

**Tecno-génesis y antro-po-génesis en Bernard Stiegler:
O de la mano que inventa al hombre**
Techno-genesis and antro-po-genesis in the work of Bernard
Stiegler: Or how the hand invent the human

Marcela Rivera Hutinel*

Resumen

A partir de una revisión de la lectura del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* que Bernard Stiegler propone en *La técnica y el tiempo*, y que establece un diálogo explícito con el abordaje deconstructivo que Jacques Derrida hace de la obra de Rousseau en *De la gramatología*, el presente ensayo procura reflexionar sobre el modo en que la tradición metafísica ha denegado el problema de la técnica, obturando la pregunta por el nexo entre la historia del hombre y la historia de sus prótesis. Desde esta matriz deconstructiva de pensamiento de la técnica, se intenta pensar que la mano no pertenece simplemente al hombre, no es mano «humana», sin que el hombre sea a su vez un producto, una *invención* de la mano.

Palabras clave: tecno-génesis, antro-po-génesis, tecnicidad originaria, mano, invención del hombre.

Abstract

In the text *Technic and Time*, Bernard Stiegler proposes a reading of *Discourse about the origin of inequality* establishing an explicit dialogue with

*Licenciada en Psicología y Filosofía, Pontificia Universidad Católica, Chile. Docente del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, de la Licenciatura en Teoría e Historia del arte de la Universidad Alberto Hurtado y de la Carrera de Sociología de la Universidad Arcis. Doctorando en Filosofía mención Estética y Teoría del arte, Universidad de Chile (Beca Conicyt). E-mail: mriverahutinel@gmail.com.

the deconstructive approach that Jacques Derrida makes of the work of Rousseau in his *Grammatology*. From a reading of the Stiegler's text, in this essay I intend to think about the way in which metaphysical tradition has denied the problem of technique by opening the inquiry for the relationship between the history of mankind and the history of its prosthesis. From the deconstructive matrix developed by Derrida and Stiegler on the thinking about technique, this essay proposes to think on that the hand not simply belongs to a man, not just a "human hand", but man is also its product, a hand's invention.

Key Words: techno-genesis, anthropo-genesis, originary technicity, hand, invention of the human.

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, *Elogio de la mano*.

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, *La técnica y el tiempo I. La falta de Epimeteo*.

“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 impresión de que no ha empezado a decir lo que es y lo que sabe” (Artaud, 1996, p.21).

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 de sus retratos: desencadenar, con cada golpe vacilante de su trazo, la enunciación de esta vieja, larga historia. 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*” (Artaud, 1996, p.22). 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, cabrá barruntarlo, la fuerza de este seísmo parece capaz de abrir las puertas de su pensamiento.

De modo que, si se ha elegido esta pregunta como punto de partida del presente ensayo sobre el trabajo filosófico de Bernard Stiegler, es en tanto que ella parece reverberar en el fondo mismo de las reflexiones desplegadas en su obra *La Técnica y el Tiempo* (extenso ensayo en tres volúmenes publicado entre 1994 y el 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?” (Stiegler, 1994, p.112). Esta pregunta, 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. Esta interrogante –“¿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 en el umbral de su nacimiento, “tal como ha debido salir de las manos de la naturaleza” (Rousseau, 2002, p.32).

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 “lo que han añadido o cambiado en su estado primitivo las circunstancias y el progreso” (Rousseau, 2002, p.21). *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” (Rousseau, 2002, p.22), aún cuando ante esta tarea que el filósofo se impone,

deba 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*” (Rousseau, 2002, p.21). 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”:

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. (Stiegler, 1992, p.112).

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” -la expresión es de Pascal Quignard (2006, p.24)-, 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, 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, permanece 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, a sugerencia de Stiegler, en el *mito del alma alada* que Platón relata en el *Fedro*, mito que describe cómo el alma pierde sus alas cuando. “por un extravío funesto” [248c], “no puede volver a la estancia de donde ha partido” [248e]; el alma, entonces, caída fuera del origen, establece su morada en un cuerpo terrestre; piénsese, asimismo, en la oposición que este mismo diálogo establece entre la *anamnesia*, la memoria viva, y la *hipomnesia*, esa técnica de memoria que comparte los mismos defectos del cuerpo, puesto que agudiza el *olvido del origen* en el que el alma se encuentra. El *Fedro* de Platón, por cierto, no significa para Stiegler un mero ejemplo entre otros, sino la más antigua enunciación de una tradición filosófica que “ha denegado -el término francés es *refoulé*: reprimido, rechazado- la técnica como objeto de pensamiento” (Stiegler, 1994, p.11). Es contraviniendo a esa “metafísica que nace en el *Fedro*”, que 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 Zeus pidió al titán Prometeo que hiciera aparecer a los seres vivos que no son inmortales, confiándole unas 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 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*, tramarían la

falta de origen que afecta a los mortales que nosotros somos. Escribe Stiegler: “Este olvido accidental, generador de prótesis y artificios que subsana una carencia de origen, es también el origen de la hipomnesia, que más tarde Platón opondrá a la anamnesia del origen. 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*” (Stiegler, 2005, p.34).

Cabe notar que, con respecto a aquel gesto metafísico que deniega la aporía del origen trocándola en oposición, 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” (Stiegler, 1994, p.12)- 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:

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. (Derrida, 1971, p.211).

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, 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 «physis»- 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 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. (Stiegler, 1994, p.108).

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. (Nietzsche, 2007, p.44).

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» (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, como nos propone Stiegler en esta inusitada *genealogía del suplemento* (cf. Stiegler, 2005b, p.339) 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*? (Stiegler, 1994, p.145).

La maieútica tecnológica: o de la mano que inventa al hombre

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 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.¹ No es fortuito, entonces, que Stiegler refiera a dicho ensayo en

¹“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, 1993, p.74). Se han introducido ligeras modificaciones en la traducción, teniendo a la vista la versión de Eustaquio Barjau (Heidegger, 1994, p.11 y ss).

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” (Stiegler, 1994, pp.22-23). 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 profundamente alterada”,² 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 respecto correcto para con la técnica. [...] Lo que queremos, como se suele decir, es «tener la técnica en nuestras manos» [La expresión usada por Heidegger es: «*geistig in die Hand bekommen*»; “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?* (Heidegger, 1994, p.10).

² 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” (Simondon, 2008, 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).

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 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» (cf. Stiegler, 1994, p.187), 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*” (Stiegler, 2005a, p.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* 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.³ 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” (Stiegler, 2002, p.11). 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” (Stiegler, 1994, p.152). 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-Gourhan en su libro *El gesto y la palabra* (1965), respecto del papel que juega la exteriorización técnica en el proceso de hominización. Leroi-Gourhan 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. (Leroi-Gourhan, 1971, 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

³La 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*).

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” (cf. 1971, 94). 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. (Stiegler, 1994, 64).

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- calmado 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” (Rousseau, 2002, 31-32). Este hombre originario tiene todo *al alcance de la mano*: es prácticamente inmóvil, 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 (Rousseau, 2002, 33). 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, trazando esta *«historia de la mano»*, 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 *tekhnè*” (1994, 124). “La mano humana -escribe a su vez Leroi-Gourhan- es humana por lo que se desprende de ella y no por sí misma” (1971, 237). Son manos que no *pertenecen* a lo humano, sino que ellas son lo que éste recibe de *tekhnè*, como si esas manos constituyesen la partera que hace advenir al hombre mismo.

Referencias

- Artaud, A.** (1996). "El rostro humano". En Revista Artefacto 1. *Pensamientos sobre la técnica*.
- Derrida, J.** (1971). *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Focillon, H.** (1947). *Elogio de la mano*. Buenos Aires: Ateneo.
- Heidegger, M.** (1993). "La pregunta por la técnica", en *Ciencia y técnica*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M.** (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Leroi-Gourhan, A.** (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Nietzsche, F.** (2007). *Humano demasiado humano*. Madrid: Akal, 2007.
- Platón.** (1871). "Fedro". En *Obras completas de Platón*. Traducción de Patricio de Azcárate. Madrid: Medina y Navarro.
- Rousseau, J.-J.** (2002). *El discurso sobre el origen de la desigualdad*. Barcelona: Biblioteca de los grandes pensadores RBA.
- Simondon, G.** (2008). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Stiegler, B.** (1994). *Le technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B.** (2002). *La técnica y el tiempo II. La desorientación*. Hondarribia: Hiru.
- Stiegler, B.** (2005a). *Pasar al acto*. Hondarribia: Hiru, 2005.

Stiegler, B. (2005b). "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.

Quignard, P. (2006). *Retórica especulativa*. Buenos Aires: El cuenco de plata.