



Organon: hacia una comprensión de la técnica como parte de la vida

Organon: towards a Comprehension of Technology within Life

Marcos Alonso Fernández*
Universidad Autónoma de Madrid
marcs.alonso@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.1256141

Recibido: 30/03/2018

Aceptado: 18/05/2018

Resumen: El presente artículo lleva a cabo una crítica de gran parte de las reflexiones filosóficas sobre la técnica del siglo XX, al mismo tiempo que propone avanzar hacia una comprensión de la técnica como parte integral y fundamental de la vida, comprenderla como un organon del organismo que es todo ser vivo. Frente al rechazo de la técnica por parte de autores como Habermas, y al tratamiento ambiguo de la misma por parte de otros autores como Heidegger, defenderemos propuestas como las de Ortega, Blumenberg, Stiegler o Sloterdijk, autores heterogéneos que, no obstante, convienen en su defensa de la necesidad de superar esta dicotomía entre vida y artificio.

Abstract: This paper carries out a critique of most of the 20th century's philosophical reflections on technology, while at the same time proposes to move forward towards a comprehension of technology as an integral and fundamental part of life, understanding it as an organon of the organism that every living being is. Against technology's rejection from authors as Habermas, and against the ambiguous treatment from other authors as Heidegger, we will oppose proposals as the ones from Ortega, Blumenberg, Stiegler or Sloterdijk, heterogeneous authors that, nonetheless, share a common defense of the necessity of overcoming the dichotomy between life and artifice.

Palabras clave: Técnica; instrumento; vida; organismo.

Keywords: Technology; instrument; life; organism.

* Español, Doctor Europeo por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente realiza una investigación post-doctoral con fondos de la Unión Europea en la Universidad Autónoma de Madrid.

1. Introducción

Es difícil negar que la técnica ha sido uno de los problemas filosóficos más discutidos en el último siglo. No podía ser de otra manera, pues el progresivo aumento de la presencia e importancia de la técnica en la vida humana durante las últimas centurias es a estas alturas ya algo incontrovertible. Sin embargo, y pese a que la técnica no ha sido desatendida por la filosofía del último siglo, el campo de la filosofía de la técnica no ha terminado de cuajar y lo que todavía nos encontramos mayoritariamente son aproximaciones heterogéneas y particulares que no han llegado a crear propiamente una tradición. En este artículo intentaremos dar cuenta de esta situación y sus causas, al mismo tiempo que proponemos una refundación de esta incipiente disciplina.

Los intentos de comprender conjuntamente, o al menos compendiar las distintas vertientes de la filosofía de la técnica son escasos, aunque meritorios. Un libro de inexcusable mención en referencia a este campo es *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, de Carl Mitcham. Esta obra constituye una de las primeras y mejores introducciones a la filosofía de la técnica o tecnología, como prefiere su autor. Lo primero que Mitcham afirma es que la filosofía de la tecnología permanece aún en un estado embrionario¹. Esta afirmación seguramente no sea tan verdadera hoy en día, pero en cualquier caso es cierto que la filosofía de la técnica es una disciplina bastante reciente. Otra valiosa introducción es la de I. Quintanilla con *Téchne. Filosofía para ingenieros*², quien coincide con Mitcham al afirmar que “la técnica, como tal, específicamente considerada, irrumpe en el campo visual del pensador europeo precisamente entre 1880 y 1950; no antes”³. No obstante, si bien la filosofía de la técnica es un campo de estudio relativamente reciente, hay que reconocer, como empezábamos señalando, que “El problema de la técnica - como explica Vattimo- no es un problema más, no sólo es importante en la reflexión del siglo XX, sino que es el tema dominante, casi siempre explícito,

¹ Cf. MITCHAM, C. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Anthropos, Barcelona, 1989, p. 19.

² Cf. QUINTANILLA NAVARRO, I. *Téchne. Filosofía para ingenieros*. Noesis, Madrid, 1999.

³ QUINTANILLA NAVARRO, I. “Tecnología y metafísica: ¿hacia el final de una era kantiana?”. *Diálogo Filosófico* 40, 1998, p. 28.

pero también cuando no lo parece, de todo el pensamiento y la cultura del siglo”⁴.

La cuestión, como decíamos al principio, consiste en que la filosofía de la técnica no ha acabado de despegar como ámbito propio de investigación. Quintanilla comenta ciertos motivos concretos que impiden o dificultan que la filosofía de la técnica arranque de una vez por todas, en contraste con, por ejemplo, una filosofía de la ciencia que sí vemos plenamente asentada y reconocida⁵. Un primer motivo externo pero importante es que hecho de que las reflexiones específicas sobre la técnica hayan surgido en un intenso periodo belicista, en el que la técnica quedó indeleblemente grabada negativamente: “El paseo del hombre por la luna o el trasplante de corazón llegaron, pues, al menos con diez años de retraso y en nuestro imaginario colectivo quedaba ya fijada la impronta de una tecnología moderna asociada - y con toda la razón- a los más ominosos pasajes de nuestra historia bélica”⁶.

Sin embargo, la razón fundamental y decisiva por la cual Quintanilla piensa que la filosofía de la técnica no ha adquirido todavía un suficiente reconocimiento, se debe a que hacerlo genuinamente traería consigo una gran crisis a toda la filosofía, una verdadera revolución filosófica. Como dice este autor, pensar a fondo la técnica “implica remover completamente las coordenadas básicas sobre las que el grueso del pensamiento contemporáneo ha inscrito la relación del sujeto con la realidad”⁷. Esto además puede ser el motivo de que la “discusión sobre la *fundamentación* de la disciplina aún no ha terminado”⁸, como explica Chiappe. Este autor plantea la cuestión de manera inmejorable al explicar que:

⁴ VATTIMO, G. citado en PIRO, P. “Dos meditaciones sobre la técnica: El hombre y la técnica de Oswald Spengler y Meditación de la técnica de Ortega y Gasset.” *Revista Laguna* 32, 2013, p. 45.

⁵ “Debe mencionarse, en fin, la tortuosa y aún poco esclarecida relación entre una *filosofía de la técnica* en proyecto y una *filosofía de la ciencia* muy bien consolidada académica y categorialmente desde los años sesenta” QUINTANILLA NAVARRO, I. “Tecnología y metafísica: ¿hacia el final de una era kantiana?”, p. 28.

⁶ QUINTANILLA NAVARRO, I. “Tecnología y metafísica: ¿hacia el final de una era kantiana?”. *Diálogo Filosófico* 40, 1998, p. 28.

⁷ QUINTANILLA NAVARRO, I. “Tecnología y metafísica: ¿hacia el final de una era kantiana?”, pp. 29-30.

⁸ CHIAPPE, A. A. “La filosofía de la técnica implícita en el primer Heidegger.” *Revista de filosofía Aurora*, vol. 24, n. 35, 2012, p. 552.

La crisis paradigmática que se vive en el campo de la filosofía de la técnica desde hace algunos años tiene presumiblemente sus fundamentos en dos hechos: (1) la técnica fue analizada en la mayoría de los casos desde una perspectiva de la *producción*; y (2) el dominio de la concepción *positivista* que reduce la técnica a una mera aplicación de conocimiento científico para la resolución de problemas prácticos. Si observamos la tríada clásica *poiesis*, *praxis* y *theoría* el segundo componente, ciertamente la *praxis*, dentro de la filosofía de la técnica fue superficialmente considerado. La *tradición contemplativa* y la *concepción productivista* de la técnica han estrechado nuestra comprensión del fenómeno de la técnica. Hoy la filosofía de la técnica necesita nuevos impulsos. Para ello es necesario plantear la pregunta ¿qué significa la *acción técnica* en particular? ¿Qué es un *medio* en general? ¿Cómo es posible que algo (el determinado uso de un artefacto o equipo) se convierta en un medio para la realización de fines? ¿Cómo es posible desarrollar una *comprensión hermenéutica* del uso de artefactos y equipos?⁹

Chiappe delimita la cuestión perfectamente, situando el problema de la acción y el del instrumento como núcleos decisivos del problema de la técnica. Sin embargo, su solución, consistente en recuperar algunas ideas del Heidegger de *Ser y tiempo*, se nos mostrará insuficiente, como habremos de ver. Lo que nuestra propuesta defenderá será que categorías como la de acción, instrumento y otras afines sólo quedan mínimamente esclarecidas cuando se abordan desde una fundamentación antropológica, pero aún más decisivamente, desde una fundamentación biológica de la filosofía. Y aunque sobre este tema queda mucho por hacer, la investigación sobre la técnica servirá también inmejorablemente para entender qué es la vida, con lo que ambas investigaciones se apoyarán una en la otra, proporcionándose mutuamente una muy necesitada clarificación. La tesis que aquí defenderemos será que la técnica es una dimensión fundamental de la vida -y no sólo de la vida humana, sino de la vida animal en un sentido más amplio- y que, por tanto, cualquier crítica que sobre ella se vierta debe partir de la constatación de su incuestionable lugar dentro de la vida conductual.

⁹ CHIAPPE, A. A. "La filosofía de la técnica implícita en el primer Heidegger, p. 552.

2. La crítica a la técnica del siglo XX

Sin embargo, esta tarea es la que las principales reflexiones sobre la técnica del siglo XX eludieron hacer. Tanto la escuela de Frankfurt por un lado, como Heidegger y sus seguidores por otro, optaron por realizar una crítica a la técnica que partía de su pre-comprensión como realidad ajena y contraria a la vida. Los motivos para esta generalizada aversión contra la técnica son múltiples. Sin embargo, la principal explicación está en lo siguiente: que las principales reflexiones sobre la técnica de la primera mitad del siglo XX -que son las fuentes de las que han seguido bebiendo la mayoría de autores posteriores- son reflexiones urgidas y marcadas por una situación de crisis global, una crisis en la cual la técnica aparecía incuestionablemente como principal responsable. Estas reflexiones sobre la técnica, al surgir de manera puramente reactiva, acabaron siendo reflejos de los miedos y prejuicios de su época. A pesar del indudable interés de sus respectivos planteamientos, ni Heidegger ni los frankfurtianos llevaron a cabo una genuina aproximación a la técnica en la que se abordara la técnica desde los datos disponibles por la ciencia e historia de su tiempo, limitándose a colocarla como gran chivo expiatorio de sus sistemas filosóficos.

De esta manera sólo se consiguió prolongar el inveterado prejuicio contra la técnica, un prejuicio que tuvo una de sus primeras manifestaciones en la expulsión platónica de los poetas¹⁰ y que se perpetuó de diversas maneras, una de las más significativas el estatus deshonoroso que los artesanos tuvieron que soportar hasta hace relativamente poco¹¹. Como afirma Stiegler, “en su origen mismo y hasta ahora, el filósofo ha *rechazado* la técnica como objeto de pensamiento”¹², lo cual le lleva a la conclusión de que “La técnica es lo *impensado*”¹³. Junto a Stiegler, Blumenberg ha sido uno de los pocos autores que ha logrado sobreponerse a esta tradición y sus prejuicios contra la técnica, llegando a denunciar que “nuestra tradición europea pone a

¹⁰ Como señala Stiegler, “La oposición a la sofística es constitutiva de la filosofía y se desarrolla en torno a una cuestión de la técnica especificada en la de la escritura” STIEGLER, B. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*. Trad. Beatriz Morales Bastos. Hiru, Guipuzkoa, 2002, p. 302.

¹¹ En España sólo con la Real Cédula de 1783 se suprimió la deshonra legal de los oficios relacionados con la artesanía y el trabajo manual.

¹² STIEGLER, B. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*, p. 9

¹³ STIEGLER, B. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*, p. 9.

disposición, de forma preponderante, una serie de categorías que conllevan una valoración negativa [de la técnica]¹⁴. Como continúa explicando el filósofo alemán, “la tradición filosófica pone a disposición del malestar por la tecnificación los medios lingüísticos más plausibles”¹⁵ frente a lo cual, en un sentido inverso, “el intento de hacer de la conciencia una patria para la técnica, de crear una confianza en la técnica o de imponer el postulado de disponer críticamente de la técnica carece de unos medios categoriales que nos resulten familiares y que estén sancionados en el patrimonio cultural”¹⁶.

Esta predisposición contra la técnica¹⁷, la falta de categorías positivas, o al menos neutras, tiene además un correlato directo con la carencia de categorías para pensar la vida y la dificultad para aprehenderla, algo que ya denunciaron a principio del siglo pasado autores como Ortega o, de manera muy clara, Hartmann al afirmar que “nuestro concebir no dispone, patentemente, de categorías que lo sean resultante de lo orgánico”¹⁸. Aunque el autor que mejor vio este punto y más claramente lo tematizó fue Bergson, quien en *La evolución creadora* insistía en que la incompreensión respecto de la vida por parte de la historia del pensamiento se debe a la radical inadecuación de la inteligencia humana. Así afirma el pensador francés que “la inteligencia, tan hábil al manipular lo inerte, muestra su

¹⁴ BLUMENBERG, H. *Historia del espíritu de la técnica*. Trad. Pedro Madrigal. Pre-textos, Valencia, 2013, p. 28.

¹⁵ BLUMENBERG, H. *Historia del espíritu de la técnica*, p. 29.

¹⁶ BLUMENBERG, H. *Historia del espíritu de la técnica*, p. 29. Y todavía explicará en más detalle Blumenberg que: “Si es cierto que hoy vivimos en un mundo troquelado por la ciencia y la técnica, pero con un tipo de conciencia en gran medida pre-científico y pre-tecnológico, esto tendría que ver no poco con el hecho de que aún no nos hemos desembarazado de la antítesis entre naturaleza y técnica. El concepto de naturaleza ha ido acompañado siempre en nuestra tradición por un factor de sanción de la realidad dada de antemano al ser humano. Lo natural ha sido entendido con la significación de lo querido por la naturaleza”. BLUMENBERG, H. *Historia del espíritu de la técnica*, p. 30.

¹⁷ Una predisposición que Sloterdijk ha llegado a describir como una forma de “histeria”: “La histeria anti-tecnológica que se ha adueñado de grandes partes del mundo occidental es un producto de la descomposición de la metafísica: se aferra a falsas clasificaciones de los entes del modo de resistir a procesos en que tales clasificaciones son conmovidas. Esta histeria es reaccionaria en el sentido esencial de la palabra, ya que expresa el resentimiento de la bivalencia caduca contra una polivalencia que no puede comprender” SLOTERDIJK, P. “El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica”. Trad. Fernando La Valle. Revista Laguna 14, 2003, p. 16.

¹⁸ HARTMANN, Nicolai. *Ontología*. Vol. IV. Trad. José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1986, p. 32.

torpeza en cuanto toca lo vivo”¹⁹, pues siempre que intenta aprehender lo vivo, invariablemente “resuelve lo orgánico en lo inorgánico”²⁰. “*La inteligencia -concluirá Bergson- se caracteriza por una natural incomprensión de la vida*”²¹. Como trataremos de mostrar, la pertinaz incomprensión respecto de la técnica proviene de esta anterior y más fundamental incomprensión respecto de la vida²².

En cualquier caso, es claro que demonizar a la técnica sigue teniendo buen predicamento en muchos ámbitos. No obstante, en la medida en que estas aproximaciones admonitorias y apocalípticas se revelan mayormente estériles²³ -no nos ayudan a comprender nuestro mundo ni a orientarnos en él- se hace cada vez más necesario entender qué es propiamente la técnica. Este proyecto, pese a que como decimos no ha llegado a cuajar plenamente, ya ha tenido algunos hitos significativos. Autores de finales del siglo XIX y principios del XX como Bergson y Ortega ya dejaron algunas ideas decisivas sobre estos problemas. Más recientemente, autores como García Bacca, Simondon, Ihde, Blumenberg, Sloterdijk o Stiegler también han realizado aportaciones muy valiosas. Sin embargo, ninguno de estos loables esfuerzos ha logrado, a nuestro modo de ver, dar cuenta plenamente de qué es la técnica. Esto es así porque, como ya anunciábamos, no avanzaremos sustancialmente respecto de este problema hasta que no empecemos a entender la técnica desde la vida.

3. Pensando la técnica desde la vida

Así pues, la propuesta que aquí enunciaremos consiste en comprender técnica y vida de manera unitaria. La idea fundamental será que la técnica es siempre técnica de una vida, que la técnica sólo tiene sentido entendida como función biológica, y que sólo mediante una profundización en ambos ámbitos

¹⁹ BERGSON, H. *La evolución creadora*. Trad. María Luisa Pérez Torres. Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, p. 152.

²⁰ BERGSON, H. *La evolución creadora*, p. 149.

²¹ BERGSON, H. *La evolución creadora*, p. 152.

²² Una dificultad que, si bien puede ser constitutiva del intelecto humano, como postula Bergson; es también gran medida el fruto de siglos y siglos de olvido y desatención.

²³ Estériles no en lo tocante a la producción de artículos y libros, ciertamente abundante, sino estériles en cuanto que incapaces de entender y explicar una realidad, la técnica, mucho más compleja y ambivalente de lo que sus prefijadas coordenadas les permiten comprender.

podemos descubrir su profunda afinidad y deshacer así muchas de las aporías todavía presentes en el pensamiento actual. Al hacer esto, no sólo erradicaremos de una vez por todas el prejuicio anti-técnico que venimos comentando, sino que romperemos con uno de los últimos reductos del prejuicio más fundamental de la filosofía: el prejuicio anti-vital, el prejuicio contra la vida.

Desde este planteamiento la técnica debe entenderse como una mediación vital, presente en los seres vivos conductuales (animales), y presente en estos seres precisamente por su forma de vida conductual o actuante. En tanto que todo organismo conductual necesita llevar a cabo acciones para sobrevivir, necesita asimismo técnicas que le permitan realizar correcta y exitosamente dichas acciones. Esta comprensión ni siquiera debería resultar demasiado extraña cuando nuestro léxico común ya adscribe distintas técnicas a los animales, como las técnicas de caza, de cortejo, de camuflaje, etc²⁴. El hecho de que al hablar de técnica solamos pensar exclusivamente en los objetos extrasomáticos que conforman el conjunto de instrumentos y construcciones que pueblan nuestro mundo, se debe a que la técnica humana -cuya diferencia fundamental frente a la del resto de animales es su carácter acumulativo y sedimentario- ha logrado un éxito sin parangón gracias a esta exteriorización de sus órganos. Pero si entendemos la técnica en un sentido más amplio como “movimiento habitualizado”, la distancia con la técnica animal queda salvada. Mientras que en la mayoría de animales estos movimientos sólo quedan grabados en su sistema neuro-motor, en el hombre estos movimientos también quedan solidificados en objetos extrasomáticos que pasan a conservarse como órganos externos al propio cuerpo²⁵.

Este planteamiento, como veremos, descubre al sempiterno rechazo de la filosofía hacia el instrumento y hacia lo instrumental como un rechazo hacia

²⁴ Esto por no mencionar los numerosos casos de técnica extrasomática desarrollada por animales. Diamond refiere el uso de herramientas en animales como “los pinzones carpinteros, los buitres de Egipto y las nutrias marinas” DIAMOND, J. El tercer chimpancé. Trad. María Corniero. Penguin Random House, Barcelona, 2016, pp. 56-58, aunque los ejemplos podrían ampliarse fácilmente. Cf. HANSELL, Mike. *Animal Architecture*. Oxford Scholarship Online, Oxford, 2007.

²⁵ Como ya apuntamos en la nota anterior, hay muchos casos de animales que también desarrollan técnicas extrasomáticas. La diferencia decisiva, está, no obstante, en que ninguno de estos animales conservan sus herramientas extrasomáticas, y sólo las utilizan puntualmente cuando necesitan llevar a cabo una determinada acción.

a lo orgánico, como una oculta e inconfesada repulsión hacia la vida. La crítica a lo instrumental pertenece al núcleo de la filosofía desde sus orígenes socráticos, especialmente a raíz de la crítica que Platón lleva a cabo del sofista, el técnico de la palabra que vende su conocimiento instrumentalmente; un sofista frente al que se construye por oposición la figura del desinteresado y divino filósofo. Siglos después Kant conceptualizará este rechazo de lo instrumental y dejará grabado para la posteridad la identificación entre lo instrumental y lo inmoral²⁶. Un prejuicio que recogerá de manera prácticamente íntegra la escuela de Frankfurt, y que también se mantendrá, de manera más ambigua, en las reflexiones sobre la técnica de Heidegger y sus discípulos.

3.1 *Hacia una superación del anti-instrumentalismo*

Si bien la escuela de Frankfurt dista bastante de ser una corriente unitaria de pensamiento, sus integrantes sí tienen algunas ideas básicas en común. El rechazo de la técnica, de lo instrumental, sería una de estas posturas compartidas. El mejor ejemplo al respecto seguramente sea Habermas, el autor que más hincapié ha hecho en la crítica del instrumentalismo, haciendo girar su propuesta filosófica en torno a esta cuestión. Sin embargo, esta crítica se muestra como un ejemplo de la falacia del “muñeco de paja”: Habermas crea un enemigo llamado “racionalidad instrumental” que, una vez preparado, pasa a criticar implacablemente, responsabilizándole, además, de gran parte de los males de la civilización occidental.

En *La técnica y la ciencia como “ideología”*, Habermas insiste en la “distinción entre *trabajo* e *interacción*”²⁷, explicando que “En lugar de tratar a la naturaleza como objeto de una disposición posible, se la podría considerar como el interlocutor en una posible interacción. En vez de a la naturaleza

²⁶ La siguiente formulación del imperativo categórico kantiano muestra esto inmejorablemente: “obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio” KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. José Mardomingo. Ariel, Barcelona, 1996, p. 189. Un análisis a fondo de la filosofía kantiana obligaría a matizar este punto, pero es claro que uno de los núcleos del pensamiento kantiano está en este rechazo de la dimensión instrumental.

²⁷ HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 68.

explotada -explica Habermas- cabe buscar a la naturaleza fraternal”²⁸. Una idea que completa proponiendo “suponer subjetividad a los animales, a las plantas e incluso a las piedras, y *comunicar* con la naturaleza, en lugar de limitarnos a *trabajarla* cortando la comunicación”²⁹. El carácter cuasi-místico de estas apreciaciones (“comunicar con las plantas y las piedras”) es ya desde un principio extremadamente problemático. Pero si continuamos con este texto vemos cómo Habermas llega a su tesis fundamental al plantear que “La alternativa a la técnica existente, el proyecto de una naturaleza como interlocutor en lugar de como objeto, hace referencia a una estructura alternativa de la acción: a la estructura de la interacción simbólicamente mediada, que es muy distinta de la acción racional respecto a fines”³⁰. La razón comunicativa frente la razón instrumental.

Mas, ¿realmente se sostiene esta oposición? ¿Por qué hay que entender la comunicación como algo completamente distinto a la acción dirigida a fines? ¿No es precisamente ése el presupuesto de toda comunicación, el ponerse de acuerdo para llevar a cabo acciones conjuntamente? Una vez más, lo que esta fallida e inoperante oposición deja translucir es un prejuicio frente a lo instrumental que, como prejuicio que es, no puede explicarse. Por supuesto sería necesario un análisis mucho más detallado de la obra habermasiana; sin embargo, queda claro por lo expuesto que la crítica a lo instrumental es uno de los caballos de batalla de su autor y de la corriente en la que se inscribe.

La filosofía heideggeriana es más difícil de juzgar a este respecto, aunque como veremos hay ciertos puntos donde este prejuicio anti-instrumental también se deja notar claramente. Pues, pese a que en *Ser y tiempo* Heidegger lleve a cabo una de las reflexiones más lúcidas sobre el instrumento como ser-a-la-mano, no hay que olvidar que ya en esta obra seminal todo el análisis de la instrumentalidad está destinado a delimitar el estar-ahí y el “conocer puramente aprehensor”³¹ que tiene lugar a partir de la quiebra instrumental: “En ese descubrimiento de la inempleabilidad, el útil llama la atención. Este llamar la atención presenta al útil a la mano en un cierto no estar a la mano.

²⁸ HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como «ideología»*, pp. 62-63.

²⁹ HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como «ideología»*, pp. 62-63.

³⁰ HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como «ideología»*, p. 63.

³¹ HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Rivera Cruchaga. Trotta, Madrid, 2012, p. 89.

Y esto implica que lo inutilizable sólo está-ahí³², es decir, que “*Por medio* de la mirada contemplativa y para ella, lo a la mano se oculta en tanto que a la mano³³. El estar a la mano no tendría, por tanto, más que una primacía cronológica, y su análisis por parte de Heidegger obedecería a un deseo de rescatar un ámbito para la *teoría* verdaderamente descontaminado de *poiesis*, una *teoría* que para el filósofo alemán precisamente se definiría por su ruptura frente a la *poiesis*. De este modo, podría establecerse una clara continuidad entre el Heidegger de *Ser y tiempo* y el autor de *La pregunta por la técnica*, cuyo “argumento primordial es que la posición tradicional que piensa la técnica bajo la categoría de medio no hace accesible la esencia de la técnica³⁴. Como explica Heidegger en este texto, “lo decisivo de la *techné* no estriba, de ninguna manera, en el hacer y manipular; tampoco en aplicar medios, sino en el citado desocultar³⁵.”

De este modo, puede decirse que Heidegger definitivamente supera cierta ambigüedad respecto de la técnica presente en *Ser y tiempo*, enfatizando una crítica al instrumentalismo que, en su obra temprana, todavía muy marcada por Aristóteles, sólo estaba apuntada³⁶. Releyendo y reinterpretando a Aristóteles desde su planteamiento, Heidegger dirá que “la esencia de la técnica no es nada técnico³⁷, es decir, que la esencia de la técnica no está en ella misma sino en otra dimensión, en su carácter desocultador. Heidegger, por tanto, se niega a abordar a la técnica en sí misma, optando por reducirla a otras realidades. Heidegger no puede dar un estatuto propio a la técnica como tal, a la técnica entendida en su propia instrumentalidad, en su ser-

³² HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*, p. 95.

³³ HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*, p. 176.

³⁴ STIEGLER, B. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*. Trad. Beatriz Morales Bastos. Hiru, Guipuzkoa, 2002, p. 23.

³⁵ HEIDEGGER, M. *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 122.

³⁶ De ahí viene la ambigüedad de *Ser y tiempo* respecto de la técnica, pues como comenta Dreyfus, “si es verdad que la interpretación del ser-ahí como usuario de herramientas se opone a la distinción cartesiana sujeto/objeto, es de una forma muy ambigua. ¿Se trata de una crítica de la tecnología bajo la forma de un tratamiento trascendental de la comprensión pretecnológica cotidiana de la herramienta o, más bien, bajo la apariencia de una analítica de la actividad cotidiana, no es acaso el reflejo de una transición que prepara el advenimiento de la técnica? En otras palabras, no está claro si en este punto *Sein und Zeit* se enfrenta a la técnica o contribuye a promoverla” Citado en STIEGLER, B. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*, p. 308.

³⁷ HEIDEGGER, M. *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 148.

medio-para. Podríamos decir, jugando un poco con las palabras, que Heidegger se sirve instrumentalmente de la instrumentalidad. En este sentido tiene razón Stiegler cuando afirma que Heidegger no piensa plenamente al instrumento, y que lo que más bien hace es pensar a partir de él³⁸.

El error de Habermas y Heidegger, y con ellos de muchos otros autores, es partir de una comprensión excesivamente reduccionista de lo que es la técnica y el instrumento. En este sentido, Heidegger dio un paso de gigante al entender que la técnica no es un simple medio que utilizamos puntualmente, sino que la técnica conforma nuestra vida de arriba abajo. Sin embargo, este avance se vio inmediatamente detenido al recaer Heidegger en el tradicional prejuicio anti-instrumental y sentirse obligado a declarar que la esencia de la técnica no tiene nada que ver con la instrumentalidad. La idea fundamental, que como expone Diéguez ya fue atisbada antes incluso por Ortega, es que “La tecnología no es algo que simplemente acontezca que los seres humanos usen para conseguir ciertos fines, sino que ella configura nuestra condición humana”³⁹. Mas, esta es la cuestión: ¿está realmente reñida una cosa con la otra? ¿No pueden compaginarse la comprensión de la técnica como medio con su carácter configurador de la vida humana y sus fines? ¿No es, de hecho, la única manera de entender cómo la técnica puede afectar a la configuración de la vida humana? Nuestra respuesta será que es *precisamente bajo la forma de la instrumentalidad* como la técnica conforma la vida humana.

Desde esta perspectiva, el error al abordar la técnica no estaría en comprenderla desde la categoría de la instrumentalidad, sino en la simplista interpretación que hemos heredado del concepto “instrumento”. Sólo algunos autores han comenzado a denunciar este arraigado prejuicio contra lo instrumental. Stiegler por ejemplo afirma que, frente a una crítica simplista del instrumento, “*Se trata más bien de investigar los modos de ser de la instrumentalidad como tal (...) las múltiples dimensiones de lo que se podría denominar la condición instrumental*”⁴⁰. Stiegler apunta en la dirección

³⁸ STIEGLER, B. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*. p. 360.

³⁹ DIÉGUEZ LUCENA, A. “Reflexiones sobre las tecnologías de mejoramiento genético al hilo del pensamiento de Ortega y Gasset.” *SCIO: Revista de filosofía*, nº 10, 2014, p. 63.

⁴⁰ STIEGLER, B. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*, p. 303.

adecuada, pero, como venimos repitiendo, una defensa plena de la técnica y de la dimensión de lo instrumental sólo puede llevarse a cabo desde una fundamentación biológica de la misma. En el siguiente apartado delinearemos algunas de las claves en las que se apoyaría una propuesta de este tipo.

3.2. *Instrumento como organon*

La única manera de deshacer este equívoco y restituir a la técnica su raigambre vital es entender al instrumento como parte de la vida, como realidad orgánica. Desde esta perspectiva, la advertencia que tan acertadamente hizo Heidegger pasa a ser incorporada como un presupuesto fundamental. Pues en lugar de contraponer una técnica instrumental a una técnica configuradora de la vida, lo que debemos empezar a entender es cómo todo instrumento es configurador de vida (un instrumento que a su vez siempre está configurado por una determinada vida). Así pues, es claro que si la técnica configura la vida -y especialmente la vida humana-, lo hace *instrumentalmente*. Las gafas, por ejemplo, conforman nuestra percepción y, en un sentido más amplio, nuestra forma de vida⁴¹. Pero esta conformación de nuestra vida no implica que la técnica deje de ser un instrumento, no significa que las gafas dejen de servir para ver, que dejen de ser un medio.

Si nos detenemos a considerar todas las implicaciones de un instrumento aparentemente tan sencillo como el tenedor, veremos todo lo que este humilde instrumento nos dice sobre la vida a de la que surge y a la que está destinada. En primer lugar, el tenedor supone un ser vivo que se alimenta, y que se alimenta pinchando sus alimentos y llevándoselos a la boca. El tenedor supone que ese ser vivo es capaz de manejar el tenedor, que tiene manos con pulgares oponibles. A su vez, la existencia del tenedor implica que ese ser vivo

⁴¹ Alguien podría argumentar que este ejemplo no es aplicable porque las gafas no conforman nuestra percepción sino que simplemente la corrigen. No estaría de acuerdo con esta afirmación, pero además hay que tener en cuenta que las gafas conforman nuestra percepción también al reducir el campo de visión (al marco de la gafa, fuera del cual no vemos correctamente), que suelen estar empañadas o sucias, que pueden crear reflejos inexistentes en su ausencia, etc. Y esta breve descripción deja de lado muchos otros aspectos en que esta aparentemente inocua técnica conforma nuestra vida más allá de la percepción, como la precaución que la persona con gafas debe desarrollar para no tumbarse con las gafas puestas, para no perderlas cuando se las quita, etc.

que los usa tiene o es capaz de tener alimentos disponibles para ser pinchados (no tiene que devorar rápidamente para evitar que le roben el alimento). Asimismo, la existencia de tenedores supone que este tipo de alimentación puede llevarse a cabo de manera habitual, haciendo que tenga sentido crear y conservar este instrumento. El tenedor es también una señal del tipo de alimentos que ese ser vivo suele ingerir, pues hay alimentos que requieren del tenedor (un filete, por ejemplo) mientras que otros no (por ejemplo, la sopa). El tenedor se inserta en una red de artefactos y órganos; el tenedor co-implica a otros instrumentos, como el cuchillo, junto al cual lleva a cabo su función más específica de sujetar para que el cuchillo pueda cortar.

El análisis podría ir mucho más lejos, dando cuenta de usos infrecuentes, de ciertos significados y funciones históricamente sedimentadas. Podría también remontarse a la propia fabricación del útil mismo, mostrando los presupuestos materiales de su génesis (obtención de la madera, metal o el material del que esté hecho; forjado o tallado; distribución y venta; etc., etc.). En realidad, casi podríamos “deducir” la vida humana de cualquiera de sus útiles. En todo caso, lo que creo que queda meridianamente claro es que hablar de algo como un “mero” instrumento es una manera de expresarse gratuita y fruto de un prejuicio anti-técnico tan arraigado como injustificable.

En este sentido, y aunque no podamos ahondar demasiado en este interesantísimo punto, desde esta perspectiva también cabría poner en duda la tesis, tan repetida en ciertos ámbitos, de que el lenguaje no es un instrumento. Esta comprensión, de la cual Heidegger es una vez más su representante más notable, se condensa en la idea de que “Hablar un lenguaje no significa tanto el dominio técnico de un instrumento, cuanto la participación en esa forma de vida, apropiándosela y reproduciéndola; ponerse, en suma, a vivir en ella”⁴². Lo cual es muy cierto, pero nos hace preguntarnos si esto que se dice respecto al lenguaje no ocurre con cualquier otra técnica imaginable, en mayor o menor grado. Pues ¿realmente estamos tan cegados por nuestra cotidianeidad como para dar por hecho que el sentido y funcionamiento de una cartera, un lápiz o un libro es algo obvio, es

⁴² CERESO, P. *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Ariel, Barcelona, 1984, pp. 383.

algo dado de suyo? Para entender estos instrumentos y usarlos es necesario participar en una determinada forma de vida (una vida con dinero, una vida escribiente, una vida lectora). Por muy obvio que nos parezca el uso de estos objetos, para una forma de vida que no disponga de ellos (que no los use, que no los requiera), éstos serían tan incomprensibles como una frase de un idioma desconocido. Los hombres de la cultura sin dinero podrían usar la cartera de la misma manera en que podrían decir frases de otra lengua, tomando como ejemplo algún objeto similar de su cultura e imitando confusamente el uso de otro hombre que les intente enseñar; pero sólo cuando se introduzcan, aunque sea mínimamente, en la forma de vida que da lugar a las carteras y su uso, podrá decirse que están propiamente utilizándolas⁴³. Lo mismo ocurre con el lenguaje⁴⁴.

Si miramos con ojos desprejuiciados todos los instrumentos que pueblan nuestro mundo y conforman nuestra vida nos iremos encontrando que esta imbricación entre vida y técnica sucede prácticamente respecto de cualquier instrumento⁴⁵. No obstante, quizás sea más claro todavía volver la vista sobre nuestro propio cuerpo para eliminar de raíz esta aversión hacia los medios, hacia los instrumentos. Pues, si tomamos como ejemplo nuestro esqueleto, diríamos que éste nos sirve, que es un medio para soportar nuestro organismo y permitirle el movimiento. Podríamos decir, por tanto, que el esqueleto es nuestro *instrumento* de sostén y locomoción, es nuestro medio para erguirnos y movernos. Hablar de nuestro esqueleto como instrumento puede sonar raro, pero lo cierto es que tiene todos los visos de serlo. El problema, una vez más, está en nuestro inveterado prejuicio frente al instrumento que nos lleva a pensar que el esqueleto no es “sólo” un instrumento, sino que es algo más. Estamos adheridos a nuestro esqueleto, nos atraviesa y nos constituye, y no

⁴³ Lo importante aquí es comprender que la diferencia es de grado, no de naturaleza. El lenguaje es una técnica complicadísima, quizás la más complicada -e importante- de todas, pero una técnica, al fin y al cabo. Una dificultad, dicho sea de paso, que nos suele pasar inadvertida por nuestra cercanía respecto del lenguaje.

⁴⁴ Nótese en este sentido lo difícil que es aprender un lenguaje fuera del país donde se habla, y lo fácil que resulta cuando se está unos pocos meses en dicho país. Aprender una lengua a través de un libro es como aprender a montar en bicicleta mediante un libro de instrucciones.

⁴⁵ Si bien, como ya apuntábamos, no en la misma medida, pues hay instrumentos más complejos, que forman parte de redes más amplias de artefactos y que por tanto es más complicado introducirse en su uso; mientras que algunos instrumentos sirven para funciones muy concretas y limitadas, funciones que además se pueden encontrar en básicamente todas las formas de humanidad habidas sobre la faz de la tierra.

podríamos vivir sin él. El instrumento, desde la concepción legada por la tradición, es precisamente lo contrario que el esqueleto: aquello que podemos utilizar o no, aquello prescindible e inesencial. Pero, como venimos advirtiendo, aquí radica el error fundamental. Creer que nuestros instrumentos no forman parte constitutiva de nuestra vida, que no la soportan, atraviesan y constituyen, es un grave error. No podemos vivir sin la técnica, sin nuestros instrumentos y herramientas. La técnica no se distingue en este punto de nuestro esqueleto, en el sentido de que dependemos completamente de él, de principio a fin, para llevar a cabo nuestra vida. Hablar, como suele hacerse, despectivamente del instrumento como un “mero instrumento” debería sonar tan absurdo como hablar del esqueleto como un “mero órgano”⁴⁶.

La técnica, por tanto, forma parte de la vida, es constitutivamente biológica, y si llegamos a experimentarla como problema o dificultad no será porque la técnica sea un elemento autónomo que nos desvíe de un Ser originario (Heidegger), ni porque la técnica sea una perversión respecto de una racionalidad pura y beatífica (Escuela de Frankfurt). Si la técnica se nos vuelve problemática será en el mismo sentido en el que una pierna rota se nos vuelve problemática y hasta molesta: no porque mi pierna sea algo extraño a mi vida, sino porque de alguna manera su función biológica ha quedado truncada⁴⁷. La solución a los problemas de la técnica, por tanto, no puede pasar por rechazarla o hacerla desaparecer, lo mismo que una pierna rota no se soluciona mediante la amputación. Esto sólo se plantea cuando su grado de enfermedad pone en peligro al conjunto del organismo; pero incluso en estos casos, la amputación es siempre el último recurso y, llegado el caso,

⁴⁶ Y aun podríamos ir más lejos. Pues en el fondo de este lugar común que es el referirse al instrumento como “mero” instrumento puede encontrarse un prejuicio anti-biológico de enorme profundidad. Pues si indagamos la etimología de “mero” vemos que “merus” en latín significa “puro, sin mezclar”. Decir de algo que es meramente un instrumento sería lo mismo que decir que es puramente un instrumento. Pero la pureza sólo existe más allá de la vida, en las construcciones geométricas abstractas. La vida es constitutivamente impura, constitutivamente mezcla, y pretender entender una realidad vital como algo puro significa caer *ipso facto* en una radical incompreensión de esa realidad. De este modo puede verse que tras la sempiterna coetilla del “meramente” se esconde el afán de pureza anti-vital y anti-biológico del intelectualismo preponderante en la tradición filosófica.

⁴⁷ De este modo las recurrentes admoniciones contra la técnica como destructora de la vida quedan desactivadas por principio. Si la técnica va contra la vida, lo cual es enteramente posible, será porque es una técnica fallida, no porque la técnica necesariamente obstaculice o niegue la vida.

siempre se busca un sustituto a esa función biológica que ha quedado desamparada (en el caso de la pierna, con una prótesis o una muleta). Lo que no tendría sentido es abogar por cortar la pierna porque es “mala en sí”, y una vez cortada dejar al organismo cojo, como si no hubiera pasado nada. Esta propuesta, que es habitual respecto de la técnica, sólo se puede hacer desde el desconocimiento del lugar central de la técnica dentro de la vida humana (y dentro de toda vida conductual). Y es que la metáfora sobre la pierna ni siquiera es del todo adecuada, pues la técnica constituiría, si quisiéramos ser precisos con la analogía, un órgano tan fundamental e imprescindible como el corazón o el cerebro. Incluso más certero sería pensar a la técnica como el sistema nervioso, extendido por todo el organismo e imbricado de tal modo en su funcionamiento que ni siquiera podemos representarnos cómo sería un ser vivo conductual sin él.

Y así llegamos a la idea fundamental y lo que podríamos considerar la clave de esta propuesta. Pues a lo que venimos apuntando continuamente con nuestra argumentación y nuestros ejemplos es a una recuperación del sentido originario del instrumento como *organon*. No es en absoluto casual que se entienda a los seres vivos como organismos, es decir como conjunto de órganos, esto es, de instrumentos. Como muestra J. Marías, desde un punto de vista etimológico la palabra griega *organon* significa precisamente instrumento⁴⁸. Ya Ortega recordaba este punto cuando comentaba que “Darwin, después de todo, no hace otra cosa que devolver al término «órgano» su valor etimológico de instrumento. La forma orgánica es un repertorio de útiles para la vida”⁴⁹. Y todavía antes Bergson ya había explicado que:

De ese modo, todas las fuerzas elementales de la inteligencia tienden a transformar la materia en instrumento de acción, es decir, en el sentido etimológico de la palabra, en *órgano*. La vida, no contenta con producir organismos, quisiera darles, como apéndice, la materia inorgánica misma, convertida en un inmenso órgano por la industria del ser viviente⁵⁰.

⁴⁸ Cf. MARÍAS AGUILERA, J. *Antropología metafísica*. Revista de occidente, Madrid, 1973, p. 143.

⁴⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *La interpretación bélica de la historia* (1925). *Obras Completas* (OC), v. II. Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004, p. 634.

⁵⁰ BERGSON, H. *La evolución creadora*. Trad. María Luisa Pérez Torres. Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, p. 149.

4. Discusión

Autores recientes como F. Broncano han desarrollado planteamientos muy interesantes en esta línea⁵¹. Sin embargo, ya la biología de finales del XIX y principios del XX había reflexionado ampliamente sobre esta cuestión. El ejemplo más claro es el del célebre biólogo alemán J. von Uexküll, quien tanto hubo de influir a Ortega, Heidegger y Deleuze, entre otros. A lo largo de su decisivo *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Uexküll discute una y otra vez sobre la posibilidad de entender conjuntamente al ser vivo y la máquina. Las similitudes entre ambos, admitirá el biólogo alemán, son notables: ambos son organismos, es decir, se componen de instrumentos que les sirven para realizar ciertas actividades. Actividades que, en ambos casos, están orientadas a un fin. Un fin que, a su vez, es el que conforma dichos órganos⁵². Sin embargo, Uexküll en último término declarará que esta semejanza entre máquinas y seres vivos no se mantiene en un punto concreto: en el hecho de que la máquina no tiene capacidad creadora, que no se produce a sí misma como el ser vivo⁵³; una idea que en otro pasaje ampliará a la incapacidad de la máquina para autorrepararse, autorregularse y modificarse⁵⁴. La clave, acabará diciendo Uexküll, es que la máquina, a diferencia del ser vivo, no es independiente⁵⁵.

⁵¹ F. Broncano es, como decimos, de los autores que mejor han comprendido este punto, explicando la íntima afinidad entre artefactos y organismos vivos en los siguientes términos: “Los artefactos existen, en primer lugar, en un medio ambiente que establece condiciones de frontera para su existencia. Un molino de agua necesita agua, como un motor de explosión combustible y oxígeno. Sin estos condicionantes, los artefactos son pura forma. Estos límites de existencia son los que hacen tan similares a los artefactos con los organismos: del mismo modo que un organismo “roto” deja de serlo, a diferencia de una piedra, un artefacto “roto” también deja de serlo. En segundo lugar, los artefactos no existen aisladamente. No pueden existir si no existen redes de artefactos en cuyo seno un artefacto es un nudo de relaciones causales-informacionales” BRONCANO RODRÍGUEZ, F. “Artefactos y paisajes de cultura artificial”. Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad (Vol. 2, Nº 1), Universidad Carlos III de Madrid, España, 2013, p. 32.

⁵² Como dice el propio Uexküll: “Hay dos clases de organismos: máquinas y seres vivos. Ambas realizan sus funciones con ayuda de fuerzas físico-químicas, que fluyen de ordenada manera. De este orden cuida su estructura. Las dificultades que presenta a la razón el problema de la vida no residen, en modo alguno, en el curso normal de las actividades de la vida. Eso ocurre de un modo totalmente semejante al trabajo de una máquina” VON UEXKÜLL, J. *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945, p. 114.

⁵³ Cf. VON UEXKÜLL, J. *Ideas para una concepción biológica del mundo*, p. 93.

⁵⁴ Cf. VON UEXKÜLL, J. *Ideas para una concepción biológica del mundo*, p. 178

⁵⁵ Cf. VON UEXKÜLL, J. *Ideas para una concepción biológica del mundo*, p. 93.

Pero justo aquí vemos el *quid pro quo* llevado a cabo por Uexküll, un equívoco que ha frenado en seco durante mucho tiempo la posibilidad de pensar vida y arteificio conjuntamente. Pues en lugar de comprender la técnica *desde* la vida, como *parte de* la vida, se partía de una contraposición entre ambas. De este modo, lo que se hace es comparar el instrumento técnico individual, desligado de sus funciones y de la vida a la que sirve, con el organismo que es el ser vivo. Pero desde la argumentación que estamos desarrollando es claro que esto es un modo impropio de plantear la cuestión. Pues si bien los instrumentos técnicos no pueden, como explica Uexküll, autorrepararse, autorregularse ni autoproducirse; tampoco los órganos corporales tienen realmente esta capacidad: un riñón desvinculado del organismo del que forma parte tampoco es capaz de reproducirse ni de crearse a sí mismo, no tiene ninguna independencia respecto al resto de órganos que conforman el organismo. Esta objeción no sirve, por tanto, para distinguir los órganos artificiales que son los artefactos extrasomáticos de los órganos naturales que son las partes de nuestro cuerpo.

Todo órgano, somático o extrasomático, biológico o no-biológico, está siempre referido al organismo del que es instrumento. Este organismo no tiene que ser necesariamente un ser vivo. Lo que sucede es que, al menos hasta este momento, los seres vivos son los organismos -los sistemas de instrumentos coordinados- más complejos y desarrollados que han existido jamás. El ser vivo está compuesto por sistemas como por ejemplo el sistema digestivo, compuesto a su vez de órganos como es el intestino, el cual a su vez está formado por tejidos que en último término están constituidos por células⁵⁶. Todas estas partes de partes de partes, son partes de un todo que a su vez no es más que el conjunto de las partes (el organismo), funcionando concertadamente en armonía. Lo cual nos hace ver que la crítica ciega al instrumentalismo es vacía: todos los órganos o instrumentos que conforman al ser vivo están en función del organismo que, sin embargo -o, mejor dicho, precisamente- no es más que ese conjunto de instrumentos (de ahí su nombre de “organismo”). El ser vivo es una unidad funcional, un conjunto de partes

⁵⁶ Idea recibida de J. B. Fuentes en comunicación personal. Algunas ideas importantes de las que bebe este artículo pueden encontrarse en el extenso artículo de este mismo autor: FUENTES ORTEGA, J. B. “La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró: un ensayo sobre su trasfondo histórico-filosófico y sus posibilidades de desarrollo teórico en el sentido de una concepción (neo)aristotélica de la vida.” *Psycología Latina* 1 (2010): 27-69.

orgánicas organizadas y orientadas hacia la acción. Si volvemos al problema de la técnica y su comprensión dentro de la vida, debemos reconocer que ni las más recientes creaciones tecnológicas (las computadoras) pueden acercarse en su nivel de complejidad al organismo que es el ser vivo.

Para eliminar cierta reticencia que todavía existe a pensar en estos términos que venimos exponiendo, el paso fundamental es invertir la relación de los términos: no se trata de que el ser vivo forme parte del género de lo artificial - como cierta literatura cibernética, posthumana y transhumana viene defendiendo desde hace años-, sino que lo artificial debe comprenderse desde el género más amplio de la vida. Así pues, más que entender al ser vivo como una máquina, debemos alcanzar una mejor comprensión de la vida, de lo orgánico, y simplemente entender que hay órganos somáticos y órganos extrasomáticos: ambas partes funcionales y constitutivas de una vida. Sólo así lograríamos introducirnos en la lógica de lo orgánico, que es la lógica de lo instrumental. Y esto no conllevaría disolver la vida en lo artificial, ni enmascarar lo artificial bajo la vida, sino comprender ambas dimensiones en su propio nivel⁵⁷.

Aunque esta manera de pensar suponga cierta violencia a nuestras categorías habituales, creo que no es tan descabellado entender que, del mismo modo que nuestro hígado es un órgano fundamental para nuestra vida, ya que cumple ciertas indispensables funciones de depuración sanguínea; de igual manera nuestros instrumentos u órganos externos, extrasomáticos, cumplen también funciones cruciales en nuestra vida. Pues, ¿quién no se ha visto en enormes dificultades cuando el móvil, el coche, las gafas o la caldera nos falla y trastoca completamente nuestra vida? No es exagerado decir que en ocasiones este tipo de malfuncionamientos técnicos son más importantes para nuestra vida que los malfuncionamientos de nuestro cuerpo. Con un brazo roto todavía podemos hacer muchas cosas; pero si no tuviéramos gafas

⁵⁷ Excede con mucho los límites de este artículo tratar de explicar por qué hemos llegado a creer que una parte de la vida como es la técnica, puede, sin embargo, pensarse al mismo nivel que la vida, postulando la posibilidad de una vida artificial (entendida ésta como una vida contrapuesta a la vida natural; cuando en realidad toda vida es por definición artificial, como hemos visto). Pero el motivo detrás de este error seguramente esté en el desarrollo, incomparable en toda otra forma de vida, de la técnica extrasomática humana, que ha propiciado que se la pensara desvinculada de la vida a la que inevitablemente está siempre vinculada (pues de ella nace y a ella va dirigida invariablemente).

nuestra vida quedaría completamente alterada y comprometida. Esto no quiere decir que entre nuestros órganos corporales y los artefactos materiales no haya ninguna diferencia, pero creo que es un error entenderlos como ámbitos completamente escindidos, como realidades completamente diferentes. Estimo, por el contrario, que es hora de empezar a entender ambos conjuntamente⁵⁸ desde una biología hermenéutica de amplias miras en la que la técnica sea una dimensión central de la vida conductual⁵⁹.

Uno de los autores que mejor ha entendido y tematizado el problema que venimos discutiendo es B. Stiegler. El filósofo francés entenderá que la génesis del ser humano tiene mucho que ver con lo que este autor denomina como proceso de exteriorización, en el cual el hombre va progresivamente aumentando sus órganos a través de sus herramientas: “A partir de la exteriorización el cuerpo del individuo vivo ya no es sólo el cuerpo: sólo funciona con sus herramientas. No será posible comprender el sistema antropológico arcaico si no se procede a un examen simultáneo del esqueleto, del sistema nervioso central y del utillaje”⁶⁰. Con esta idea Stiegler apunta claramente a la imposibilidad de distinguir tajantemente entre órganos corporales y órganos externos o artefactos, como expusimos previamente. La continuidad entre ambos es remarcada por Stiegler cuando expone que:

⁵⁸ A esto apunta García Bacca cuando declara que “nuestro cuerpo no termina realmente donde termina nuestra piel” GARCÍA BACCA, J. D. *Elogio de la técnica*. Anthropos, Barcelona, 1987, p. 77. Una idea que se encuentra más desarrollada en Ihde, quien elabora toda una fenomenología de la técnica basada en su concepto de “embodiment” (que podríamos traducir por “incorporación”, o incluso “encarnación” IHDE, D. *Technology and the lifeworld: from garden to earth*. Indiana University Press, Bloomington, 1990, pp. 72-74. En este sentido Ihde dirá que “La técnica es la simbiosis de artefacto y usuario dentro de una acción humana” IHDE, D. *Technology and the lifeworld: from garden to earth*. p. 73, traducción propia).

⁵⁹ A este respecto, F. Broncano piensa que debemos abandonar cierto privilegio injustificado de nuestros órganos naturales, así como su vano desprecio, pues “Ni el cuerpo ni la mente humanos están obsoletos ni son la maravilla del orden que ha proclamado la concepción religiosa de lo humano. Son resultados evolutivos de una historia de adaptaciones, errores, reutilizaciones, bifurcaciones de especies, etcétera. Como tales son sistemas funcionales, a veces maravillosos y a veces sencillamente redundantes, llenos de fallos producidos por el difícil equilibrio entre órganos atávicos y nuevas funciones, otras veces inconsistentes, tensos y, desde luego, frágiles” BRONCANO RODRÍGUEZ, F. *La melancolía del ciborg*. Herder, Barcelona, 2009, pp. 35-36.

⁶⁰ STIEGLER, B. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*, p. 222.

Hemos llegado a esta noción de la herramienta como una verdadera secreción del cuerpo y del cerebro de los Antropoides. Este cuerpo y este cerebro son *definidos* por la existencia de esta herramienta, y se vuelven indisolubles de ella. Considerarlos de manera aislada sería un artificio y por lo tanto hará falta poder estudiar la técnica y su evolución exactamente como se estudiaría la evolución de los organismos vivos⁶¹.

Esta propuesta de llevar a cabo “una especie de zoología o filogenética de la técnica”⁶² entronca directamente con nuestra propuesta, y creemos que es un gran acierto de este filósofo de la técnica. Una idea que también podemos ver esbozada en un autor muy anterior, el físico Heisenberg, quien llega a comentar que:

Cuando dirigimos la atención a casos semejantes, la técnica, más bien que fruto del consciente humano esfuerzo por ampliar el poderío material del hombre, casi parece constituir un vasto proceso biológico, gracias al cual las estructuras inherentes al organismo humano van siendo paulatinamente transportadas al medio ambiente en que vive el hombre⁶³.

A través de esta idea, muy cercana a la tesis orteguiana sobre la sobrenaturaleza humana⁶⁴, podríamos entender la técnica extrasomática del ser humano como el exoesqueleto de los crustáceos y otros animales, el cual, pese a ser en cierto modo externo, es constitutivo de su vida. Un cangrejo sin su exoesqueleto sería una masa informe incapaz de vivir, lo mismo que sucedería con un ser humano que careciera de su técnica extrasomática.

Desde esta perspectiva, y en contra de lo que pudiera parecer, se desecha por principio la comprensión de la herramienta como prolongación del cuerpo humano. Como acertadamente explica Stiegler, “La pró-tesis no es una simple prolongación del cuerpo humano, es la constitución de ese cuerpo en

⁶¹ STIEGLER, B. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*, p. 225.

⁶² STIEGLER, B. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*, p. 225.

⁶³ HEISENBERG, W. *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Trad. Gabriel Ferraté. Seix Barral, Barcelona, 1969, p. 19.

⁶⁴ Como explica Ortega en *Meditación de la técnica* “... la técnica, que podemos, desde luego, definir, como la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades. Éstas, hemos visto, eran imposiciones de la naturaleza al hombre. El hombre responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza. Es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza. (*Obras completas V*, 558)

tanto que “humano”⁶⁵. Decir que el hacha es la prolongación de la mano sería igual de gratuito que decir que la mano es prolongación del brazo. La cuestión no sólo está en que el hacha no sea una prolongación de la mano, y que sea una parte del cuerpo (un órgano) de pleno derecho como la mano; sino que, si habláramos en estos términos del hacha de sílex como “una prolongación de la mano”, por lo mismo habría que decir que la mano es una “prolongación del hacha”. La clave está en que si bien no puede haber hacha sin mano, tampoco puede haber mano sin hacha. Entre ambas hay una coevolución y co-originamiento, y no puede entenderse una como una consecuencia unidireccional de la otra, la dependencia es mutua y bidireccional.

La técnica está entreverada con el cuerpo humano y forma parte de su organismo como un órgano más. El hacha al que nos referíamos, como puede entenderse, es un ejemplo de tantos. Si nos desprendemos del prejuicio anti-instrumental que analizamos anteriormente, nos vemos obligados a abandonar la concepción de la técnica como un añadido prescindible y comenzamos a tomarla como lo que es. La técnica forma parte de nuestra vida, nos atraviesa y constituye de principio a fin. Esto es más evidente respecto de ciertas técnicas que permean nuestra vida, como es el caso paradigmático del lenguaje, o como empieza a ser el conjunto de fármacos que sostienen materialmente de manera diaria a una gran parte de la población mundial. Otras técnicas más externas nos dan una impresión de desasimiento que, sin embargo, no podría ser más engañosa. El hecho de que podamos quitarnos nuestras gafas no debe llevarnos a creer que podemos vivir sin ellas. Para los miopes, las gafas son algo constitutivo de nuestra vida,

⁶⁵ STIEGLER, B. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*, p. 229. En este sentido, las ideas de Stiegler no tienen desperdicio, y en *La técnica y el tiempo* podemos por ejemplo leer que “El problema que se plantea aquí es el de la evolución no sólo biológica de ese ser esencialmente técnico que es el hombre” STIEGLER, B. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*, p. 80. “La evolución de la “prótesis”, -continuará el filósofo francés- que no es ella misma viva, y por la que el hombre sin embargo se define en tanto que ser vivo, es lo que constituye la realidad de la evolución del hombre tal y como si, con él, la historia de la vida tuviera que continuar por otros medios diferentes de la vida: es la paradoja de un ser vivo caracterizado en sus formas de vida por un ser no-vivo -o por las trazas que su vida deja en el no-vivo” STIEGLER, B. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*, p. 80.

y perderlas (para siempre y sin que pudieran ser sustituidas) sería algo similar, sino peor, que perder una mano⁶⁶.

5. Conclusiones

Como conclusión de este artículo, es extremadamente interesante seguir una idea planteada en los últimos años por J. B. Fuentes, quien se pregunta “si el modelo ontológico último de Aristóteles no ha sido precisamente el biológico, en vez de el artesanal, de suerte que, con ello, recuperásemos el lugar adecuado del modelo artesanal como un submodelo del modelo general biológico”⁶⁷. La tradición ha solido entender que “Aristóteles toma la técnica como modelo metafísico, por tanto, como modelo para pensar el mundo”⁶⁸; pero quizá la clave esté en que, pese a lo que estamos habituados a pensar y pese a lo que el propio Aristóteles probablemente creía, ambos ámbitos, el de la técnica y el de la vida, son muy próximos, hasta el punto de que una y otra dimensión de la realidad no se puedan dar por separado y estén siempre co-implicadas y compenetradas⁶⁹. Fuentes de hecho también reivindica el significado vital del instrumento, afirmando que “Ha sido el propio Aristóteles, en efecto, quien ha concebido al organismo como una totalidad de partes-órganos (múltiples y heterogéneas), es decir, de instrumentos, puestos al servicio de su función vital común o completa, o sea de su totalidad funcional”⁷⁰. Un sustrato material compuesto de “instrumentos” que ya no responderían principalmente a la imagen del artesano, sino a la del

⁶⁶ Sobre este punto es significativo mencionar la diferencia que hay entre pensar la mano y otras partes del cuerpo como “miembros” en lugar de como “órganos”. Pensar en la mano como un miembro es una forma típicamente moderna de pensar el cuerpo humano, que lo piensa desde la mentalidad del anatomista, en lugar del biólogo (idea recibida por J. B. Fuentes en comunicación personal). El miembro es lo que es la mano cuando deja de ser un órgano del cuerpo, una parte integral suya.

⁶⁷ FUENTES ORTEGA, J. B. “Notas sobre (i) la “selección orgánica” y la “epigénesis”, y sobre las relaciones entre ambas ideas, sobre (ii) el alcance de la idea de “evolución conjunta de los organismos y sus medios”, sobre (iii) las posibilidades de reconstrucción en clave aristotélica de la teoría de la evolución entendida desde la “selección orgánica” y, por último, sobre (iv) la idea de “ser en el mundo” en clave “natural” o “física” (íntegramente corpórea)”, 2005, Eprint de la UCM, p. 13.

⁶⁸ SAN MARTÍN SALA, Javier. *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. Uned, Madrid, 2015, p. 374.

⁶⁹ Habría que matizar aquí, como venimos haciendo a lo largo del artículo, que nos referimos a la vida conductual. Pensar la técnica en seres vivos no conductuales no es imposible, pero sí mucho más complicado.

⁷⁰ FUENTES ORTEGA, J. B. “Notas sobre (i) la “selección orgánica” y la “epigénesis” ... pp. 10-11.

ser vivo y sus órganos funcionales: “se trataría de contemplar a los propios organismos que, “a golpe” de “actos funcionales” sobre el medio, “formales y finales”, sean fisiológicos o también conductuales, van conformando evolutivamente su propia estructura disposicional “material”, justo ésa que los dispone para tales actos”⁷¹.

Desde esta perspectiva, es claro que la técnica no sólo puede ser pensada en directa e íntima relación a la vida, sino que la técnica es una realidad eminentemente biológica y que, como tal, sólo puede ser pensada desde dicha base biológica. E incluso, en sentido inverso, quizás podría decirse que la técnica es la vía principal por la cual el ser humano comprende lo vivo. La idea de máquina o de artefacto es, a pesar de lo que se suele creer, una transposición casi directa de los caracteres de lo vivo: el artefacto es, como el ser vivo, un ente que 1) está siempre insertado en un entramado sistémico con otros entes similares a él; 2) está apoyado y contando con su circunstancia; y 3) cuyo ser consiste en llevar a cabo acciones ordenadas a un fin. Desde este punto de vista, el que no podamos “pensar la naturaleza más que desde el artefacto” no significa tanto que el hombre imponga sus categorías artificiales a la vida, sino que esas categorías artificiales son ya previamente vitales, son ya una descripción de lo que es la vida.

El trabajo de fundamentación bio-antropológica al que hemos aludido en este artículo ha sido ya desarrollado en un trabajo más amplio⁷², pero es claro que todavía queda mucho camino por andar para reorganizar nuestras categorías y abandonar ciertos prejuicios anti-vitales y anti-técnicos. Sin embargo, esta tarea no podría ser de mayor importancia. El mundo de hoy, completamente saturado de técnica, demanda inexcusablemente que nos hagamos cargo de esta dimensión de la realidad y nos responsabilicemos, de una vez por todas y sin excusas, de nuestra condición irremediamente técnica y todo lo que ella implica.

⁷¹ FUENTES ORTEGA, J. B. “Notas sobre (i) la “selección orgánica” y la “epigénesis” ... p. 12.

⁷² Este trabajo más amplio es la tesis doctoral de M. Alonso Fernández *El problema de la técnica en Ortega y Gasset. La técnica como realidad biológica y antropológica*. Tesis Universidad Complutense de Madrid, 2017. (Eprint UCM).

Bibliografía

ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos. *El problema de la técnica en Ortega y Gasset. La técnica como realidad biológica y antropológica*. Tesis, Universidad Complutense de Madrid, 2017. (Eprint UCM).

BERGSON, Henri. *La evolución creadora*. Trad. María Luisa Pérez Torres. Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.

BLUMENBERG, Hans. *Historia del espíritu de la técnica*. Trad. Pedro Madrigal. Pre-textos, Valencia, 2013.

BRONCANO Rodríguez, Fernando. “Artefactos y paisajes de cultura artificial”. *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* (Vol. 2, Nº 1), Universidad Carlos III de Madrid, España, pp. 19-40, 2013.

BRONCANO Rodríguez, Fernando. *La melancolía del ciborg*. Herder, Barcelona, 2009.

CEREZO GALÁN, Pedro. *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Ariel, Barcelona, 1984.

CHIAPPE, Armando Aníbal. “La filosofía de la técnica implícita en el primer Heidegger.” *Revista de filosofía Aurora*, vol. 24, n. 35 (2012): 549-579.

DIAMOND, Jared. *El tercer chimpancé*. Trad. María Corniero. Penguin Random House, Barcelona, 2016.

DIÉGUEZ LUCENA, Antonio. “Reflexiones sobre las tecnologías de mejoramiento genético al hilo del pensamiento de Ortega y Gasset.” *SCIO: Revista de filosofía* 10 (2014): 59-79.

FUENTES ORTEGA, Juan Bautista. “Notas sobre (i) la “selección orgánica” y la “epigénesis”, y sobre las relaciones entre ambas ideas, sobre (ii) el alcance de la idea de “evolución conjunta de los organismos y sus medios”, sobre (iii) las posibilidades de reconstrucción en clave aristotélica de la teoría de la evolución entendida desde la “selección orgánica” y, por último, sobre (iv) la idea de “ser en el mundo” en clave “natural” o “física” (íntegramente corpórea)”, (2005): 1-18. Eprint de la UCM: www.es/eprints/view/subjetcs

FUENTES ORTEGA, Juan Bautista. “La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró: un ensayo sobre su trasfondo histórico-filosófico y sus posibilidades de desarrollo teórico en el sentido de una concepción (neo)aristotélica de la vida.” *Psycología Latina* 1 (2010): 27-69.

GARCÍA BACCA, Juan David. *Elogio de la técnica*. Anthropos, Barcelona, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como «ideología»*. Tecnos, Madrid, 1997.

HANSELL, Mike. *Animal Architecture*. Oxford Scholarship Online, Oxford, 2007.

ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos. «*Organon*: hacia una comprensión de la técnica como parte de la vida». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 9 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2018, pp. 35-61

HARTMANN, Nicolai. *Ontología*. Vol. IV. Trad. José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

—*Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Rivera Cruchaga. Trotta, Madrid, 2012.

HEISENBERG, Werner. *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Seix Barral. Trad. Gabriel Ferraté, Barcelona, 1969.

IHDE, Don. *Technology and the lifeworld: from garden to earth*. Indiana University Press, Bloomington, 1990.

KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. José Mardomingo. Ariel, Barcelona, 1996.

MARIÁS AGUILERA, Julián. *Antropología metafísica*. Revista de occidente, Madrid, 1973.

MITCHAM, Carl. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Anthropos, Barcelona, 1989.

ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas. Tomos I-X*. Taurus, Madrid, 2004-2010.

PIRO, Pietro. “Dos meditaciones sobre la técnica: El hombre y la técnica de Oswald Spengler y Meditación de la técnica de Ortega y Gasset.” *Revista Laguna* 32 (2013): 43-58.

QUINTANILLA NAVARRO, Ignacio. “Tecnología y metafísica: ¿hacia el final de una era kantiana?”. *Diálogo Filosófico* 40 (1998): 27-44.

QUINTANILLA NAVARRO, Ignacio. *Téchne. Filosofía para ingenieros*. Noesis, Madrid, 1999.

SAN MARTÍN SALA, Javier. *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. Uned, Madrid, 2015.

SIMONDON, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo, Buenos Aires, 2008.

SLOTERDIJK, Peter. “El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica”. Trad. Fernando La Valle. *Revista Laguna* 14 (2003): 9-22.

SLOTERDIJK, Peter. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Traducción de Pedro Madrigal. Pre-textos, Valencia, 2013.

STIEGLER, Bernard. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*. Trad. Beatriz Morales Bastos. Hiru, Guipuzkoa, 2002.

VON UEXKÜLL, Jakob. *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945.