forma rápida esa apariencia que generará deseo y aprobación. Si se olvida la esfera de la propia interioridad, de la propia subjetividad, es imposible alcanzar esa autenticidad. La ficcionalización es precisamente lo contrario. Nos sentimos como los protagonistas de una película, pero solo cuando hay miradas posándose sobre nosotros. El ser pierde la importancia -o casi podría decirse la existencia- cuando se está a solas.

Con respecto a esta interioridad, resulta interesante el rescate que hace Sibilia de la obra de Virginia Woolf, *Una habitación propia*, con la que compara el sentido actual de la intimidad con el de épocas anteriores:

En soledad y a solas consigo misma, la propia subjetividad podía expandirse sin reservas y autoafirmarse en su individualidad. En aquellos tiempos [...] ese espacio de la privacidad ya había asumido un papel primordial. Era necesario disponer de un recinto propio, separado del ambiente público y de la intromisión ajena por sólidos muros y

puertas cerradas, [...] para poder *ser* alguien, para volverse un sujeto y estar en condiciones de producir la propia subjetividad. (Sibilia, 2008: 66)

Antes, se consideraba el espacio privado como algo necesario para que el sujeto pudiera conocerse y apropiarse de sí mismo, para que pudiera construir su propia identidad. La intimidad era aquel espacio que permitía el contacto directo con uno mismo, la exploración de la identidad, la concepción narrativa de uno mismo. El sujeto, de esta forma, iba adquiriendo su propia presencia al margen de las miradas ajenas, pues era una parte importante de sí mismo.

Además, se pierde también la esfera de lo íntimo. El concepto de intimidad se diluye, se va disipando, y ya no tiene que ver con lo secreto o lo pudoroso, con un área a la que no podía acceder casi ningún otro, sino que pasa a ser más bien un escenario.

La penumbra íntima de la habitación ha sido sustituida por la frialdad y transparencia de la pantalla. El ritmo del tiempo es inevitable que también se vea alterado por esto. Antes, el tiempo tenía más espesura, más duración. Hoy, estamos frente a dispositivos instantáneos -móviles, ordenadores, correo electrónico, televisores, pantallas de diversa índole- que no dan lugar a esa demora que Han defiende como necesaria para una vida más plena. El tiempo, también para Sibilia, es un factor importante:

La lógica de la velocidad y lo instantáneo que rige las tecnologías informáticas y de telecomunicaciones, con su vocación devoradora de tiempos y espacios, sugiere agudas repercusiones en la experiencia cotidiana, en la construcción de subjetividades y en las relaciones sociales y afectivas. Observando ambos fenómenos más de cerca -el de hoy y el de antaño, en aquellos tiempos de contactos puramente "analógicos" – podemos pensar que se trata de dos universos radicalmente distantes e irreconciliables. (Sibilia, 2008: 68)

Por otro lado, otra pérdida importante a causa de esto es la capacidad de estar a solas. La capacidad de la autoexploración. La soledad es precisamente uno de los puntos clave de toda esta temática, ya que, probablemente, ese deseo por parecer, por ser como uno de esos modelos mediáticos, provenga de ahí.

Va disminuyendo, también, la capacidad de tener experiencias que se sientan trascendentes. Esto conecta con el tiempo atomizado del que hablaba Han, pues en esta manera de relacionarse y de tratar con uno mismo, lo que se busca son los momentos que causan impactos, intensidades momentáneas, que se corresponde con ese tiempo sin aroma. Además de la fragmentación y la disolución de la propia identidad, todo esto se experimenta en un tiempo segmentado.

También cabe señalar que, aunque las redes sociales conecten con otros que no se encuentran presentes, hacen que el usuario del medio tecnológico se aleje de lo inmediatamente circundante mientras está sumido en ese mundo virtual, por lo que no conecta de la misma forma con las personas próximas físicamente. Se va perdiendo poco a poco el sentimiento de comunidad -en comparación con otras épocas- porque los aparatos tecnológicos son aparatos individuales que fomentan esa soledad e individualidad necesaria para poder desenvolverse con ellos. Y, como comentamos antes, si una persona de media usa dispositivos tecnológicos unas siete horas al día, ello repercute en esa sociabilidad que se da de manera física.

Esto genera sensaciones de soledad, lo que refuerza aún más que se usen de forma abusiva las redes sociales, pues se intenta compensar con las relaciones virtuales. Se sienten las miradas de los demás como una compañía, aunque no haya un contacto directo. En una sociedad donde se han perdido muchas tradiciones comunitarias, la intensidad en los vínculos, y donde las experiencias personales se han ido empobreciendo a nivel trascendental, se comprende que la tecnología funcione como refugio ante ciertas angustias existenciales -aunque ellas mismas contribuyan a aumentarlas muchas veces-. El tipo de sociedad en el que vivimos alimenta el progresivo aislamiento individual. La tecnología es ya en sí misma, por lo general, un espacio individual virtual.

Si se piensa, la tendencia general es más propensa a evadir el contacto con la propia identidad e intimidad, a disolver los límites con los demás. Así lo expresa Sibilia:

De modo que esta repentina ansia de visibilidad, esa ambición de hacer del propio yo un espectáculo, también puede ser una tentativa más o menos desesperada de satisfacer un viejo deseo humano, demasiado humano: ahuyentar los fantasmas de la soledad. [...] Porque aquel espacio íntimo y denso que constituía la sólida base de la interioridad, precisaba justamente de la soledad y del silencio para autoconstruirse. (Sibilia, 2008: 210)

Para terminar, cabe señalar que este apartado, aunque se haya centrado en el aspecto social, sigue estando en relación con el análisis realizado a lo largo del trabajo. La manera que tenemos de relacionarnos con los demás afecta a nuestra manera de experimentar y de interpretar el mundo y a nosotros mismos. Las redes sociales, usadas de este modo narcisista tan extendido hoy, alejan al individuo de experiencias esenciales en el ser humano, tales como la relación genuina y trascendente con el otro y la construcción y el acercamiento al sí mismo y a la interioridad más allá del escaparate. Cuando relegamos a

un segundo plano la esencia propia en pos de una personalidad admirable y digna de aprobación, y una auténtica relación con los demás en pos de un narcisismo que se reafirma ante otros, es inevitable que se potencie ese olvido del Ser y esa evasión de una manera *propia* de existir -o al menos esa dirección- que se reclamaba en capítulos anteriores. La propia interioridad y la búsqueda de una manera de existir coherente y con peso van perdiendo valor. Todo este análisis realizado por Sibilia dista mucho de los reclamos de Byung-Chul Han y Heidegger en torno al sentido, a la *propiedad*, a la búsqueda de experiencias y un tiempo pleno que den lugar a una identidad con peso y a una narratividad en conexión con la propia vida, de un rumbo existencial y de una trascendencia.

En definitiva, parece necesario rehabilitar al *otro* (no solo como espectador), al *yo* (no solo como producto) y a la vinculación perdida (no solo como reafirmación del propio yo). Sería fundamental recuperar un sentimiento de colectividad, de conexión con los demás y de sentirse parte-de, en lugar de continuar con ese narcisismo e individualismo exacerbados. Buscar esa manera de estar en el mundo en conexión con la trascendencia y un sentido de la propia vida. Hasta que no se intente superar esa individualidad tan arraigada, no se podrán empezar a colmar las angustias existenciales, ni se podrán disolver ese mundo de apariencias y esa manera de relacionarse utilitarista que acaba dando lugar a una vida y un entramado de relaciones más banales y vacíos. De nuevo, se vuelve a la misma conclusión: se hace necesario crear otras maneras de mirar, de ser y de estar. De habitar.

Conclusiones

Tras este análisis sobre la era tecnológica actual, una de las conclusiones principales a tener en cuenta es, pues, que la tecnología no puede verse como una mera serie de conocimientos que crean cosas para facilitar la vida del hombre. Por ese lado, es -casi- indiscutiblemente positiva, ya que gracias a ella hemos podido avanzar en áreas fundamentales para el ser humano y nos ha permitido llegar más lejos de lo que hubiéramos podido imaginar. El problema es que el avance y la repercusión de la tecnología son tales que realmente están cambiando la manera de existir del ser humano, sus propias funciones, las relaciones humanas, la sociedad. Y es aquí donde sí que puede abrirse el debate. La cultura y la sociedad no son algo que pueda separarse de la tecnología. Lo pernicioso no es la propia tecnología, sino la relación que se tenga con ella. Y, hoy en día, el tipo de relación que tenemos es uno negativo, pasivo, dominante, que aleja más al sujeto de sí mismo, de los otros y de su mundo circundante.

Visto de otra parte, la técnica es algo que siempre ha acompañado a la evolución de la sociedad y la cultura, ya fuera en la Edad Media, en la Revolución Industrial o incluso ahora. *Per se*, es algo natural, pues ha acompañado siempre al ser humano y es lo que nos ha permitido ir avanzando como civilización. El problema, quizá, podría ser el rumbo deshumanizador que está tomando hoy el avance de la tecnología.

También hay que destacar el hecho de que la valoración sobre los efectos que un fenómeno tiene en una determinada cultura está regida por los valores de cada cultura y sujeto, por lo que lo que se ofrece en el presente trabajo no pretende acercarse a una firme objetividad o universalidad. Cada cosmovisión tiene sus modelos, ya sea para la ética o para valorar en qué dirección han de ir la tecnología y el progreso, por lo que no hay un rumbo correcto para el transcurso de estas cuestiones. Lo que sí es pertinente afirmar, es lo insuficientemente que nos paramos a pensar en la ética que ha de ir ligada al progreso, o, más que en una ética con unas normas, en la dirección de ese *Ethos* heideggeriano, en la manera de habitar esta era tecnológica. Solemos avanzar, construir y crear sin habernos detenido primero a pensar en este rumbo que definirá a la sociedad y los sujetos.

Como en todo cambio de era, no solo están sucediendo revoluciones tecnológicas, sino también económicas y socioculturales, ya que las unas no pueden darse sin las otras. Y

son estos impactos, la manera en que afectan en los individuos, en las dinámicas y en las cultura, lo que hace que esta nueva época vaya tomando forma. Esto supone nuevas formas de percibir la realidad, de enfrentarse a ella, de ver el mundo, de experimentar lo circundante, de actuar, de decidir y de conformar la cotidianidad. De entender los conceptos, de interpretar. Y es fundamental pararse a pensar si son maneras correctas o equivocadas.

Vinculando con el análisis heideggeriano de la técnica, hoy en día, hemos incluso superado esa fase de dominación de la técnica (que ya Heidegger criticaba, pues no se da una relación desde el *otorgar*). La fase actual invierte esa dominación, y es el hombre el que muchas veces está bajo el dominio de la tecnología. Es más, la técnica se ha impuesto sobre el *logos*, y no se da esa relación inversa donde se podría tener una relación más positiva. Es necesario recuperar lo humano, lo creativo, lo artístico, lo reflexivo... pues todo ello forma parte de la esencia del ser humano.

Linares resume muy bien uno de los aspectos fundamentales del pensamiento heideggeriano:

Aunque el discurso heideggeriano suene muy nostálgico por un pasado técnico ciertamente idealizado, es justo reconocer al menos la pertinencia del hallazgo: es posible que con el predominio del poder tecnológico contemporáneo en la vida humana nos juguemos nuestro propio ser, que es, en esencia, *libertad creadora (poiética)* ante el ser; libertad *para ser*. Empero, cabe preguntarse: ¿el hombre que solo piensa y actúa conforme el mandato de lo *Gestell* habrá dejado de ser libre? ¿Habrá dejado de *ser* hombre? (Linares, 2002: 36)

De este modo, uno de los principales peligros está en el olvido del Ser, además de en el alejamiento del hombre de la facticidad y en la cosificación tan generalizada sobre la que gira el mundo. La tecnología, de por sí, cosifica e instrumentaliza. Es importante hacer un uso de ella donde esto no se produzca siempre, sino que se vea como un medio para mejorar la vida, pero sin que haga que tanto la naturaleza como los seres humanos se vuelvan parte de este entramado instrumental sin apenas margen para escapar de él. Ya Heidegger afirmaba la importancia de relacionarse con las maneras de desocultar de una manera más genuina, no solo desde la dominación. También es importante recuperar esa manera poética de mirar, esa manera de morar en el mundo de una forma más acorde con lo que hace al ser humano precisamente humano:

El peligro reside precisamente en la confianza que el hombre ha adquirido sintiéndose *el señor de la Tierra*. Pues con ello se ha extendido la ilusión de que todo cuanto *nos sale*

al paso existe solo en la medida en que puede ser usado o transformado *técnicamente*. Pero en un mundo donde todo puede ser convertido en artefacto, el hombre parece que solo se encuentra consigo mismo en tanto sujeto dominador del mundo natural. *Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia*, señala Heidegger. No obstante, la alternativa propuesta por Heidegger no es el retorno a una vida *natural* pretecnológica, sino una actitud de búsqueda de un modo auténtico de *habitación* en la Tierra. (Linares, 2002: 36)

Por tanto, al reflexionar sobre estos temas, sería erróneo posicionarse en contra de la tecnología, pensar que es un tipo de enemigo. Lo importante es el cuidado de esa relación con ella. El cuidado, también de la dimensión ontológica y simbólica del hombre, de su manera de existir, que se ve en peligro con la esencia de la técnica moderna. Es fundamental, también, tratar de rescatar los fines vitales que se han ido perdiendo, y que hoy en día ya no dan dirección a nuestra existencia. El sentido, el arraigo, el Ser, el habitar. Es importante responsabilizarse de todo ello:

Heidegger llama a repensar nuestra situación en el mundo técnico moderno. El filósofo alemán piensa que el verdadero peligro de la técnica no reside solo en su inmenso poder, a veces destructivo, sino en su capacidad de desarraigar la mundanalidad y modificar la *esencia* del hombre. (Linares, 2002: 38)

Irremediablemente, la tecnología ha estado, está y seguirá transformando el mundo, nuestro entorno, nuestras maneras de interpretar, de relacionarse y de mirar, lo cual conlleva una nueva configuración del ser humano y del mundo. Es importante filosofar sobre ello, pues es una configuración que alterna lo externo y lo subjetivo, los propios pensamientos y el mundo a nivel físico que nos circunda, al ser humano y a la naturaleza. Al final, todo ello forma parte de una sola realidad, que siempre está en movimiento y haciéndose más compleja, pero que debe contemplarse en conjunto. La filosofía es la rama que puede atender a todo esto, y dar totalidad a todo ello. Aguilar contempla así la importancia de la filosofía en estos ámbitos:

Una filosofía de la tecnología debería conjugar la teoría y la praxis como una totalidad estructurada, dinámica y compleja. La tecnología como realidad y como conocimiento en los últimos tiempos considera al mundo de modo instrumental, utilitarista y pragmático, como una especie de negocio por construir. (Aguilar, 2011: 27)

Por ello, en este asunto de lo tecnológico, no se trata solo de hablar sobre tecnología. Se trata también de reflexionar acerca de los valores que necesitamos como sociedad, de las características y la manera de morar y pensar de los sujetos, del sentido del ser humano

en general. Todo ello forma parte del mismo entramado, y se afectan entre sí. Y, probablemente, la relación con la tecnología cambiase si se tuviera en cuenta todo esto. El ser humano siempre se ha relacionado con lo técnico, de modo que son precisamente esos aspectos no técnicos los que fomentan que los cambios de era sean de un modo o de otro. El progreso y el desarrollo siempre han sido objetivos del hombre, pero igual de importante es que vayan acompañados de una ética o de una dirección que los justifique -y que actualmente parece ausente-. Precisamente, hoy en día, que carecemos de dioses y de sentido trascendental, en muchas ocasiones vemos cómo se coloca a la ciencia o a la tecnología en un lugar demasiado elevado, pues gracias a ellas el hombre progresa y va adquiriendo poder de forma indefinida, y se llega incluso a una especie de adoración. Pero esto evita que se reflexione de un modo más profundo, y que se tome como una herramienta que debe usarse con un sentido concreto y ético.

No es novedad el describir nuestra sociedad como una basada en lo mercantil y lo económico. Medimos el valor de las cosas según su provecho, eficiencia y utilidad. Incluso se valora a las personas de esta forma. La filosofía va quedando relegada por la ciencia. La reflexión por el pensamiento calculador. La formación del individuo de forma integral y completa, por la formación especializada según el área laboral al que se dirija. Y, sin embargo, precisamente herramientas como la filosofía son las que nos permiten ver la realidad de una forma más completa y compleja. No puede ser sustituida por el cálculo o por la ciencia. El ser humano, al pensar cada vez más de este modo calculador y eficiente, va perdiendo facetas de sí mismo importantes. Vamos perdiendo una mirada más amplia, y maneras de estar en el mundo. Precisamente, estamos en el mundo de una forma cada vez más reducida e igualitaria, más similar a la de todos, pues las maneras de pensar que crean lo distinto y lo singular son precisamente las reflexivas de la filosofía, de lo artístico o de lo poético, pues tienen en cuenta diversos ámbitos de la realidad combinados de formas siempre nuevas, eclécticas y subjetivas.

Pérez-Rojas lo enuncia de esta bella manera: “Si la tecnología carece de alma, toca al hombre poner la suya; si la ciencia se torna irracional, toca al individuo poner la razón”. (P-R, 2006: 2).

Pero los seres humanos, actualmente, no se caracterizan por poner su alma o su razón. Como hemos visto a través de Byung-Chul Han, la sociedad de hoy en día es de tipo consumista, mercantil, donde predomina la eficiencia y el rendimiento por encima de todo. Cada vez es más frecuente encontrar sujetos adictos al trabajo y a la producción, los

cuales emplean su tiempo, sobre todo, al ámbito laboral -o al descanso del trabajo para volver a él-. Esto hace que la sociedad, en general, tenga como modelo a un individuo productivo pero agotado. Un individuo sin una dirección de vida concreta, o que, al menos, se haya preguntado acerca de esta. Nos alejamos de las preguntas que dan sentido a nuestra vida, que nos hacen plantearnos por qué hacemos ciertas cosas y no otras, a qué dedicamos nuestro tiempo, cuál queremos que sea nuestra dirección. Esto retroalimenta esa dinámica de eficiencia, pues los sujetos, mientras son productivos, no tienen que plantearse estas cuestiones.

Lo mismo pasa con la manera de habitar el tiempo que tenemos actualmente. Es un tiempo atomizado, fragmentado, donde se buscan vivencias intensas, pero sin una conexión real con nosotros mismos o con esa dirección vital que le daba trascendencia a la vida. El tiempo, solemos emplearlo para el trabajo y la productividad, o para evadirnos de ella y de esas cuestiones existenciales de las que hablábamos. Pero la realidad es que eso hace que el sujeto, en el fondo, se sienta más angustiado, y también más solo.

Con las tecnologías y las redes sociales, el sujeto se aísla en una cápsula virtual donde, alejándose de su mundo circundante, intenta conectar a través de la pantalla con otras personas o sumirse en alguna actividad. Pero esta conexión es más bien aparente, pues, aunque aleje las distancias físicas, aumenta las emocionales. Ya ni si quiera necesita la presencia de los otros, sino que todo lo hace a través de sí mismo y de la pantalla -enviar información y recibirla-, sin necesidad de la mirada, de los gestos, de la corporeidad. Además, el sujeto llega a considerarse a sí mismo como las publicaciones que cuelga en Internet, como la imagen que proyecta, como los comentarios o *likes* que recibe. Confunde su propia identidad con aquella que construye, que ficcionaliza, gracias a las herramientas tecnológicas y a las dinámicas que imponen las redes sociales.

Este es, por otra parte, otro de los peligros importantes que conlleva un uso de la tecnología sin una previa reflexión consciente acerca de esta. A causa de esa ficcionalización del yo tan normalizada, es frecuente ver cómo muchos sujetos se relacionan con esta identidad superficial ante los demás e incluso se ven a sí mismos a través de ella. Solo se es lo que se muestra -parece una de las premisas implícitas de hoy-. Por tanto, encontramos constantemente ese impulso de mostrar la propia vida y la propia intimidad. Y, poco a poco, vamos perdiendo esa interioridad que hace genuino al existente. Porque, sin ese estar a solas, sin esa reflexión acerca de la propia vida y de uno

mismo, es difícil conectar con una singular auténtica, esa que se intenta mostrar a través de las redes sociales, pero sin que haya un verdadero trasfondo.

Y, muchas veces, lo que mueve esas dinámicas es el sentimiento de soledad. La necesidad de que los demás nos miren, nos admiren y nos sintamos acompañados por ellos. Pero esa soledad no se colma con los *likes* o con la supuesta aprobación de un público ajeno. La soledad es más profunda porque, además de ir nosotros perdiendo el sentimiento de trascendencia en nuestra vida, también estamos perdiendo el sentimiento de comunidad. Hoy nos relacionamos tanto tiempo a través de la pantalla, y tenemos una forma de vivir tan individualista, con valores acordes a esto, que vamos perdiendo esa manera de relacionarse que se tenía antes, donde el sentimiento de estar conectado a otras personas era más fuerte y además existían dinámicas y costumbres con el único objetivo de vincularse más profundamente a las personas. En lugar de esto, tenemos una manera de relacionarnos con los otros y con la propia vida mucho más inestable, mucho más efímera en los encuentros, donde, además, predomina ese intentar mostrarse como un espectáculo, y no conectando verdaderamente con las experiencias. Tras todo lo dicho, es normal que, hoy en día, una de las enfermedades más frecuentes sea la depresión. Un sujeto que tiene una vida tan inconsistente, tan poco vinculada al sentido y a los otros, y profundamente agotado, no puede sino sentir esa desazón, aunque no acabe de entenderla.

Volviendo al tema de la era tecnológica, es importante tener presente, como expusimos, que todo cambio de era conlleva la configuración de nuevas sensibilidades, de nuevas maneras de percibir, de ver el mundo y de relacionarse con él. Otro aspecto pernicioso al respecto de esos cambios es la artificiosidad y el exceso de estímulos. Aquí se incluyen también los estímulos a nivel informacional, la fatiga y la angustia provocadas por esa cantidad ingente y continua de datos. Internet ha conseguido que tengamos cualquier tipo de información al alcance de la mano. Que tengamos una infinidad de datos, de toda clase, continuamente fluyendo. De este modo, ya no se busca el conocimiento, que era una manera de saber que conectaba de forma ecléctica y que guardaba un sentido. Ahora se valora más el tipo de saber enciclopédico y calculador, como si fuéramos bases de datos, y ya no parece importante aquello que caracterizaba al auténtico conocimiento, que no es una mera acumulación de datos. Pero esto repercute también en nuestras capacidades cognitivas, ya que hoy no tenemos tiempo de reflexionar, de discernir, de comparar, de analizar, pues necesitamos respuestas inmediatas, reacciones ante esos estímulos continuos.

De este modo, en una sociedad donde continuamente recibimos estímulos de todas partes (ya sean esas cantidades ingentes de información, las notificaciones del móvil, las pantallas, las luces, los sonidos, los anuncios...) es difícil vivir de esa manera que Han denominaba contemplativa. Frente a esa vida activa que tienen los sujetos de rendimiento, quizá sería interesante acercarse un poco más a esa otra manera de vivir que propone Han. Una manera de vivir donde se habita un tiempo pleno, es decir, un tiempo con sentido, que conecta con el pasado y con el futuro, que tiene proyección, y que tiene *aroma*. Una manera de vivir, también, en la que no solo se busca el rendimiento y el entretenimiento, sino que se busca un vivir con sentido, además de una trascendencia, un sosiego e incluso un contacto más cercano con la belleza y con lo artístico, que no dejan de ser características humanas que forman profundamente parte de nosotros.

Se trata, de este modo, de volver a una vida con más demora. Con vínculos más fuertes hacia aquello que nos rodea -ya sean personas, la propia cotidianidad o las pasiones individuales-. A una vida que, de este modo, produzca un tiempo más pleno y un espacio más habitable. Que se funde en el arraigo y otorgue suelo y peso. Una vuelta a la narratividad perdida, que hacía que el sujeto morase -y mirase- de una manera con más sentido para sí mismo, donde mantenía la relación con su hilo temporal, con su dirección vital y con los otros. Una narratividad que, además, permitía autoconstruirse de una forma más genuina, donde el existente conectaba con su interioridad y con su historia, con su contexto y con su trascendencia. Una vuelta a ese habitar, a ese *aroma*.

Bibliografía

- Aguilar Gordón, F. (2011). Reflexiones filosóficas sobre la tecnología y sus nuevos escenarios. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, 123-174.
- Armella, J., & Picotto, D. (2013). Entre la virtualidad de la infósfera y el placer de la lentitud. Entrevista a Franco Berardi. *La Trama de la Comunicación*, 17, 49-56.
- Barrenengoa, P. (2020). Conjeturas sobre la subjetivación digital. *Revista de Psicología*, 19 (1), 120-137.
- Basalla, G. (2011). *La evolución de la tecnología*. Barcelona: Crítica.
- Beltrán, M. (1982). La realidad social como realidad y apariencia . *Reis*, 27-53.
- Benjamin, W. (1933). *Experiencia y pobreza*. Obtenido de Archivo Chile:
<https://semioticaenlamla.files.wordpress.com/2011/09/experienciabenj.pdf>
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Bifo Berardi, F. (2017). *Fenomenología del fin*. Argentina: Caja Negra Editora.
- Borges Duarte, I. (1993). La tesis heideggeriana acerca de la técnica. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 10, 121-156.
- Calle Zapata, M. (2016). Martin Heidegger y el intento por pensar la esencia de la técnica como una reorientación en el ethos. *Perseitas*, 4 (1), 41-61.
- Cárdenas Arenas, J. C. (2005). Filosofía de la tecnología en Martin Heidegger. *Praxis Filosófica*, 21, 97-110.
- Chaves Montero, A., & Ruiz del Olmo, F. J. (2019). *Pensar en las redes sociales*. Ediciones Egregius.
- Childe, V. G. (2012). *Los orígenes de la civilización*. Mexico: S.L. Fondo de Cultura Económica de España.
- Cuevas, A. (2015). *La extraña relación entre filosofía y tecnología*. Obtenido de Investigación y ciencia:

<https://www.investigacionyciencia.es/revistas/investigacion-y-ciencia/100-aos-de-relatividad-general-653/la-extraa-relacin-entre-filosofa-y-tecnologa-13641>

- Esparza Parga, R., & Rubio Barrios, J. (2016). ¿Qué es la tecnología? Una aproximación desde la Filosofía: Disertación en dos movimientos. *Revista de la Escuela de Estudios Generales, Universidad de Costa Rica*, 6 (1).
- Han, B.-C. (2014). *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2018). *Buen entretenimiento*. Herder.
- Han, B.-C. (2020). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1991). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hernández, M. (2016). Ciencia y técnica en Heidegger. *Bajo Palabra*, (4).
- Linares, J. (2002). La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre. *Signos filosóficos*, 10, 15-44.
- Mumford, L. (2006). *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza Editorial.
- Muñiz-Huberman, A. (2003). *El siglo del desencanto*. Mexico: S.L. Fondo de Cultura Económica de España.
- Ródenas, G. (2013). Capturar es compartir. Filosofía, redes sociales y fotografía 2.0. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 50, 59-72.
- Rodríguez, F. (2017). Byung-Chul Han: Sobre la revolución digital. *Asociación chilena de semiótica*, 88-98.

- Rojas, C. P. (2006). Tecnología y deshumanización. El hombre y sus atributos.
Filosofía y Tecnología(s) - 43 Congreso de Filósofos Jóvenes, (págs. 1-11).
Palma de Mallorca.
- Ruiz, A. M. (2002). Filosofía y sociedad hoy: La insoportable y posmoderna levedad del ser. *Theoria*, 11, 97-101.
- Sibilia, P. (2008). *La intimidad como espectáculo*. Argentina: Cultura Libre.