

Tecno-génesis y antro-po-génesis en Bernard Stiegler O de la mano que inventa al hombre¹

Marcela Rivera Hutinel

Tal como está constituido, este par [de manos] no solamente ha servido a los propósitos del ser humano, los ha ayudado a nacer, los ha precisado, les ha dado forma y figura. El hombre ha hecho la mano; quiero decir que él la ha separado poco a poco del mundo animal, la ha liberado de una antigua y natural servidumbre, mas la mano ha hecho al hombre. [...] entre la mano y el espíritu las relaciones no son tan simples como las que existen entre un jefe obedecido y un dócil servidor.

Henri Focillon

La prótesis no es una simple prolongación del cuerpo humano, es la constitución de este cuerpo en tanto que «humano» (las comillas pertenecen a la constitución). Ella no es un «medio» para el hombre, sino su fin, y se conoce la esencial equivocidad de esta expresión, «el fin del hombre».

Bernard Stiegler

1. “*Cuáles son los límites donde el cuerpo del yo humano puede detenerse...*”

En Junio de 1947, un año después del cese de su confinamiento en el psiquiátrico de Rodez, Antonin Artaud esboza las siguientes líneas: “El rostro humano todavía no encontró su cara [...] Hace mil y mil años que el rostro humano viene hablando y respirando y uno todavía tiene la

¹ Una versión anterior de este texto fue publicada en la Revista *Liminales. Escritos sobre psicología y sociedad*. Universidad Central de Chile. Vol. I, N°3, abril 2013.

impresión de que no ha empezado a decir lo que es y lo que sabe”.² El pasaje forma parte de un breve ensayo titulado «El rostro humano», que quedó registrado en la plaqueta que acompañó la exposición de sus dibujos en París en julio de ese mismo año. El rostro del hombre, afirma Artaud en dicho texto, no ha contado aún el secreto de esa *vieja historia humana* que se presume entrelazada a cada una de sus cavidades; mil y mil años han pasado, y ningún pintor en la historia del arte ha sido capaz de suscitar este relato. Esa será –nos dice– su tarea, el afán que anime sus retratos: desencadenar, con cada golpe vacilante de su trazo, la enunciación de esta vieja y larga historia que se fragua desde antaño. Artaud contraviene así toda presunción respecto del rostro como marca inalterable de la *humanidad del hombre*, como rasgo cuya propiedad definiría, en su invarianza, las fronteras de aquello que lo humano *es*, forzándonos más bien a pensar en una *historia del rostro* que permanece de suyo inacabada, abierta como los diversos orificios que lo surcan: ojos, nariz, boca, oídos, abocados a la pesquisa infatigable de una cara que *aún no llega*. Es entonces que Artaud manifiesta su perplejidad respecto de los bordes que separan al cuerpo del hombre del *torbellino* de su afuera; en lo que concierne a dicho cuerpo, señala, parece no haber certeza respecto de los límites donde éste se fija: “Algunas veces, junto a las cabezas humanas, he hecho aparecer objetos, árboles o animales, porque todavía no estoy seguro de *cuáles son los límites donde el cuerpo del yo humano puede detenerse*”.³ Enseguida veremos que es en esta hesitación ante los *confines* de lo humano que despunta la afinidad entre Artaud y Bernard Stiegler; será en este temblor de un borde que parece sustraerse o desdibujar su línea donde sus andaduras se crucen. En ambos, cabe barruntarlo, la fuerza de este seísmo será capaz de abrir las puertas por donde se deslicen las potencias de su pensamiento.

Esta pregunta arrojada, depositada en el texto artaudiano, cual estilete que descose la urdimbre de certezas sobre el hombre y sus *finés*, parece reverberar en el fondo mismo de las reflexiones desplegadas por Bernard

² Artaud, A., “El rostro humano”. En *Revista Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, Artefacto 1/1996.

³ *Ibid.* El subrayado es nuestro.

Stiegler en *La Técnica y el Tiempo*, extenso ensayo en tres volúmenes publicado entre 1994 y 2001, y cuyo vórtice gira en torno a esa *trama de artefactos* que condicionan la relación entre el hombre y la materia. Stiegler procura elucidar allí el modo en que la historia del hombre se enlaza a la historia de sus prótesis, interrogando en qué medida estos *órganos técnicos* -desde el primer fragmento de sílex tallado hasta los actuales sistemas de producción hiperindustrial- resultan *discernibles* de aquello que llamamos lo «humano», hasta qué punto, en otras palabras, esos soportes técnicos serían *disociables* de esta forma de lo viviente, de ese cuerpo llamado humano, que ellos vendrían a suplementar. Tal es, señala Stiegler, “la dificultad misma de nuestra cuestión: el hombre, la técnica. ¿Dónde comienza(n), dónde termina(n) el hombre - la técnica?”.⁴ Esta inquietud, en la que atisbamos el eco de la vacilación artaudiana ante la *unidad* o la *indivisibilidad* de las fronteras que delimitan lo humano, es bosquejada por Stiegler en el primer volumen de su libro, que lleva por nombre «La falta de Epimeteo», en el marco de una revisión del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* de Jean-Jacques Rousseau y, más precisamente, del carácter aporético de la cuestión antropológica que este texto de 1754 despliega. La pregunta –“¿dónde comienza(n), dónde termina(n) el hombre - la técnica?”- se hallaría, subraya Stiegler, alojada igualmente en el texto de Rousseau, aunque ella, lo veremos, parezca eludirse en su potencia deconstructiva, cada vez que en dicho texto se intenta captar al hombre *más acá* del linde que lo coliga a la técnica, en el umbral de su nacimiento, “tal como ha debido salir de las manos de la naturaleza”.⁵

En el prefacio de su *Discurso*, Rousseau afirma que, con vistas a conocer la fuente de la desigualdad entre los hombres, es preciso “deslindar (en francés, *démêler*: separar aquello que se presenta mezclado) lo que le viene [al hombre] de su propio fondo”, lo que pertenece, por consiguiente, a su *constitución original*, a su *naturaleza*, de

⁴ Stiegler, B., *La technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*. Paris: Galilée, 1994, p.112 (ed. esp. Hondarribia: Hiru, 2002, p. 154).

⁵ Rousseau, J-J. *El discurso sobre el origen de la desigualdad*. Barcelona: Biblioteca de los grandes pensadores RBA, 2002, p.32.

“lo que han añadido o cambiado en su estado primitivo las circunstancias y el progreso”.⁶ Debe haber, según las indicaciones del ginebrino, una naturaleza del hombre *anterior* a las transformaciones que han inoculado en ella “todos los progresos de la especie humana”, una constitución esencial *previa* a la serie de alteraciones suscitadas por aquel devenir artefactualmente constituido (Rousseau piensa aquí en los efectos perversos de las instituciones que provocan tales cambios: la industria, la medicina, las leyes). Debe ser posible, en consecuencia, “separar -la palabra utilizada es nuevamente: *démêler*- lo que hay de originario y artificial en la naturaleza actual del hombre”,⁷ aún cuando ante esta tarea que el filósofo se impone, tenga que afrontar la siguiente contrariedad: el alma humana, tal y como ésta se muestra en el presente, y a raíz del despliegue de esos mismos artificios, ha prácticamente perdido su *semblante originario*. De la naturaleza del hombre *antes* del cambio, se lamenta Rousseau, poco o casi nada se conserva, ya que “de igual forma que la estatua de Glauco, a la que el tiempo, el mar y las tempestades habían desfigurado tanto que parecía menos un dios que una fiera salvaje, así el alma humana [...] por así decirlo *ha cambiado de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible*”.⁸ El autor del *Discurso* no declara, como lo hace Artaud con la mirada puesta en sus retratos, que *el rostro humano aún no encuentra su cara*, sino más bien que el alma del hombre ha perdido indefectiblemente la suya, mostrando una faz corroída por lo artificial, lo mediato, la técnica y lo protético que *las circunstancias y el progreso* han introducido en ella. Rousseau quisiera limpiar el moho que encubre y corroe la naturaleza actual del hombre, signada por su ingreso en la técnica. Ahora bien, es precisamente por este *gesto*, que anhela discernir entre lo originario del hombre y su devenir artefactual o artificial, que Rousseau comporta, para Stiegler, una cierta ejemplaridad en la tradición filosófica, al punto que este texto de 1754 se ofrece al lector como “un excelente arquetipo del discurso de la filosofía sobre la técnica”:

⁶ *Ibíd.*, p.21.

⁷ *Ibíd.*, p.22.

⁸ *Ibíd.*, p.21.

El *Discurso sobre el origen de la desigualdad* pertenece a esta tradición para la cual, en el origen, no hay más que la caída fuera del origen, momento aporético, y donde esta aporía siempre se anquilosa finalmente en una mitología que opone dos momentos: aquel de la pureza, aquel de la corrupción –del antes, del después, mas el punto que los separa se presenta siempre ya diluido. Es un excelente arquetipo del discurso de la filosofía sobre la técnica, que cuenta por medio de una ficción, sino por medio de un mito, cómo al hombre de la pura naturaleza le sigue por una caída el hombre de la cultura, de la técnica y de la sociedad.⁹

Todos los discursos metafísicos habrán procedido de este modo: enfrentados al *problema del origen*, a esa “cuestión de su origen [que] siempre oprimió la garganta del pequeño hombre” (según una lúcida y bella expresión de Pascal Quignard),¹⁰ estos discursos procuran disolver la aporía que subyace a ese umbral por siempre traspasado, a ese *punto* que se quiere asir pero que *se presenta siempre ya diluido*, y lo hacen *anquilosando*, endureciendo esta aporía, por medio de una partición. La tradición metafísica se definiría, entonces, por esta denegación de la *aporía del origen* (que permanece irreductible *en y para* el pensamiento, como un límite a experimentar, a sostener en el umbral de su indecidibilidad) y por el consiguiente establecimiento de una *lógica oposicional*, que separa, de un lado, lo que *sería* de suyo originario -el *arché*, lo más antiguo, lo que, siendo [en] el principio, debe permanecer simple, puro, intacto- y, del otro, aquello que, interrumpiendo ese orden primordial, sobrevendría en un *segundo momento*, socavando la pureza inescindida, indemne, de ese mismo origen. De modo que lo que viene *después* de ese momento originario es mentado siempre por la metafísica como una *herida*, como una *falta*: se lo llama «caída», «pérdida», «olvido», «accidente». Piénsese aquí, como sugiere el propio Stiegler, en el *mito del alma alada* que Platón relata en el *Fedro*, y que narra cómo el alma pierde sus alas cuando, “por un extravío funesto” [248c], “no puede volver a la estancia de donde ha

⁹ Stiegler, B., *op. cit.*, p.112 (ed. esp., p.155).

¹⁰ Quignard, P., *Retórica especulativa*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2006, p.24.

¹¹ *Obras completas de Platón*. Traducción de Patricio de Azcárate. Madrid: Medina y Navarro, 1871, pp. 261-349.

partido” [248e];¹¹ el alma que, cayendo, ha debido fijar su estancia en la materia –en ese cuerpo que, según enuncia el *Fedro*, es también su *tumba* (“esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra” [250c])-, olvida de golpe su *saber del origen*. Piénsese, asimismo, en la oposición que este mismo diálogo establece entre la *anamnesis*, la memoria viva, y la *hipomnesis*, esa memoria exterior y artificial que entra fatídicamente en escena con la invención de la escritura y que comparte los mismos defectos del cuerpo, puesto que agudiza el *olvido del origen* en el que el alma se encuentra. Quienes recuerdan valiéndose de los signos escritos, confiando en estas *huellas exteriores*, dejándose arrastrar por ellas –se exhorta en el mito sobre el origen del *gramma* que relata Sócrates hacia el final del diálogo- sustituyen la memoria viva (capaz de asistir a su propio movimiento anamnésico, como movimiento *de y hacia la verdad*), por una memoria no-viva, *hipomnésica*, mero artificio mnemotécnico que, ofreciéndose como suplemento de la palabra viviente, no hace más que intensificar los poderes de *lethé*:¹² los que obran de este modo, escribe Platón en el *Fedro*, “fiándose de lo escrito, *llegarán al recuerdo desde fuera*, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos” (275a), procurando salvaguardar así la frontera entre el carácter *originario* de *psykhé* y el parasitismo exógeno de sus prótesis.¹³ El *Fedro*, por cierto, no significa para Stiegler un mero ejemplo entre otros, sino la más antigua enunciación de una tradición filosófica que, haciendo caer el vínculo entre hombre y técnica del lado de la caída

¹² La *exteriorización de la memoria* conlleva siempre una *pérdida de memoria y de saber*: así describe Sócrates en este diálogo -como consigna Stiegler recuperando los análisis de Jacques Derrida, el riesgo *farmacológico* de la escritura. Leemos en *La farmacia de Platón*: “Para que la escritura produzca, como dice él [Zamus], el efecto «inverso» del que se podría esperar de ella, para que ese fármaco resulte, al usarlo, nocivo, es preciso que su eficacia, su poder, su *dínamis* sea ambigua [...] Ahora bien, esta ambigüedad, Platón, por boca del Rey, quiere dominarla, dominar su definición en la oposición simple y tajante: del bien y del mal, de lo interior y de lo exterior, de lo verdadero y de lo falso, de la esencia y de la apariencia” (Derrida, J., *La Diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975, p.153).

¹³ Como señala Derrida en *La Diseminación*, respecto de este *deseo* de suprimir de la estructura viviente de la memoria toda huella de la suplementariedad: “Con lo que *sueña* Platón es con una memoria sin signo. Es decir, sin suplemento. *Mneme* sin *hipomnesis*, sin *fármakon*” (Derrida, J. *Op.cit.*, p.163).

—caída *fuera* del origen, caída *en* el devenir— “ha denegado (el término francés es *refoulé*: reprimido, rechazado) la técnica como objeto de pensamiento”.¹⁴ La técnica deviene lo *impensado* de la filosofía, en la medida en que en ella—como parece enunciar cada vez la razón metafísica—el *hombre se desconoce*, desconoce su *propio* ser, presentándose ante él (extrañeza supeditada a cierto “rasgo *unheimlich* de las prótesis”)¹⁵ como aquello que interrumpe la *naturaleza auto-moviente* de su alma.

Stiegler, no obstante, recorriendo con «nuevos ojos» ese medio elemental constituido de suplementos en el que el hombre se encuentra, se propone no amurallar en el silencio lo que retorna espejeando ominosamente en cada uno de esos objetos técnicos: si, al revisar la historia de las técnicas, se revela que el ritmo metamórfico de las continuas transformaciones tecnológicas modifica a su vez las condiciones de organización de lo humano, aquello que ha sido conjurado como mera *hetero-afección* amenaza con hacer estallar lo *propio* de ese ser que *sale de sí* en sus prótesis. Pues el hombre, entonces, *comenzaría por* esta travesía por el *afuera*, por esta puesta *fuera de sí* que habría tenido lugar desde el momento en que sus manos comenzaron a trabajar la materia, al punto de que nada previo en él (llámese «naturaleza», «estado salvaje o primitivo», «interior», «cuerpo propio») habría pre-existido a dicho proceso de *suplementación*. Antes de esta *exteriorización*, apunta Stiegler, el hombre no tiene lugar, no *ex?iste*. El hombre no sería «hombre» más que en la medida en que su *ser* se pone *fuera de sí*, y el desvelo metafísico por asir lo *propiamente* humano mostraría por *antítesis* que la historia de aquel ser que

¹⁴ Stiegler, B., *op. cit.*, p.11 (ed. esp., p.9).

¹⁵ Stiegler refiere este “rasgo” en el marco de una interpretación de la analítica existencial heideggeriana comprendida como “liberación” [*dégagement*] filosófica de la cuestión de «qué» (el ente intramundano, inasible como *vorhandene*, que Heidegger mienta como «lo a la mano» [*zuhandene*], modo de ser específico del ente *en uso*), en su relación con el «quién» (*Dasein*): “El rasgo *unheimlich* de las prótesis en general es, por otra parte, y además, aquello que el *Dasein*, que arroja su mirada «sobre el existir mismo y como tal», no puede sostener, siendo más bien sostenido por él. «Semejante mirada» no es «otra cosa en principio que el hecho, para el hombre, de mirar insistentemente su propia mortalidad» (G. Granel)” (*Ibíd.*, p. 226).

creemos reconocer bajo el nombre de *anthropos* está asediada inmediata e irremediabilmente por una *impropiedad*. Es esta condición paradójal de una exteriorización técnica que se abre paso *al mismo tiempo* que “la cosa llamada hombre” la que exige ser dilucidada. Stiegler, que recoge el término «exteriorización» de la obra del paleontólogo francés André Leroi-Gouhran, específicamente de sus investigaciones sobre el papel que juega la «*liberación de la mano*» y el devenir técnico en el proceso de hominización, apunta:

La cuestión es *la ambigüedad misma de la palabra «exteriorización»* y la jerarquía o la prevalencia cronológica, lógica y ontológica que ella induce inmediatamente: si se pudiese en efecto hablar de exteriorización, esto significaría que hay una interioridad que la precede. Ahora bien, esta interioridad no es nada fuera de su exteriorización: por lo tanto no se trata ni de una interioridad ni de una exterioridad, sino de un *complejo originario* [el subrayado es nuestro] en el que dos términos, lejos de oponerse, se componen (se ponen al mismo tiempo, de un solo golpe, o de un solo *movimiento*), sin que ninguno de los dos preceda al otro, ni esté en el origen del otro, siendo entonces el origen la co-relación [*con-venance*] o la venida simultánea de los dos [...] La «prótesis» no viene a suplir alguna cosa, no viene a reemplazar nada que habría estado ahí antes que ella y que se habría perdido [...] La prótesis no es una simple prolongación del cuerpo humano, es la constitución de este cuerpo en tanto que «humano» (las comillas pertenecen a la constitución).¹⁶

Frente a esta *aporética, inextricable relación entre hombre y técnica*, que devela a la *naturaleza humana* como un oxímoron renqueante, la metafísica ha respondido con un sistema de oposiciones categoriales que *resiste* dicha co-implicación, toda vez que aceptarla exigiría admitir la paradoja (una paradoja radical que la deconstrucción, precisamente, soporta) de una “*composición* más antigua que la oposición”,¹⁷ y en con-

¹⁶ Stiegler, B., *Le technique et el temps I*, p.162.

¹⁷ Cf., Stiegler, B. “Derrida y la tecnología: la fidelidad en los límites de la deconstrucción y la prótesis de la fe”. En *Jacques Derrida y las humanidades*. Tom Cohen (coord.), México: Siglo XXI, 2005, p.321: “La deconstrucción es un pensar de la *composición* en el sentido de que la composición es más antigua que la oposición”. Stiegler, que se propone con-

secuencia, la exorbitante afirmación de una *carencia de origen*. Acaso el pensamiento stiegleriano no se propone otra cosa que prestar la mayor atención a esta paradoja radical, soportando la aporía que subyace al postulado de una prótesis que, siendo lo que está *puesto-ahí-delante*, es al mismo tiempo eso que está *puesto-por-adelantado*, en tanto que se trata de un *suplemento* que participa en la constitución misma de aquel ser que, no obstante, vendría a suplementar.

Es por ello que, contraviniendo a la “metafísica que nace en el *Fedro*”, Stiegler va a recurrir al mito de la falta de Epimeteo que Platón refiere en el *Protágoras*, dando cuenta de que allí se emplaza otro pensamiento referente a la proteticidad. Según este mito, los hombres serían el producto de una *doble falta*: cuando Zeuz pidió al titán Prometeo que hiciera aparecer a los seres vivos que no son inmortales, confiándole unas

composiciones dinámicas, acudirá –además del «pensamiento de la *différance*» legado por la deconstrucción derrideana- a la obra del filósofo francés Gilbert Simondon, en la medida en que el pensamiento de este autor se define como una filosofía de la génesis y del devenir. Stiegler recoge el concepto de *relación transductiva* (una relación que constituye sus términos, o bien, donde los términos son co-constituyentes) -que Simondon utiliza para referir el carácter dinámico de los *procesos de individuación*-, para dar a pensar con él el carácter indisoluble de la relación hombre-técnica (hombre y técnica serían los dos polos de una relación transductiva que con-forma sus respectivos procesos de individuación). Escribe Simondon en *La individuación*: “La oposición entre el ser y el devenir puede sólo ser válida al interior de una cierta doctrina que suponga que el modelo mismo del ser es la sustancia [...] La concepción del ser sobre la cual descansa este estudio es la siguiente: el ser no posee una unidad de identidad, que es la del estado estable en el cual ninguna transformación es posible; el ser posee una *unidad transductiva*; es decir que puede desfasarse en relación consigo mismo, desbordarse él mismo de un lado y otro de su *centro*. Lo que se toma por *relación o dualidad de principios* es de hecho despliegue de ser, que es más que unidad y más que identidad; el devenir es una dimensión del ser, no lo que le adviene según una sucesión que sería padecida por un ser primitivamente dado y sustancial [...] La relación es una modalidad del ser; es simultánea respecto a los términos cuya existencia asegura” (*La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: La Cebra/Cactus, 2009, p. 26; pp.36-37). “La filosofía simondoniana –apunta Stiegler en un artículo dedicado a la obra de este autor- es un pensamiento de las fuerzas –de fuerzas que se oponen, pero que por lo mismo se componen (transductivamente) y no pueden ser pensadas más que a condición de sobrepasar los esquemas oposicionales en cuanto tales” (Stiegler, B. “Temps et individuation technique, psychique, et collective dans l’oeuvre de Simondon”. En *Intellectica*, 1998/1-2, 26-27, p.245).

cualidades para que las distribuyera entre ellos, Epimeteo, su hermano, que le había pedido encarecidamente encargarse de la distribución, agota el reparto entre los animales privados de razón (los llamados *aloga*), y *olvida* guardar una cualidad para los hombres. Prometeo, entonces, trata de compensar el *olvido de Epimeteo* yendo a *robar* a Atenea y a Hefestos –los *dioses de manos instrumentadas*–el secreto de las artes y el fuego, es decir, la técnica. La falta de Prometeo –el robo del don de la tecnicidad– procura suplementar la falta de Epimeteo –el olvido de la especie humana. Estas dos faltas, señala el autor de *La técnica y el tiempo*, tramatarían la *falta de origen* que afecta a los mortales que nosotros somos: “En oposición a la metafísica que nace en el *Fedro*, el mito de la falta de Epimeteo dice que *en el origen sólo hay una carencia originaria de origen* y que el *hombre, sin cualidad, sólo es por defecto: deviene*”.¹⁸

Cabe notar que, con respecto a la tarea de pensar esta *tecnicidad originaria*, es explícito el diálogo que Stiegler sostiene con el pensamiento de Jacques Derrida y, particularmente, con la lectura que éste hace, en *De la gramatología*, de los textos de Rousseau. Stiegler (que señala en la apertura de su libro que “Jacques Derrida ha hecho posible este trabajo, y no solamente por su obra”)¹⁹ procura reactivar en su lectura del *Discurso* las «paradojas del suplemento» que la deconstrucción derrideana ya había vuelto patentes en el relato rousseauiano sobre el *origen* del hombre. Derrida expone, en aquel texto de 1967, el carácter paradójico de lo que Rousseau mienta cada vez bajo la categoría de «suplemento», mostrando que si bien el discurso rousseauiano declara que este suplemento *habría debido* no anexarse a la plenitud indemne del origen, la literalidad del texto signado por Rousseau parece más bien afirmar que lo que se concibe como *mero añadido* irrumpe desde el fondo de los tiempos, impugnando con esta intrusión tanto la simplicidad del origen como la exterioridad del suplemento:

¹⁸ Stiegler, B. *Pasar al acto*. Hondarrabia: Hiru, 2005, p.34. Cf., asimismo, la siguiente afirmación de *La técnica y el tiempo*: “La interpretación de la falta de Epimeteo constituirá el motivo principal de este trabajo” (p.30).

¹⁹ Stiegler, B. *op. cit.*, p.12 (ed. esp., p.10).

La metafísica -apunta Derrida leyendo *El ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau- consiste entonces en excluir a la no-presencia determinando al suplemento como *exterioridad simple*, como pura adición o pura ausencia. *Lo que se añade no es nada, puesto que se añade a una presencia plena, a la que es exterior [...]* La paradoja es que se anule la adición por considerarla como una pura adición [...]. El concepto de origen o naturaleza, no es más que el mito de la adición de la suplementariedad anulada por el hecho de ser puramente aditiva.²⁰

De modo que, si el *Discurso sobre el origen* es, para Stiegler, “un excelente arquetipo del discurso de la filosofía sobre la técnica”, lo es en tanto que recurre a la *ficción* o al *mito* de un hombre originario cuyos atributos no guardan relación alguna con la *tecnicidad*. Aquí, la idea de una humanidad pre-técnica respondería a este mito del origen, a este *mito del carácter aditivo del suplemento*, anulado por el hecho de ser puramente aditivo. Pues el discurso metafísico no vacila nunca, al menos en el estrato más visible de su texto, respecto de la exterioridad de la técnica que bordea los *confines* del hombre. El motivo de esta oposición entre lo técnico y lo humano estaría contenido, señala Stiegler, en la pregunta misma por el *origen*, toda vez que, tramada a esta pregunta, asoma siempre la cuestión del *ser*: sostener un discurso sobre el origen del hombre es siempre preguntarse por aquello que el hombre *es*, por aquello que lo define *desde siempre y por siempre* en tanto que hombre. Y puesto que la técnica pertenece al devenir, al torbellino embriagador de las constantes metamorfosis, ella comporta necesariamente para la metafísica el estatuto de un elemento suplementario, con el que hombre puede subsidiariamente llegar a alternar, pero que no le es, desde el origen, constitutivo:

La cuestión del origen es la cuestión del ser. Si se trata del ser del hombre –del origen del hombre en tanto que define lo que el hombre es, su «naturaleza», su «*phusis*»- será preciso saber distinguir, en el hombre, lo que él es *esencialmente*, aquello que lo determina *en todo tiempo y para siempre* en tanto que hombre, de aquello que él es *accidentalmente*, aislar

²⁰ Derrida, J. *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971, p.211.

los predicados esenciales de los accidentales. También habrá que saber a qué atenerse respecto al *devenir* del hombre. Se presiente ya aquí que estas distinciones, necesarias a propósito de no importa qué ente, y el discurso que las autoriza, la *ontología*, corren el riesgo de fracasar al recaer en «el ente que somos nosotros mismos», si nosotros llegamos a establecer que la tecnicidad es esencial al hombre.²¹

Éste es el envite de *La técnica y el tiempo*. Mostrar que la tecnicidad es *esencial* al hombre mismo, que *hombre y técnica* irrumpen entramados en el movimiento de su venida mutua, y que la metafísica, prisionera de su *deseo de origen*, adolece de una inhabilidad constitutiva para pensar esta proteticidad originaria. Pero para lograr establecer que hombre y técnica están ligados por esta relación co-constituyente, habrá que dejar, ante todo, de buscar la *verdad del hombre* fuera del tiempo, siguiendo en esto la advertencia que hace Nietzsche, en el párrafo segundo de *Humano, demasiado humano*, respecto del «pecado original de los filósofos»:

Todos los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Involuntariamente, el hombre se les antoja como una *aeterna veritas*, como algo invariable en medio de la vorágine, como una medida cierta de las cosas [...] El pecado original de todos los filósofos es la falta de sentido histórico [...] No quieren enterarse de que el hombre ha devenido.²²

Sólo cuando logremos barruntar, junto con Nietzsche, que nada en el hombre es lo suficientemente fijo, lo suficientemente perenne, sólo cuando, contraviniendo con ello el presupuesto antropológico de la *invarianza* de lo humano, advirtamos en el hombre a ese animal aún no-determinado, a ese «animal todavía no fijado»²³ (la fórmula es de Nietzsche), podremos desplazar la pregunta por el *origen* del hombre y articular entonces el problema de su *invención*. Sólo a partir de allí podremos,

²¹ Stiegler, B. *op. cit.*, pp.107-108 (es. esp., p.148).

²² Nietzsche, F. *Humano demasiado humano*. Madrid: Akal, 2007, p.44.

²³ Nietzsche, F. *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Alianza, 1997, §62.

como nos propone Stiegler en esta inusitada *genealogía del suplemento*²⁴ que se despliega en su obra, prestar oídos a la vacilación del genitivo que cimbra en el aserto «la invención *del hombre*»:

La invención *del hombre*: sin que sea preciso complacerse en ello, la ambigüedad *genitiva* indica una cuestión que se desdobra: ¿«Quién» o «qué» inventa? ¿«Quién» o «qué» es inventado? [...] La ambigüedad del genitivo impone al menos que se demande: ¿Y si el *quién* fuese la técnica? ¿Y si el *qué* fuese el hombre? ¿O bien es preciso aventurarse más acá o más allá de toda diferencia entre un *quién* y un *qué*?²⁵

2. La mayéutica tecnológica: o de la mano que inventa al hombre

Vemos, pues que la mano no es sólo el órgano del trabajo; es también producto de él. Únicamente por el trabajo, por la adaptación a nuevas y nuevas funciones, por la transmisión hereditaria del perfeccionamiento especial así adquirido por los músculos, los ligamentos y, en un período más largo, también por los huesos, y por la aplicación siempre renovada de estas habilidades heredadas a funciones nuevas y cada vez más complejas, ha sido como la mano del hombre ha alcanzado ese grado de perfección que la ha hecho capaz de dar vida, como por arte de magia, a los cuadros de Rafael, a las estatuas de Thorwaldsen y a la música de Paganini

Federico Engels

Aquello que es específico del hombre es el movimiento de ponerse fuera del alcance de su propia mano [...] La mano no tiene nunca nada a su alcance. La proteticidad, consecuencia de la liberación de la mano, es una puesta fuera de sí que es también una puesta fuera de alcance de sí.

Bernard Stiegler

Se tratará, pues, para Stiegler, de mentar, más que el *nacimiento* del hombre, su *invención*, solicitando para ello, afectándolas acaso de caducidad, a las oposiciones categoriales por las que la razón metafísica

²⁴ Cf., Stiegler, B. “Derrida y la tecnología: la fidelidad en los límites de la deconstrucción y la prótesis de la fe”. En *Jacques Derrida y las humanidades*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, p.339.

²⁵ Stiegler, B. *op. cit.*, p.145 (ed. esp., p.203).

ha aprehendido hasta ahora el problema de la técnica. Sin duda, es Heidegger quien ha interrogado de manera decisiva este modo en que la tradición ha comprendido la técnica, desde lo que él mismo consigna, en *La pregunta por la técnica*, como su determinación antropológica e instrumental. La tradición occidental, constata el filósofo alemán, ha pensado a la técnica esencialmente bajo la categoría de *medio*, es decir, como pura instrumentalidad que, dependiente del *hacer del hombre*, no participa en sí misma de la constitución de los fines.²⁶ No es fortuito, entonces, que Stiegler refiera a dicho ensayo en la «introducción general» a su trabajo, dando cuenta del nexo que Heidegger elabora allí entre la aprehensión de la técnica en términos de *medios* y de *fin*es y la idea de *causalidad* que «desde hace siglos» pesa sobre nosotros como verdad meridiana. Cautivos de esta interpretación, cada vez que oímos hablar de la técnica, nuestra atención recae en el fabricante, en la *causa eficiente* que *opera* en la producción del objeto, que le conferiría por este mismo acto un fin; en el aserto «la invención del hombre», nuestros tímpanos sólo pueden consentir que el hombre comparece allí como el *agente* de la invención. En el marco de este privilegio acordado a la *causa eficiente* se asevera que, “dado que el producto técnico no es un ser natural, no tiene su causa final en sí mismo. La causa final, que aparece como exterior al producto, está situada en el productor que, a la vez que es causa eficiente, se transforma en portador de la causa final”.²⁷ Y ni siquiera hoy, en el marco de la más extensa de las transformaciones del régimen productivo, cuando las máquinas devienen ellas mismas las “portadoras de herramientas” y “la relación del hombre con el objeto técnico se encuentra

²⁶ “Nosotros, escribe Heidegger, preguntamos por la técnica cuando preguntamos por lo que ella sea. *Todo el mundo ha oído* las dos frases con las que se responde a nuestra pregunta. Una dice: la técnica es un medio para un fin. La otra dice: la técnica es un hacer del hombre. Ambas determinaciones de la técnica se copertenecen. Porque poner fines, crear y usar medios para ellos es un hacer del hombre”. Heidegger, M. “La pregunta por la técnica”, en *Ciencia y técnica*. Santiago: Editorial Universitaria, 1993, p.74. Se han introducido ligeras modificaciones en la traducción, teniendo a la vista la versión de Eustaquio Barjau, en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p.11ss. El subrayado es nuestro.

²⁷ Stiegler, B. *op. cit.*, p.22-23 (ed. esp., p.24).

profundamente alterada”,²⁸ esta convergencia de las causas en el *productor* del objeto –que sólo parece concebible en un modelo artesanal de producción- ha sido cuestionada. Dicha persistencia de la concepción instrumental y antropológica de la técnica quedaría en evidencia en una remisión que el ensayo de Heidegger hace a la mano, más precisamente, a un modo de concebir la relación de la mano con la tecnicidad, que tendría lugar a partir del advenimiento de la industria moderna:

Sigue siendo correcto que también la técnica moderna es un medio para fines. De ahí que la representación instrumental de la técnica determine todos los esfuerzos por colocar al hombre en el respectivo correcto para con la técnica. [...] Lo que queremos, como se suele decir, es «tener la técnica en nuestras manos» [según la traducción de Eustaquio Barjau; “tener [la] espiritualmente en el puño”, de acuerdo a la versión de Acevedo]. Queremos dominarla. El querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre. Ahora bien, *suponiendo que la técnica no sea un simple medio, ¿qué pasa entonces con la voluntad de dominarla?*²⁹

La comprensión corriente de la técnica moderna continúa aferrada, como subraya Heidegger, al juego de las oposiciones heredadas de la tradición; la «mano» que quiere dominarla constituye, justamente, un indicio del modo en que hasta ahora *hemos concebido* el problema de la técnica, transido en la actualidad por el deseo de *restituir* al hombre su poder frente a una técnica que, amalgamada a la ciencia, parece, hoy por

²⁸ Con vistas a tomar conciencia de la especificidad de la técnica contemporánea, habría que acoger la afirmación de Gilbert Simondon en *El modo de existencia de los objetos técnicos*, respecto de que el objeto técnico ya “no podría ser considerado como un puro utensilio” (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p.37). Stiegler, recogiendo este diagnóstico, escribe: “Simondon caracteriza a la técnica moderna por la aparición de individuos técnicos que toman la forma de máquinas: antes, el hombre era *portador del útil*, y era él mismo el *individuo* técnico; hoy, son las *máquinas* las portadoras de herramientas y el hombre ya no es más el individuo técnico [...] su relación con el objeto técnico se encuentra profundamente alterada”. *op. cit.*, p.37 (ed. esp., p.44).

²⁹ En la versión de Eustaquio Barjau. *Op.cit.*, p.10. La expresión usada por Heidegger es: «*geistig in die Hand bekommen*». El subrayado es nuestro.

hoy, arrastrar a la humanidad a la *impotencia*. Como en el *Discurso* de Rousseau, el hombre se presenta aquí *enfrentado* a la técnica, confrontado a lo que en ella parece *alterar* su potencia originaria. Mas, propone Heidegger, ¿qué sucede si nos dejamos conducir por el pensamiento de que la técnica no constituye un *mero medio*? Es en la senda abierta por esta pregunta, y por los análisis de *Ser y tiempo* respecto del ente intramundano (ese ente siempre ya técnico, inaccesible como *vorhandene* –como «ser-ahí-delante» en la traducción de Jorge Eduardo Rivera; palabra por palabra, el ser ante o delante la mano, una mano que en este caso pone a distancia al ente para disponerlo ante nosotros en relación representativa-, ente intramundano que debe más bien ser pensado como *zuhandene*, como «lo a la mano», ese modo de ser específico del ente *en uso*) que Stiegler se propone llevar a cabo una «analítica de la proteticidad»,³⁰ una analítica de ese «ente que somos nosotros mismos» en tanto que existentes cuyo *ser-ahí* o cuya facticidad se acusará, a lo largo de los análisis de *La técnica y el tiempo*, como *esencialmente* protética. Este ente, este «quién», cuyo *ser* es constitutivamente *por-defecto* o *en-devenir*, sólo tendrá lugar, intentaremos dar mínimos atisbos de ello, en una originaria co-implicación con lo que Stiegler denomina el «qué»: aquel “medio elemental completamente constituido de suplementos donde el elemento, en otras palabras, *falta siempre*”.³¹

Hace falta, con vistas a pensar la técnica de otro modo, esto es, con vistas a sostener la *aporía del origen* que la tradición habría denegado, que la partición entre el productor del objeto técnico, como *viviente organizado*, y la *materia inorgánica* que aquel dotaría de forma, sea puesta en entredicho. El concepto que Stiegler acuña para trazar esta solicitud es el de *materia inorgánica organizada*. Lo que caracteriza el modo de existencia de los objetos técnicos, plantea Stiegler en el capítulo primero de *La falta de Epimeteo*, dedicado a las “Teorías de la evolución técnica”, es que éstos constituyen unos *entes inorgánicos*, pero sin embargo, *organizados*, puesto que se trata de materia que *se transforma*

³⁰ Stiegler, B. *La técnica y el tiempo I*, p.187 (ed. esp., p.266).

³¹ Stiegler, B. *Pasar al acto*, p.31.

en el tiempo, sin depender para ello de la *fuerza organizadora* de esta forma de lo viviente que llamamos *vida humana*. Estas «organizaciones no orgánicas de la materia» estarían, en efecto, atravesadas por una *dinámica* cuyos ritmos no pueden determinarse desde un punto de vista antropológico.³² Más aún, esta historia del suplemento parece modificar, en sus continuas alteraciones, las condiciones mismas de *constitución* de lo humano: “La lógica del suplemento que es siempre ya la *historia* del suplemento es una *tecno-lógica* mediante la cual la materia inorgánica *se organiza* y afecta al organismo vivo del que ella es el suplemento originario”.³³ Se trata, pues, de un movimiento doble, donde el *quién* y el *qué* “se inventan uno al otro, como si hubiese una *mayéutica tecnológica* de aquello que se llama el hombre”.³⁴ Stiegler entrega un elemento en su trabajo que podría esclarecer esta aseveración. Se trata de una referencia a los análisis desplegados por el paleontólogo francés André Leroi-Gouhran en su libro *El gesto y la palabra* (1965), respecto del papel que juega la exteriorización técnica en el proceso de hominización. Leroi-Gouhran relata en este texto el escozor que causó, en el medio paleontológico, el hallazgo de un fósil al que resultaba difícil acordarle el nombre de hombre, pero que tallaba útiles en los confines de la era terciaria:

Ningún fósil relativamente cercano a nosotros procura un tal sentimiento de extrañeza, casi de molestia o de discordancia; ninguno deja esta impresión de hombre deshumanizado más que la de mono humanizado. Esa incomodidad proviene del hecho de que los australantropos son en realidad menos unos hombres con cara de mono que hombres con caja cerebral desafiando a la humanidad. Estábamos listos a admitirlo todo, salvo el habernos iniciado por los pies.³⁵

³² La necesidad de una *tecnología*, entendida como ciencia de la evolución técnica o de la *tecno-génesis*, enunciada por Marx en el primer libro de *El capital*, recupera en este lugar su preeminencia. Stiegler referirá, a su vez, a los trabajos de Bertrand Gille (*Histoire des techniques*), André Leroi-Gourhan (*L'Homme et la Matière, Milieu et techniques*) y Gilbert Simondon (*Du mode d'existence des objets techniques*).

³³ Stiegler, B. *La técnica y el tiempo II. La desorientación*. Hondarribia: Hiru, 2002, p.11.

³⁴ Stiegler, B. *La técnica y el tiempo I*, p.152 (ed. esp., p.213).

³⁵ Leroi-Gouhran, A. *El gesto y la palabra*. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela, 1971, p.67.

Que la técnica haya aparecido antes de que terminara la evolución del cerebro, que en el despuntar de la hominización, la materia gris no comande, sino que responda plásticamente al destello del sílex fragmentado (posición de pie, manos libres y utilización de órganos artificiales están, señala el paleontólogo, indisolublemente ligadas; en contraposición a estas primeras características de humanización visibles, la organización cerebral del hombre sería un carácter adquirido relativamente tarde) debería conducirnos, como afirma el propio Leroi-Gouhran, a “una revisión completa de los conceptos sobre el hombre”.³⁶ Nosotros debemos contentarnos aquí con esbozar cómo Stiegler recoge de la obra de este paleontólogo -una paleontología, afirma él, esencialmente no antropológica- la exigencia de pensar este problema: una evolución *no simplemente biológica* de este ser *esencialmente* técnico que es el hombre.

La evolución de la «prótesis», que no es ella misma viva, y por la que el hombre 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 que 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.³⁷

Esta *Paradoja de un ser vivo caracterizado en sus formas de vida por un ser no-vivo*, es asimismo la paradoja de un viviente que está constitutivamente *fuera de sí* mismo. De cierto modo, es así como Rousseau piensa el comienzo de la desnaturalización: como exteriorización de sí, como salida fuera de sí. Al imaginarse al hombre del origen, lo supone “andando sobre sus dos pies, sirviéndose de sus manos como lo hacemos nosotros con las nuestras”; “Lo veo –escribe- calmando su hambre bajo un roble, apagando su sed en el primer arroyo, encontrando un lecho al pie del mismo árbol que le ha proporcionado el almuerzo”.³⁸ Este hombre originario tiene todo *al alcance de la mano*: es prácticamente inmóvil,

³⁶ *Ibíd.*, p.94.

³⁷ Stiegler, B. *op. cit.*, p.64.

³⁸ Rousseau, J-J. *Op. cit.*, p.31-32.

casi no se traslada; su sed, su hambre, su sueño son apaciguados en el mismo lugar, sin necesidad de mediación, casi sin desplazamiento. Su cuerpo es el único instrumento que conoce, ya que, a diferencia de nuestros cuerpos a los que la industria habrá arrebatado sus fuerzas, el suyo no requiere de ninguna prótesis (quiebra las ramas sin necesidad de un hacha, lanza una piedra sin necesidad de honda). Goza de “la ventaja de tener siempre a disposición todas las fuerzas [...] y de llevarse siempre a sí mismo todo entero, por así decirlo”.³⁹ Rousseau dice ver estas *manos vacías* de instrumentos, *desnudas, pero colmadas*, del hombre del origen, como si en ellas lo humano recuperase su propio fondo. Stiegler, en cambio, señalando los dedos inquietos del animal que hiende la materia, ya no puede estar seguro de *cuáles son los límites donde la mano humana puede detenerse*. Quizás, nos dice, esta mano que *tiene todo bajo la mano*, que prende sin necesidad de maniobrar, de manipular, no es tal, puesto que la mano, que ahora se barrunta atravesada por una tecnicidad constitutiva, que se muestra ella misma como un «órgano técnico viviente», parece no tener jamás nada a su alcance; la mano no sería mano en sí misma, sino por aquello que la pone fuera, a distancia de sí. “La mano, escribe Stiegler, no es una mano más que en tanto ella da acceso al arte, al artificio y la *tekhne*”.⁴⁰ “La mano humana -escribe a su vez Leroi-Gourhan- es humana por lo que se desprende de ella y no por sí misma”.⁴¹ Son manos que no *pertenecen* a lo humano, sino que ellas son lo que éste recibe de *tekhne*, como si esas manos constituyesen la partera que hace advenir al hombre mismo.

³⁹ Rousseau, J-J. *Op.cit.*, p.33.

⁴⁰ Stiegler, B. *La técnica y el tiempo I*. *Op.cit.*, p.124

⁴¹ Leroi-Gourhan, A. *Op.cit.*, p.237.