

La cuestión (de la) técnica. Variantes culturales y estéticas*

The matter of technique. Cultural and aesthetic variants

Recibido: 20 de febrero de 2014 - Revisado: 08 de agosto de 2014 - Aceptado: 06 de noviembre de 2014

Juan Diego Parra Valencia**

Resumen

El pensamiento sobre la técnica recorre escenarios diversos que componen las formas de aprehensión de lo humano y su integración en el devenir cultural. La técnica se imbrica tanto en el uso de objetos y aparatos, como en la codificación de sistemas de articulación social que permiten un *zeitgeist* de lo contemporáneo, sea en el ámbito discursivo o en las prácticas socioeconómicas y culturales. El presente artículo busca presentar un panorama de las acepciones contemporáneas sobre el concepto de técnica, partiendo de precisiones etimológicas y contextualizaciones históricas, para encontrar una transversalidad funcional que lo relacione con ejes estéticos en sentido ampliado, y que definan una apropiación cultural del fenómeno.

Palabras clave

Técnica, estética, mnemotecnia, Martin Heidegger, Gilbert Simondon, Bernard Stiegler.

Abstract

This paper, thinking about technique, runs several scenarios that integrate forms of apprehension of the human and its integration into the cultural evolution. The technique overlaps the use of objects and devices, as well as coding systems that allow a social articulation of a *zeitgeist* of the the contemporary, whether at a discursive level or in the socio-economic and cultural practices. This paper aims to present an overview about contemporary meanings of the concept of technique, based on etymological details and historical contextualization in order to find a functional transversality linking it to aesthetic axes in an expanded sense, defining a cultural appropriation of the phenomenon .

Keywords

Technique, aesthetics, mnemonics, Martin Heidegger, Gilbert Simondon, Bernard Stiegler.

* Texto derivado del proyecto de investigación "Devenires estéticos: transversalidades entre arte, ciencia, cultura y técnica en el mundo contemporáneo" que se llevó a cabo en la Facultad de Artes y Humanidades del Instituto Tecnológico Metropolitano, Medellín, Colombia.

** Ph.D. en Filosofía, docente en la Facultad de Artes y Humanidades del Instituto Tecnológico Metropolitano, Medellín, Colombia.

Correo electrónico:
juanparra@itm.edu.co

Introducción

Los ritmos de apropiación humana con el despliegue tecnológico que ocurrió luego de la Revolución Industrial, nos obligan a considerar seriamente las condiciones relativas a la administración del conocimiento y el uso de utillajes en el momento actual. Sin caer en una dialéctica tecnofílica y/o tecnofóbica vale hacer un escueto inventario de ciertas formas de percepción de la realidad tecnológica:

Hoy en día es fácil caer en una reducción maniquea del hecho técnico como un alejamiento gradual de la condición “natural” del hombre, desde la delegación funcional que hacen prescindible el propio cuerpo como motor de las acciones. En cambio de la noción nuclear de un cuerpo humano activo, se ha hecho necesario hablar de un hipercuerpo (Levy: 1999), idea a partir de la cual el sentido del “organismo” se resignifica y permite la comprensión ampliada del comercio entre lo natural y lo artificial, gracias a la formalización de los trasplantes (humanos y animales); los implantes entendidos como el cruce interreinos de lo mineral-artificial-orgánico (lentes de contacto, dientes postizos, silicona, marcapasos, sondas...); la conservación de órganos (bancos de córneas, semen, sangre) en una especie de repartición económica del cuerpo; la criogénesis como un sistema de embalsamamiento activo de intensidades biológicas que prepara para la vida después de la vida; la fabricación de virus y las pandemias programadas, que aumentan programáticamente las arcas farmacéuticas.

Todas estas realidades tecnológicas parecen dar la idea del remplazo gradual y controlado de un tipo de humanidad, que cada vez más está sometido a los procesos de cálculo y planificación dirigidos por la telefecundación o fecundación diferida, que alteran estructuras culturales férreas del parentesco (que se ligan a la idea de “lo natural”), destruyen los conceptos tradicionales de familia, impactan sobre las estructuras psicológicas y dan rienda suelta a todo

tipo de especulación ficcionable que garantiza el acercamiento a la constitución de la inteligencia artificial y que hace incluso no necesario el propio cerebro, ya “superado” por programas nanotecnológicos que exteriorizan estímulos nerviosos, eléctricos y químicos, órganos u objetos de realidad independiente del cuerpo.

Esta idea del utillaje ya no subordinada al esqueleto, tiene en cuenta las redes de información, la sincronía de las conciencias por objetos audiovisuales, la telepresencia, la circulación intensa de información en la anulación casi total de la espacialidad y la temporalidad (o por lo menos de la noción tradicional de estas) y la delegación casi total de los criterios y las decisiones a aparatos como la calculadora, el computador y la televisión (una verdadera máquina criteriológica que estimula al espectador para la pasividad), que reducen las competencias de calcular o escribir, por garantizar autocorrecciones inmediatas.

Ahora, los demás dispositivos industriales que fabrican una realidad al instante y transportan el cuerpo (ojos-pantallas, oídos-teléfonos móviles...) por cada lugar requerido, al tiempo gozan de una competencia archivística incuestionable e irremplazable. Esta idea general de la delegación de capacidades y competencias en objetos ya no dependientes del cuerpo, aunque lo apoyan y soportan, determina un desasimiento del *saber de sí*, y anuncia la pérdida paulatina de los ritmos vitales a la vez que quiebra, a base de estandarizaciones, los registros culturales y rituales de cada colectivo.

Por si fuera poco, hay un flujo constante de información que economiza movimientos y tramita al instante negocios a gran escala; el transporte de mercancías contrarreloj se perfecciona al tiempo que aumenta los riesgos de accidentes o caotiza las vías; las formas de reconocimiento digital; el desplazamiento de huellas y marcajes de un escenario físico a uno computarizado; los trazos, líneas y colores no coordinados con fuerza de trazos, delicadeza

de líneas o mezcla de pigmentos por parte de un pintor; el acceso a *loops* musicales y la posibilidad programada de fabricación sonora; el uso de *software* correctores de afinación para un cantante no profesional y los deportes teleactivos que reconocen un esfuerzo físico de manera directa para transmitirlo a un programa informático traductor, terminan por volver miserable lo simbólico (como propone Bernard Stiegler, 2004c) y anestesian la capacidad de comprensión de lo que está en juego. Un horizonte curiosamente negativo que aun así necesita menos de una demonización que de una reflexión crítica de las condiciones de existencia actuales.

Es en este sentido que pretendemos enmarcar, en la medida de lo posible, un contexto de conformación del “hecho” técnico que establezca el campo problemático adecuado para definir lo humano. Es decir, configurar un escenario reflexivo que integre lo humano en el despliegue técnico, separándonos de la idea dualista que pretende las distinciones entre lo natural y lo artificial. Básicamente porque los procesos de adopción tecnológica son irreversibles, no tanto en el sentido del uso instrumental, que siempre será readaptable, sino en la fundación de un complejo *tecnocosmos*, una suerte de ecosistema autopoietico e intradependiente. Consideramos pertinente revisar lo constitutivo de lo humano desde la técnica que explique no una mengua de humanidad a causa de aquella, sino, precisamente un incremento de esta.

Barcos, trenes y autos, por ejemplo, no son formas sucedáneas y protésicas de la movilidad humana, sino que comportan un espectro geográfico de reflexión histórica que virtualizan el movimiento corporal. En el centro de esta discusión está por supuesto la técnica, de la cual haremos un *concepto* en tanto *precepto de toda posibilidad humana*, dándole un valor ontológico desde la explicación propiamente antropológica. Esto es, lo que presentaremos es una reflexión de la antropogénesis (origen

de lo humano) necesariamente vinculada con la tecnogénesis (origen de lo técnico)¹.

La técnica está en el propio centro de la hominización como un vector de liberación o de exteriorización funcional que permite adaptarse a un espacio y tener una conciencia del tiempo. La técnica no está tanto en el debate sobre los medios y los fines, que perpetúa la disputa causalista aristotélica, sino en el orden de la fabricación misma de lo humano como eje de articulación de lo simbólico. En este sentido, lo que denominaríamos inteligencia humana no es la condición de posibilidad de la técnica sino al revés, y el cerebro rector es solo un eje articulado de adaptación funcional, que debería entenderse más como una interfaz o un traductor.

La historia de la técnica es la historia de la paradoja del origen (de lo humano). La pregunta sobre *quién* hizo *qué* no se determina por un *quién* humano y un *qué* instrumental, más bien puede leerse perfectamente en sentido inverso: un *quién técnico* y un *qué humano*. Lo que resolveremos, con ayuda de André Leroi-Gourhan, Bernard Stiegler, Gilbert Simondon, Régis Debray y Félix Duque, será este problema del origen asignado en principio y de modo generalmente gratuito al hombre, para fijar la cuestión (de la) técnica como campo problemático desde el que se deriva lo humano.

Partiremos de una revisión etimológica que requiere del estudio de las herencias semánticas que recibimos (a veces de forma inconsciente) para aclarar el valor cultural y académico del concepto de técnica, que nos ayude a establecer su carácter sistémico y a analizar los cruces conceptuales con la cultura y la estética. Este panorama se presenta como un ámbito analítico de reflexión vasta, que tendrá implicaciones en recorridos posteriores de la investigación propuesta en el marco de las transversalidades entre la filosofía, la ciencia, la técnica y el arte.

Asunto terminológico

Lo primero que abordaremos será el *étimos*, pretendiendo encontrar el carácter funcional del vocablo y sobre todo su decurso temporal, en tanto se entiende que es tan importante reconocer cómo se llegó a constituir algo y también cuándo se dejó de pensar en algo constituyente. La historia nos informa no solo cuándo y cómo las cosas devinieron lo que son, sino también cuándo y dónde dejaron de ser lo que pensábamos.

El término técnica viene como es sabido del *techné* griego, donde era entendido como una destreza para algo. No solamente como una capacidad para producir instrumentos, sino como una habilidad en general, necesaria para llevar a cabo una empresa particular. El “técnico” en Grecia (*technités*) es alguien con un tipo particular de experticia: un cocinero, un retórico, un escultor, un costurero, todos requieren de *techné*. Para los griegos por otra parte, no había una distinción entre arte/no-arte o estético/utilitario. Vale aportar aquí que la palabra arte nos viene del *ars* latino que es la traducción de *techné*. Para un griego no había una labor espiritual llamada arte y otra más práctica y menos mística denominada técnica. Esta percepción tardará en aparecer hasta el Renacimiento.

Los griegos hacían otras distinciones, como verdadero/falso o sagrado/profano, y desde ellas definían su mundo de acuerdo con un trazo causal que progresaba hacia una finalidad de carácter ontológico. No se puede concebir, en Grecia, una estética sin ética y metafísica: la belleza es necesariamente adaptable a la utilidad: los actos son más relevantes que el hacer y el saber será siempre superior al actuar. Se debe actuar conforme a un saber y se debe hacer conforme a un actuar. Para los griegos la *techné* tenía un valor ontológico y no estético, y en tanto tal, a su través se debe revelar la verdad y eso es lo que hace que sus “productos” sean bellos.

Hay, sin embargo, según su apreciación (platónico-aristotélica), tipos de *techné* peli-

grosos, pues llevan al ocultamiento de la verdad, como la sofística, por ejemplo. El sofista encubre el saber porque hace posible cualquier conclusión, es decir, no jerarquiza y eleva los simulacros a la dimensión de la idea y por eso hay que recusarlo. La *techné* verdadera muestra la verdad y no se hace pasar por ella, por lo que la cualificación siempre se determina por el nivel de realidad que tenga una obra (que cumple con el requisito de belleza/utilidad): el peor de los jarrones siempre será preferible a la mejor de las pinturas.

La *techné* mimética no tiene valor porque solo imita y no muestra la verdad, por lo tanto es prescindible, añadida, accesoria, engañosa... peligrosa². Cuando piensa en “cosas”, el griego solo ve utilidad, y en esa dimensión es que tienen valor de realidad, pero el asunto de la verdad es de orden discursivo y argumental. Incluso el propio Aristóteles (en la *Poética*) al analizar la *techné* pictórica la define únicamente desde la *techné* narrativa: quien pinta está narrando visualmente, esto es, pintar es también escribir (precisamente como lo expresaría la palabra *graphein*). Todo está pues en el orden de la *Idea*, que es la que determina la finalidad.

Habría que recordar aquí que la palabra *Idea* viene de *eidos*, que también significa *forma*, por lo que la verdad estaría también en la forma: todo tiende hacia su forma, por eso la dialéctica de los medios y los fines debe considerarse desde este punto de partida. La pregunta a responder sería siempre, en el entorno instrumental: ¿*para qué* ha sido construido o fabricado un objeto? Y de esta se desprende inmediatamente ¿*quién* lo usa y con qué *fin*? Por sabido está, así, que los objetos provienen de un interés superior y son producidos conforme a una voluntad, en tanto ellos cumplen con un fin específico que es lo que define su *eidos*, es decir, tanto su forma como su inserción en la verdad de la *Idea*.

Aristóteles discrimina entre lo natural y lo artificial a partir de aquí y desde ahí define la teoría de las causas. La distribución de las cosas

según sus causas de existencia es lo que se pone en juego. Está lo que es *por sí* (autónomo) y lo que es *por otro* (causa externa); en otras palabras, siempre referido:

De los entes, unos son por naturaleza, otros por otras causas; por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire y el agua (pues de estas cosas y de otras semejantes decimos que son por naturaleza), y todos ellos parecen diferenciarse de los que no están constituidos por naturaleza; ya que cada uno tiene en sí mismo un principio de movimiento y de reposo, unos en cuanto al lugar, otros en cuanto al aumento y la disminución, otros en cuanto a la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir y cualquier otra cosa de este género, en tanto que en cada caso las predicamos así, es decir, en cuanto que son productos de la técnica, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio, sino solamente en cuanto tienen el accidente de ser de piedra o de tierra o de una mezcla de ambas y bajo este respecto; pues la naturaleza es un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la que se da primariamente por sí y no por accidente (Aristóteles, 192b, pp. 8-23).

Según Aristóteles, pues, lo artificial (el artefacto), es distinto al organismo. Lo natural es por naturaleza, lo artificial requiere de una fuerza exterior que le permita ser. La técnica no puede, de todas formas, separarse de la naturaleza: la sigue, la completa o la imita. Es claro que la base natural incuestionable tiene el estatuto divino de inalterabilidad y lo artificial es solo agregado que depende de una voluntad. Es precisamente aquí donde tiene apoyo la lógica de la forma/función en la fabricación objetual y en general toda la dinámica binaria que explica el mundo dividido entre lo inteligible y lo sensible (que sustentará, incluso, el análisis saussuriano del signo). Se tratará siempre de un tema ontológico y no estético, el hacer no está separado del *saber-hacer*, en esencia porque se tiende a un fin, una forma, la idea, y en esa medida es evidente que todo confluye en el obrar que, a su vez, se determina por el saber y el conocimiento.

Artista y técnico no son diferenciados en Grecia y los objetivos de uno y otro no apuntan a algo más o menos espiritual. En este sentido, el arte no es más espiritual que la técnica, como se entenderá desde el discurso renacentista y la estética filosófica. Esta idea de “lo espiritual en el arte”, por tanto, no se hereda de Grecia. Es un equívoco asumirlo así. El sentido moderno del arte ya no tiene que ver con la *techné* griega o con el *ars* romano, hay una nueva forma de reconocer la representación y de pensar a través de las imágenes. Para que haya estética se necesita un discurso sobre ella y los griegos no lo tuvieron. De tal suerte, la denostación del *technités* y de los artefactos no proviene tanto de Grecia como se cree, o por lo menos no nos llega de la manera que peregrinamente se asume.

La confusión entre ontología y estética se deriva de un tipo de filosofía del arte que no considera para nada las características propias de la *techné* (saber-hacer) y la forma de plasmación e instrumentalización de lo expresivo. Y sabemos hoy, desde premisas transdisciplinarias (como la paleontología, la antropología, la biología y la mediología) que evadir estas variables es eludir el propio hecho estético. De esta confusión proviene también la maledicencia tecnófoba dirigida a los artefactos y mecanismos industriales que, según una lógica simple de la mala comprensión de Heidegger (cuyo pensamiento sobre la técnica revisaremos más adelante), presentan el mundo técnico como enemigo de lo humano. Es precisamente aquí que se apoya, como dice Simondon (2008), el humanismo fácil que acusa a la técnica de contaminar la cultura.

La técnica como sistema

Remarcamos aquí que la deriva de una mala comprensión del *étimos* ha conseguido, en términos generales, enfrentar la técnica a la cultura. Tal como lo denuncia Gilbert Simondon (2009), los hechos técnicos, ajustados forzosamente a la comprensión del ser en términos

metafísicos, trasladan las reflexiones a mundos ficcionables y fantasiosos, en los que se pretendería que las máquinas cuentan con una interioridad volitiva en la que pueden reconocerse intereses malvados que buscan la destrucción humana.

Es un problema (claramente ontológico, en clave aristotélica) de medios y fines del cual ha obtenido inmensos beneficios la ciencia ficción, sobre todo cinematográfica (*Blade Runner*, *Terminator*, *Brave new world*, *Matrix...*), y buena parte de las reflexiones sociológicas sobre las formas *tech*³ de la vida actual (herederas del diagnóstico sobre la industria cultural ofrecido por Adorno y Horkheimer), que consiguen anatematizar el panorama tecnointustrial⁴ desde perspectivas intelectualistas (de cierto sesgo moral), como si los instrumentos y artefactos pudieran orientarse a mejores fines que los actuales si estuvieran en “mejores manos” y que fueran capaces de usar “como se debe” el instrumento, y no dotarlo del poder que parece adquirir en ciertos escenarios.

No hay una “inteligencia” adecuada para el “buen fin” del artefacto, incluso, el “buen fin” no existe, cada desarrollo técnico crea un ecosistema (y tecnosistema⁵) propio expandiendo las posibilidades cada vez, virtualizando las acciones humanas y exponiendo nuevos problemas. “La invención suprema es la invención de un problema, la apertura de un vacío en medio de lo real”, dice Pierre Lévy (1999), y es justo este asunto el que el “humanismo fácil” descarta de lleno. No hay un pensamiento detrás del objeto técnico que decida “mejor o peor”, cada decisión se determina por momentos específicos según circunstancias concretas, es una “espaciación”, una apertura de posibilidades que tiende al infinito y de acuerdo con la cual se producen las adopciones, adaptaciones, subjetivaciones, decisiones y proyecciones, que definen el tiempo (calendariedad) y el espacio (cardinalidad). En este caso el conflicto con respecto a los fines ya no puede enfrentarse con la técnica como “medio”.

La técnica es un sistema, es decir, un dispositivo de elementos análogos reunidos, en el que se generan dinámicas particulares que dan cuenta de una época y un proceder, en sentido general, de una *episteme*. La técnica como sistema, y no como medio, evoluciona independiente de la voluntad de los individuos que pueblan dicho sistema (como se puede comprobar en la era tecnointustrial, según los precisos análisis de Simondon, 2009), y se organiza según el estatismo (parcial) y el dinamismo (constante) de los sujetos, elementos y conjuntos integrados. Y es por esto que el proceso de adopción de un sistema técnico es a la vez una forma de subjetividad o individuación: se es por el sistema (no *por naturaleza*, como querría Aristóteles, a no ser que se pueda decretar la muerte definitiva de la naturaleza como fondo inequívoco y desde ahí decidir que toda idea natural se deriva siempre, como repulsa, de una modulación técnica, pero esto lo veremos más adelante).

Hay, entonces, una articulación constante de elementos análogos que coparticipan en la organización sistémica, por ende, más que un “sistema” en sentido unívoco, habría que hablar de sistemas en procesos de sucesión, tal como lo plantea Stiegler (2002):

En el curso de un periodo de la historia, un sistema se constituye como estabilización de la evolución técnica en torno a adquisiciones anteriores y a tendencias estructurantes determinadas por un juego de interdependencias, de invenciones que se completan, en relación con las otras dimensiones que caracterizan el periodo histórico concernido (p. 51).

Es así que las propiedades de un sistema deben contar con la interrelación de elementos según tendencias estructurantes y su condición de posibilidad descansa en el reconocimiento de un “todo” mayor y abierto, sin entrar a considerar la especificidad intrínseca valorativa de las partes. Lo sistémico es necesariamente contextual, cada elemento se integra en un entorno y un “medioambiente”: podría incluso afirmar-

se que no hay “partes” dentro de un “todo” sino patrones dentro de una red de conexiones, relaciones e interferencias.

Lo que importa son las relaciones, más que las cosas, dentro de una diagramática concreta que define los procesos de adopción y transferencia. Así, la técnica no sería una colección de objetos o instrumentos de uso, que dependerían de actos volitivos de una razón superior, sino un campo de relaciones en el que los objetos e instrumentos son, como tales, redes de interacción dentro de redes más amplias. En esta perspectiva tiene que desaparecer la idea dual de naturaleza/artificio, pues la base de lo artificial ya no tendrá connotaciones esenciales sino simplemente articulación de acciones dentro de una red de vínculos diversos, donde cada eje de conexión estimula extensos campos de desarrollo.

La técnica, en tanto sistema, se combina, interfiere y enlaza con otros sistemas: económico, social, político, etc., que en sentido general nos hablarían de un “sistema humano”, que regula y estabiliza los desarrollos técnicos comprendidos desde la inventiva, la innovación y el emprendimiento. Es por esto que un análisis de la cuestión (de la) técnica se entendería como una reflexión sobre los giros y rupturas que permiten, sistémicamente, entender nuevos estadios de realidad de acuerdo con la relación con dispositivos (instrumentales) y soportes que delimiten procesos de adopción, transferencia y transmisión de conocimientos y saberes, en los cuales todo debe ser solidario entre sí.

En el sistema técnico tanto los organismos vivos como los objetos inorgánicos organizados, tienen un modo de existencia interactiva. En consecuencia, los objetos técnicos no son instrumentos ni utensilios simplemente, pues su existencia se integra en los mecanismos de adaptación a un medio asociado coproducido (cada objeto técnico exige, fomenta, produce y trata de conservar un entorno específico: un tren requiere de rieles, vías, relojes, formas de energía

–combustible o eléctrica, y según esto, depósitos o generadores...–, estaciones, usuarios –que a su vez modifican sus atuendos, ritmos, objetivos, deseos, expectativas...– que cambian tanto el paisaje como la temporización vital).

Los objetos técnicos tampoco son extensiones o prolongaciones individuales del cuerpo, comprensibles solamente desde la dimensión protética, sino exteriorizaciones funcionales de un sistema colectivo, por lo que a su través la acción humana concreta –es decir, actual– se virtualiza: un martillo es una *reserva* de golpes, un cuchillo es una *reserva* de cortes; uno y otro actúan cualitativamente en un entorno específico –un carnicero y un carpintero pueden tener el mismo cuchillo, pero el tipo de relación hace del cuchillo algo potencialmente distinto–. El sistema técnico, pues, unifica el tiempo de comprensión de lo real y estabiliza un vector evolutivo en torno a un eje de equilibrio (parcial) que fija una tecnología particular.

Es por esto que una historia de la técnica debe contar con un proceso de sucesión funcional que se rige por vectores de desterritorialización, donde la liberación de actividades complejiza los estadios de asimilación y virtualiza los campos de comprensión. Stiegler (2002, 2004a, 2004b) defiende que la técnica no solo está *en* el tiempo, sino que ella misma *es* tiempo. No hay una época de la técnica, sino que lo técnico define la época. La diferencia entre una época y otra está en la forma de relación (o de integración) con el sistema que, en términos de Duque (1986), varía según vectores de desplazamiento tecnonatural, en los que el desplazamiento o desaparición de las fronteras comportamentales, dependen de quiebres particulares en las prácticas. Por lo tanto, tal como comprende Saussure (1945) *la lengua*, no hay sustancia si no forma, es decir, hay estructuración de comportamientos que naturaliza modulaciones técnicas aprendidas y que permite el reconocimiento individual. Volvemos: *se es* por sistema, y no *por naturaleza*.

Técnica y cultura

Diríamos, entonces, que el marco de una civilización se erige a partir de series de prácticas de orden funcional en torno a un sistema técnico determinado, desde la evolución causada por adopciones y adaptaciones dentro de una tecnología dominante y en la mayoría de los casos hegemónica. Dicha tendencia hegemónica hace posible la estabilización comportamental, y abre el espacio para dinámicas propias y autóctonas, que buscan cada vez mayor alcance mediante el uso de estrategias de difusión en áreas cada vez más vastas. Por ello no hay una sincronía de las evoluciones y desarrollos entre la cultura y la técnica. Stiegler dice al respecto que el sistema se extiende mientras que la duración del mismo es cada vez más corta, por lo que dicho sistema de articulaciones e interdependencias

[...] está atravesado por unas tendencias evolutivas y entra en crisis regularmente, lo que ocasiona rupturas de sistema. En estos periodos de crisis el sistema evoluciona a gran velocidad, lo que provoca “desajustes” con los sistemas sociales –derecho, economía, educación, religión, representación política, etc.–. La estabilidad (siempre relativa: es una *metaestabilidad*) vuelve cuando estos “otros sistemas” han *adoptado* el nuevo sistema técnico (Stiegler, 2004a p. 220).

Es conveniente reconocer, entonces, cómo la estabilidad relativa orientada hacia una metaestabilidad, trae consigo un “depósito” funcional latente que solo requiere activarse, por lo cual debe existir una resistencia paralela a dicha activación. Esto es lo que hace “retrógrada” a una cultura, en tanto sistema de comportamientos, frente a la técnica, en tanto sistema de objetos funcionales. Por ende, la cultura así entendida, no solo no se desliga de la técnica, sino que es un modo técnico de retenciones colectivas que rebasa a los individuos en un tercer estadio de memoria: ya no la genética (de especie), ya no la epigenética (como memoria individual), sino la epifilogénesis, es

decir, una mnemotecnia, una memoria no genética, exterior al organismo vivo que es el sujeto, sostenida por una organización colectiva no zoológica de objetos. Dicha organización la asume de manera “natural”, el colectivo, y de modo casi biológico los individuos. La cultura es una memoria colectiva que urge de articulaciones entre lo que Debray (1997) denomina la materia organizada (M.O) y la organización material (O.M):

[...] en el aspecto de la “instrumentación” (M.O) se incluirán las *configuraciones de comunicación*, entre las que se distinguirá, en el análisis, lo que comprende el *modo semiótico* (el tipo de signo utilizado: texto, imagen o sonido), del *dispositivo* de difusión (lineal, radial, interconectado) y del *soporte* físico (piedra, madera, papiro, papel, ondas), así como los *medios de transporte* de los hombres y los mensajes (camino, vehículos, infraestructuras, redes, etc.). [...] En el lado de la “institución” (O.M) se colocarán las *configuraciones comunitarias*, a saber, las diversas formas de cohesión que unen a los operadores humanos de una transmisión (o más exactamente, impuestas a ellos por la naturaleza material de los signos y dispositivos utilizables en función de la etapa de desarrollo semiótico). En este sector hallaremos organigramas y burocracias, obispos y profesores, salones y tribunas, comités directivos, curias y consistorios, institutos, academias y colegios, conservadores en jefe y jefes revolucionarios (pp. 28-29).

Tenemos pues toda una red que fabrica comportamientos a partir de estrategias y logísticas. No hay sentido cultural que no se produzca desde y a través de dispositivos técnicos, así como hay una “instrumentación semiótica”, hay un “direccionamiento institucional”. Las organizaciones materiales funcionan como instituciones portadoras del saber y el hacer, por ello, determinan adecuaciones de la M.O formando sistema en armonía con ritmos sociales y orientaciones simbólicas.

Los procesos de adopción de un “sistema de comportamientos” obedecen a la estrategia

tecnológica, por eso, la articulación social siempre dispone un sistema jerárquico de organización o esquematismo retencional. Esto es lo que define la cultura, y por eso debemos entenderla como una fábrica mnemónica desprendida de la memoria individual y biológica, que provoca incesantemente un pasado no-vivido por los individuos pero que puede heredarse de acuerdo con los soportes de retención.

Hay que tener en cuenta aquí que los procesos de adopción dan cuenta del “ser” social e individual y siempre siguen una cadena protésica (soportes, dispositivos, vehículos, semiosis general). La cultura así crea, en tanto sistema, al sujeto que se define desde ella, básicamente porque desde las estrategias de difusión se organizan relatos y narraciones remitidas al origen, dentro de una logística perfectamente controlada que afianza los lazos desde la producción sistemática de símbolos, esto es, de signos generales y abstractos, desligados de la materia y elevados a la trascendencia.

Stiegler llama a la forma de articulación epifilogénica un proceso de “retención terciaria” (así complementa la propuesta de Husserl –quien a su vez se apoya en Kant– acerca de las retenciones primaria y secundaria), y dice que esta forma

[...] la realidad/facticidad de la epifilogénesis, es decir, del proceso de adopción en tanto que modo de vida del “ente que somos nosotros mismos”. Modo de vida o existencialidad en la adopción de sentido de que, al deber adoptar sin cesar nuevas prótesis, ya que el medio retencional/técnico es también el de una incesante inventividad, la retención terciaria es la adopción de nuevos modos de vida engendrados por estos cambios técnicos y a la vez la adopción de retenciones de un pasado colectivo que no ha sido vivido que las prótesis técnicas hacen accesibles y que permiten los injertos, migraciones, mezclas y fusiones (Stiegler, 2004a, p. 93).

De aquí que, en tanto técnica de la memoria colectiva, la cultura debe enfrentarse a las

técnicas de desregulación y desincronización emocional de los individuos. No hay entonces una pugna *cultura vs. técnica*, sino dos técnicas enfrentadas, una que trata de conservar la memoria, en el tiempo, y otra que intenta ampliar el horizonte dinámico en el espacio. Si la técnica se da en el campo de lo espacial, para establecer lazos eficientes con el tiempo, la cultura se rige por el tiempo conforme a procedimientos espaciales. Dicho en términos de Debray, los medios técnicos buscarían una articulación de distancias largas en tiempos cortos, mientras que los dispositivos simbólicos funcionarían en la cultura como una cobertura de tiempos largos en espacios cortos.

Por lo anterior se requieren los dispositivos de transmisión: escuelas, iglesias o museos, por ejemplo, en tanto espacios de contracción temporal de la experiencia colectiva, habilitan la reunión (*simbolein*) según una historia propia: los tiempos no vividos pero cohesionadores. Son espacios cortos que conectan temporalidades extensas, a partir de la fabricación ritual de *momentos memorables*, compartiendo mensajes de “otros mundos” a testigos distantes en el tiempo.

La técnica procura sincronía, estandarización perceptiva y su condición es la velocidad, son los tiempos cortos en distancias largas, la precisión, la practicidad, en ella no hay *momentos memorables* sino una *memoria momentánea* y pasajera; la cultura, por su parte, es diacrónica y conservadora. Mientras la técnica tiende a la innovación, la cultura a la repetición; mientras la técnica busca uniformidad, la cultura diversidad –diferenciación identitaria–; si la técnica *globaliza*, la cultura *fronteriza*; si la técnica funciona según el estándar, la cultura demuestra lo incompatible; la técnica es progresista y progresiva, la cultura conservadora y regresiva; en la técnica vemos sistemas de objetos –entendidos como *entes inorgánicos organizados* (Simondon, 2008)–, en la cultura observamos sistemas de comportamientos (que a su vez integran los sistemas de objetos en un

movimiento de doble articulación donde en tanto comportamientos también son generados por exteriorizaciones funcionales).

Un sistema técnico está antes que una mnemotecnia, pero es imprescindible que un colectivo se cohesionen en torno a un origen memorable, por lo que se requiere de dispositivos de transmisión y soportes de plasmación, en los que conste dicho “origen”. Los relatos de origen y sus derivados en “textos sagrados” son artificios comunitarios diseñados para que un grupo social pueda constituirse alrededor de ellos. En este caso el origen tendrá que ser un invento sobre el cual pueden reconocerse lo constante e imperecedero y la táctica consiste en gestar un *olvido* programado de tal invención, por lo que la relación con el pasado se da en términos de “naturalidad”.

La técnica, desde esta perspectiva, luce siempre como el distanciamiento del origen, en tanto fabrica artefactos de desnaturalización, de acuerdo con un origen esencial. Es aquí donde nace la tecnofobia, y se convierte en lo que Simondon denomina un “humanismo fácil”, desde el que los actos e instrumentos técnicos se presentan como distanciamiento del “ser verdadero” y por lo cual son peligrosos para el (auto) reconocimiento de lo humano. La cultura, desde esta óptica, estaría siendo atacada permanentemente por la técnica, al atribuirle existencia propia a los artefactos cuya evolución implica un desplazamiento constante de lo humano y una delegación irreversible de funciones que harán poco a poco que el hombre sea innecesario. Un tema ampliamente abordado por la ciencia ficción, pero que se funda en la estrategia cultural de borramiento del origen técnico. Es por esto que la tecnofobia es ingenua, como lo dice Simondon (2008):

Un hombre cultivado no se permitiría hablar de objetos o de personajes pintados sobre una tela como verdaderas realidades que tienen interioridad, una voluntad buena o mala. Este mismo hombre habla sin embargo de máquinas que amenazan al hombre como si atribuyera a estos

objetos un alma y una existencia separada, autónoma que el confiere el uso de sentimientos e intenciones contra el hombre (p. 32).

La hostilidad por la técnica desde la cultura proviene de una distinción gratuita de lo natural y lo artificial que, por otro lado, sostiene las reflexiones filosófico-antropológicas de Rousseau y consecuentes, para quien el hecho técnico nos separa artificialmente de una constitución estable y completa de autosatisfacción natural. Pero, como hemos dicho, el proceso de fabricación transmisible de la cultura, soportada en estrategias y logísticas determinadas, se constituye por una amnesia programada del sistema técnico donde nace dicha cultura.

La otra cara del “humanismo fácil” culturalógico está en la tecnofilia, que veremos desde dos puntos de vista: la humanización de la técnica y la hipervaloración objetual de los artefactos como satisfacción de necesidades en vías de un progreso. La ingenuidad de la primera perspectiva tecnofílica, es decir, la humanización de la técnica, radica en conceder –como la tecnofobia– un precedente humano al hecho técnico –cosa que la paleontología se ha encargado de desmontar⁶ y trazar una dinámica de medios y fines, según los cuales hay un valor de realidad en el uso del artefacto conforme a unos valores (trascendentales) de acción. Esto es, los objetos pueden usarse para bien o para mal, según la voluntad individual del sujeto portador.

Es así que los artefactos deberían tener un “destino humano” y ellos mismos deberían ser consecuencia de lo humano volitivo. En general, este enfoque solo tiene en cuenta las O.M en detrimento de las M.O, por lo cual priman las instituciones y los saberes frente a las constituciones objetuales (entes inorgánicos organizados). Hay una interioridad superior que determina una exterioridad inferior y delegada. Así el mundo de las cosas debe obedecer a una libertad del espíritu, por lo que invertir la delegación, a saber, dejar que lo delegado, la técnica, se haga delegador obliga al hombre,

el espíritu, a cosificarse, pertenecer al mundo material inferior y por tanto conminado a la alienación. El hombre alienado está distante de sí, por lo que debe recodificar su relación con el mundo-cosa y así recuperar su esencia.

El sujeto constituido separadamente (e incluso en contra) del objeto establece una distribución radical que coincide con la exaltación de la voluntad frente a la objetualidad. De lo que se trataría entonces es de recuperar la funcionalidad de los artefactos (en otras palabras, su significado) para que se ajusten a la forma (*eidós*) humana. Es un neoplatonismo disfrazado de tolerancia frente al mundo actual.

Son “tecnólogos” o “culturólogos” que hablan de una aceptación del mundo técnico siempre y cuando conservemos nuestro “ser” humano y la libertad volitiva. Son tecnófilos con fondo tecnófobo, que se basan en un argumento débil y gratuito del origen, que no asumen la técnica como sistema de exteriorizaciones funcionales sino como colección objetual de instrumentos útiles, y perpetúan la batalla ancestral del sujeto contra el objeto, del espíritu contra la materia, de lo superfluo contra lo primordial, de lo fáctico y ficticio contra lo verdadero.

La otra tecnofilia consiste en la hipervaloración objetual de los artefactos como satisfacción de necesidades en vías de un progreso. El tecnófilo de este tipo se convierte en un acumulador de artefactos (datos y hechos) técnicos justificado en la idea de “actualidad”. En él hay una celebración permanente de la técnica como motor del progreso humano, sin considerar la idea sistémica: un objeto sin mano que lo use es solo un campo virtual de acciones, una curiosidad de exhibición, que da cuenta de formas de hacer, pero sin un real “modo de existencia”. Al determinarse por lo “actual” este tecnófilo se descontextualiza y pretende, como Marshall McLuhan (1996), que “el medio es el mensaje”, como si el artefacto pudiera vivir sin toda la estrategia y logística que fija su difusión, adopción y transmisión.

Todo mensaje está inserto en un campo de relaciones en el que lo atraviesan procesos de simbolización, códigos sociales, dispositivos de transmisión y soportes retencionales. El artefacto técnico, así, no aporta un “mensaje” en tanto medio, a no ser que se inserte en un campo de relaciones que lo reconozcan desde ejes de aceptación colectiva, que requieren arduos procesos de traductibilidad. Ningún artefacto se desliga de un mecanismo mnemotécnico que lo determina. Es cierto que lo técnico precede lo mnemotécnico, pero en tanto huellas o marcas —o *archiescrituras*, en términos de Derrida (1978)— que permiten la reconstrucción (imaginaria) de hechos pasados (no vividos).

Todo sistema técnico, como hemos dicho, tiende a la organización (parcial) y dicha tendencia marca ritmos y dinámicas propias. La escritura alfabética, por ejemplo, encontró estabilidad cuando definió los intereses del poder teológico-político, así como los sistemas de información hallaron un eje (inestable, más que el alfabético, claro está) en la conformación de la industrialización y la economía. La tecnofilia atada al mecanismo festivo del artefacto olvida que este está inserto en un campo de relaciones y que no surge por generación espontánea. El tecnófilo de este tipo se entrega por completo a la velocidad tecnológica persiguiendo los artefactos de manera frenética y nerviosa, como el perro al que se le lanza la pelota, sin tener otro objetivo que traerla para que se la lancen de nuevo. Es una suerte de Sísifo de la frivolidad, que se permite hablar de “cultura técnica”, como si la característica de la cultura fuera homologable a la característica de la tecnología, en tanto pueda fundirse la criteriología de la comunicación con la de la transmisión, como si se necesitaran de los mismos mecanismos o no hubiera distinción alguna, por lo que habría que dejar de hablar de una de ellas.

Este tecnófilo pretende unir lo que antes estaba separado, pero de manera superficial y ciertamente forzosa, prolongando el eterno malentendido de lo volitivo y lo instrumental,

cuando de lo que se trata es de establecer bloques de regularidad y conformación en el *continuum* vital donde se producen las alianzas, los convenios y los cruces entre entidades.

Simondon dice que lo técnico varía de acuerdo con los tipos de relación, y una de esas variantes se da en la festividad tecnofílica del hecho técnico, que celebra la superación de problemas frente al fondo retráctil y hostil de la naturaleza, por lo que dicha festividad no deja de perpetuar el nexo heideggeriano de medios y fines. El optimismo coincide con el afán de optimización y el decurso energético se dirige sin contemplaciones hacia el perfeccionamiento artefactual, cosa que denuncian los apocalípticos de la cultura como la alienación de la razón instrumental.

Esto quiere decir que el festejo de la técnica sigue partiendo del principio elemental del hombre como centro de la tecnicidad, en tanto esta soluciona problemas prácticos humanos y lo dota de corazas instrumentales en pos de una cualificación vital. El punto de partida, como en la tecnofobia, es la esencialidad, solo que ubican al instrumento separado de la red de relaciones y obvian las condiciones propias de la solidaridad interna de los elementos análogos. Las razones para celebrar no sobran después de todo, como lo presentaría de manera lúcida Paul Virilio en sus análisis sobre el accidente, entendido como un *milagro al revés*:

El accidente es un milagro invertido, un milagro secular, una revelación. Cuando se inventa un barco, se inventa también el naufragio; al inventar el aeroplano, se inventa también el accidente aéreo; cuando se inventa la electricidad, se inventa también la electrocución... cada tecnología implica su propia negatividad, inventada al mismo tiempo que el progreso tecnológico (Virilio, 2009, p. 89).

El accidente es constitutivo de la invención y el más grande optimismo tecnológico se ve siempre regulado por la aparición redentora del azar primigenio.

Heidegger y Simondon

Hemos hablado de sistemas técnicos, de procesos de exteriorización funcional y de funciones organizativas de la materia (y de materialización de las organizaciones) y de virtualización. Para ello nos apoyamos permanentemente en André Leroi-Gourhan, Bernard Stiegler, Régis Debray, Pierre Lévy y Félix Duque. Creemos conveniente detenernos un poco en dos pensadores que cierta ligereza interpretativa ha definido como expresiones de la tecnofobia y la tecnofilia, a saber, y respectivamente, Martin Heidegger y Gilbert Simondon. Ni Heidegger es tecnófobo, propiamente, aunque invite a seguir rutas de “bosque”, ni Simondon es un tecnófilo porque plantea una reivindicación del hecho técnico a partir de una base filosófica.

Hay un contexto claro para las reflexiones de ambos: la segunda posguerra y la escenificación de la catástrofe, merced al desarrollo tecnológico. Dos posturas intelectuales dirigirán el debate: o el hombre, desde el “olvido de sí” ha perdido su condición de existencia debido a la tecnicidad y se ha encargado de ofender a (y disponer de) la tierra, por lo que su relación con ella estaría totalmente viciada; o, la realidad tecnomaquinica delimita un tipo de hombre ya no concordante con las realidades precedentes a la industrialización y la fabricación ampliada de individuos técnicos en los cuales el sujeto deja de ser simple portador y activador de instrumentos.

Es decir, se trata de volver a “sí”, recuperando el esfuerzo humano como centro del hecho técnico (Heidegger, 1994) o de reconocerse como una diferencia (en el sentido derridiano: como lo que difiere con lo que *se* difiere) en la que el origen no es ya un verdadero problema, y sí el proceso de individuación y concretización, donde se resuelven tensiones existenciales (Simondon, 2009). Lo propiamente óntico en ambos plantea problemas que van mucho más allá de la tecnofobia o la tecnofilia, que serían discursos simplistas frente a la concepción de los modos de existencia.

La hostilidad frente al hecho técnico que puede leerse en Heidegger (1994) no se sujeta, en principio, a la consideración de un origen humano incuestionable (como ocurre con la filosofía en general y la antropología filosófica desde su traducción de la antitética clásica), sino a un tipo de vínculo que se tiene con la tierra y el cielo que se altera cuando no puede reconocerse la función de articulador (espaciamiento) del hombre. Heidegger plantea que el acto humano de *herausforderung*, provocación, se aplica sobre la tierra para obligarla a mostrarse según condiciones de constatación y cálculo, y con esto se la violenta y constriñe sin “dejar que sea”, por lo tanto, la provocación lleva necesariamente al *disponer* o encargar (*bestellen*) de la tierra. Así el hombre controla, calcula y determina la tierra, convirtiéndola en fondo disponible. El ejemplo clásico, que Heidegger (1994) refiere, es el del puente y la hidroeléctrica: el puente *deja* que el río *sea*, y se articula con él desde su fluir, respetándolo y co-laborando desde las orillas, la hidroeléctrica, por su parte, hace del río un fondo de disposición y regula, canaliza y dirige el torrente hacia un fin artificial, impidiéndole ser *lo que es*. Al disponer de la tierra de esta manera la técnica interviene de forma agresiva y abusa hasta el agotamiento de ese fondo disponible, dado lo cual habrá una necesidad cada vez mayor de técnica.

La técnica es autorreferencial: el hombre esclaviza la tierra al hacerla un fondo disponible, desafiándola, y a la vez se esclaviza a sí mismo al depender totalmente de su labor técnica para mantener el estado de cosas. Así pues, el problema latente de la cuestión técnica es que se pierde de vista la verdadera relación del hombre con la tierra, según Heidegger (1994), pues no ha existido alguna vez un Hombre (en cuanto tal), ni una Tierra como materia prima de uso y usurpación, sino una *relación* entre ambos, que es anterior y los define. Tal relación se da en el acto de *espaciar*, es decir, *sacar a la luz*, *hacer visible*. Es aquí que se explica la *aletheia* griega, el desocultamiento, la aperturidad, justo donde debería ubicarse la técnica, como el acto

mismo del espaciamiento. En este caso, *técnica* sería el proceso de aperturidades, la sucesión de actos de desocultamiento, una historia especial de “abrir espacios”, como dice Duque (2001).

Así, lo que entendemos por “espacio” es un producto técnico y quien *se encarga* es un *technités* (un espaciador), aquel que *da lugar*, permite el encuentro entre Tierra y Hombre. Esta idea anula la diferencia naturaleza/artificio y presenta una condición de existencia relacional a través de la cual se accede a la verdad (*aletheia*). Heidegger (1994) señala que esta relación ha ocurrido muy pocas veces y de ahí su hostilidad frente a las formas de entender lo técnico en la realidad industrial, donde no se cuenta con la Tierra y se abusa de ella como fondo disponible.

La técnica industrial impide la existencia del *technités* (de hecho su principal rasgo es la estandarización maquínica del *saber-hacer* y por ende, el remplazo de capital humano trabajador permanente) y no posibilita la *aletheia*, siendo amenaza permanente y llevando al riesgo de perder por completo el acceso al desvelamiento de lo originario. Heidegger afirma que la época industrial es una época oscura en la cual la naturaleza (se) esconde (en) su esencia. La alternativa que el pensador alemán propone es el “desasimiento de las cosas”: dejar que los objetos técnicos recuperen su función instrumental, para que el hombre pueda recuperar su centro existencial.

Este *technités* heideggeriano es bastante similar al *poietés* aristotélico, con lo cual podemos entender cómo algunas décadas antes, la imagen del “instaurador de discursos” determinó su exaltación de la tierra originaria y el pueblo primigenio, en la *ruta del bosque* nacionalista que trajo sus muy lamentables relaciones políticas. Hay un comentario preciso y lúcido de Félix Duque al respecto de la relación técnica con el origen que podemos aplicar a la reflexión sobre la imprudencia heideggeriana en mención. Duque (2001) dice que la técnica

se establece a partir de estrategias colectivas y comunitarias, por un lado y que la técnica, en tanto acto espaciador trae consigo, necesariamente, violencia y exclusión:

La Técnica, como hemos visto, es la colaboración –siempre discorde y en desequilibrio– entre el hombre (no solo *viator*, sino instaurador de vías, de vanos y vacíos) y la tierra (en cuanto cierre profundo y retráctil de todo camino). Según esto, la Técnica no es ni ha sido nunca un mero “habérselas” con la Naturaleza (más bien es ella, la Técnica, la que engendra eso que llamamos “Naturaleza”: *a parte ante*, fondo de provisión –lo determinable, en relación con las necesidades abiertas por el hombre–; *a parte post*, cúmulo de desechos –lo indisponible, en relación con la cerrazón de la tierra–). Desde su inicio, la Técnica se ha configurado como un ejercicio de poder y dominación sobre un territorio por parte de un grupo que, solo por tener *conciencia* de esa actividad y reflexionar sobre ella, merece ser considerado como humano. Ahora bien, esta jurisdicción que abre lugares y coloca las cosas en su sitio implica necesariamente la concentración y la distribución reglada de la violencia, no sobre la tierra, sino sobre los habitantes del territorio (*ad intra*) y sobre pueblos extranjeros (*ad extra*), poseedores de las materias primas necesarias para el avance técnico del grupo o que, a la inversa, codician las materias –y las técnicas– de que este dispone (pp. 18-19).

No hay pues aperturidad sin la inauguración de la violencia: el ojo que ve el claro es antecedido por la mano que abrió el espacio visto, por lo que el origen se funda en la violencia y recuperarlo es también un acto violento de exclusiones, usurpaciones y afrentas. La técnica no se debe analizar *in situ*, por supuesto, y tampoco como acto desprovisto de intereses políticos, y este lapsus histórico insertó a Heidegger en el contexto nazi.

El caso de Simondon presenta otro mundo, totalmente distante a la restitución del hombre como centro de la tecnicidad que propondría Heidegger. Simondon (2008) plantea que los objetos técnicos tienen un *modo de existen-*

cia tanto como los hombres, y de hecho coproducen la existencia. Acudimos aquí de nuevo a la idea de sistema técnico. Para Simondon hay que precisar los roles dentro de la dramaturgia técnica según tres entidades: la de *los elementos técnicos* (instrumentos, herramientas, útiles usados por el cuerpo humano), la de *los individuos técnicos* (máquinas activas que relevan la fuerza humana) y la de *los conjuntos técnicos* (campos interactivos donde se relacionan los elementos técnicos con los individuos técnicos, es decir, las fábricas, los talleres, etc.).

De acuerdo con esto, el panorama que encontramos en la sociedad industrial es la delegación de los esfuerzos a los conjuntos técnicos y la concentración en el perfeccionamiento de los elementos técnicos. El hombre no es más centro de la tecnicidad y este proceso ha de reconocerse como irreversible, tratar de reivindicar lo humano del origen frente a la perversión técnica es lo que Simondon (2008) denomina el “humanismo fácil”. Se trata, para él, de entender un campo de relaciones abiertas en las que la propia constitución de lo humano se justifica no solo por su relación con los instrumentos, sino por la interactividad constante con individuos técnicos maquínicos en contextos regulados y programáticos de tecnicidad.

El pensador francés propone pensar el concepto de *individuación* por encima de una base u origen “individual” en la relación con el mundo. Lo singular se produce como una concretización de un proceso de articulaciones en el que las tendencias de individuación se coordinan con metaestabilidades de lo intensivo energético y los procesos de interacción se logran por transducciones, o sea encadenamientos operacionales de la individuación.

Un ejemplo clásico que toman Deleuze y Parnet (2004) de Spinoza nos permite acceder un poco más a este universo simondoniano: un caballo de labor tiene mayor relación con un buque que con un caballo de carreras. De lo que se trata es de reconocer campos intensivos de vínculo

que determinan procesos funcionales, de acuerdo con constantes afectivas y perceptivas. El ser individuado se caracteriza por cargas de potencia desde las que se distribuyen las adecuaciones de concretización (tensiones orientadas) en un campo preindividual de metaestabilidad. Por esto la estirpe del caballo de labor, según sus prácticas, dinámicas y procesos, lo cargan de afectos y potencias más propias del buey que del caballo que corre. Así mismo, las relaciones de un hombre con un animal no se miden por una distribución esencial previa, sino por las diferencias de intensidad y devenires específicos.

No hay un ser individuado de antemano, él es el resultado de sus relaciones, composiciones y hábitos, y su concreción depende de los grados de estabilidad que se consigan en los procesos de liberación funcional. El individuo entendido clásicamente es una categoría abstracta que define unos rasgos de representación, pero para Simondon eso nunca puede ser un punto de partida para comprender su estatuto ontológico. Lo que se entiende como “humano” debe asumirse según las formas de relación con otros modos de existencia. Así, el objeto técnico está integrado en el campo de relaciones y no es solamente un útil o herramienta y el hombre no es un centro de tecnicidad sino un elemento de integración especial en el sistema técnico, donde toda estabilidad se debe tomar como parcial. Es cierto, por demás, que los procesos tienden a la estabilidad, es decir, a un tipo de organización concreta que regula las relaciones, y es por esto que Simondon (2008) dice que

[...] la máquina, obra de organización, de información es, como la vida y con la vida, lo que se opone al desorden, al nivelamiento de toda cosa que tienda a privar al universo de los poderes de cambio. La máquina es aquello por medio de lo cual el hombre se opone a la muerte del universo; hace más lenta, como la vida, la degradación de la energía, y se convierte en estabilizadora del mundo (p. 38).

Reconocemos aquí las resonancias entre el pensamiento de Simondon y el de Leroi-

Gourhan y Bernard Stiegler. La técnica es una continuación de la vida por medios no biológicos y los procesos de adopción dependen de logísticas delimitadas en las que se identifican empatías o antipatías (entendiéndolas desde el *pathos*), según grados de memoria compartida (localizada en soportes de retención terciaria). Un animal y un hombre también guardan un vínculo mnemónico que permite que sus relaciones sean más o menos cercanas, así mismo, las características de conformación en tanto “especie” se deben a grados de intensidad en tensiones que obligan a resolver problemas de una u otra manera. No habría una distancia de origen (ontogenética) entre los animales y los hombres, se trata todo de cruzar umbrales en la tendencia hacia cierto tipo de organizaciones.

Lo que se define como *individuación* sería la resolución procesal de problemas concretos en un campo de relaciones dispares, donde el individuo es a la vez resultado y entorno de individuación. Lo que se comprende como metaestabilidad es el proceso de lentificación o retardo del movimiento constante para dar una estabilidad parcial. Así funcionaría la cultura, en tanto mnemotecnia de rasgos distintivos, apoyada en estrategias y logísticas particulares.

La vida funciona así mismo, según lentificaciones (lo que entenderíamos como géneros y especies) que garantizan acoplamientos. Se trata de discernir las relaciones y los grados de intensidad de ellas: alianzas, cruces, pactos, devenires. Lo natural y lo artificial no son ejes de clasificación, no hay linajes o filiaciones biológicas que constituyan el ser del mundo. Y esto mismo se aplica a la realidad maquínica e industrial, tal como lo explica Simondon (2008):

La presencia del hombre en las máquinas es una invención perpetuada. Lo que reside en las máquinas es la realidad humana, el gesto humano fijado y cristalizado en estructuras que funcionan. Estas estructuras tienen la necesidad de ser sostenidas en el transcurso de su funcionamiento, y la mayor perfección coincide con la mayor apertura, con la mayor

libertad de funcionamiento. Las calculadoras modernas no son puros autómatas, son seres técnicos que, por sobre sus automatismos de adición (o de decisión por funcionamiento de basculadores elementales), poseen vastísimas posibilidades de conmutación de circuitos, que permiten codificar el funcionamiento de la máquina restringiendo su margen de indeterminación. Gracias a este margen primitivo de indeterminación, la máquina misma puede extraer raíces cúbicas o traducir un texto simple, compuesto de un pequeño número de palabras y de giros, de una lengua a otra (p. 34).

Lo vivo, como dice el propio Simondon, vive en su propio límite, procesalmente, y adquiere niveles de estabilización parcial. Lo que nos desorienta actualmente es la velocidad con la que cambian los ritmos y al tiempo la imposibilidad de adecuarse o adoptar nuevas condiciones, pero es allí donde está la clave reflexiva de la acción. Si todo consiste en alianzas y procesos de conformación conveniente, la técnica dispone que esas alianzas puedan formalizarse, y es esto lo que ocurre con la cultura en tanto técnica de la memoria colectiva que remite a pasados no vividos, en un campo amplio preindividual de metaestabilidad.

El hombre, entonces, no es el núcleo instrumentalizador del mundo, sino un mediador o modulador de las relaciones entre elementos, individuos y conjuntos técnicos. El campo de relaciones tecnológico sería, entonces, un centro momentáneo de diferencias articuladas dentro de un sistema de autorregulaciones parciales. La tecnología propiamente dicha sería el estudio de las relaciones entre elementos, individuos y conjuntos técnicos en función de un sistema abierto de ensamblaje, que se rige por metaestabilidades. En esta misma línea Stiegler (2002) define la tecnología como

[...] el discurso que describe y explica la evolución de los procedimientos y de las técnicas especializadas, de las artes y de los oficios, sea sobre un cierto tipo de procedimientos y de técnicas, sea sobre el conjunto de la

técnicas en tanto que estas hacen sistema: la tecnología es entonces el discurso sobre la evolución de ese sistema (p. 146).

Técnica y estética

Si hemos propuesto el problema de la técnica como una condición de la antropogénesis y además como un sistema de exteriorizaciones funcionales que hace viable la prolongación de la vida por medios no biológicos, en el sentido de que mantiene indefectiblemente un nexo activo con el programa de resistencia al caos, no podemos obviar la circunstancia de la estesia dentro de este campo relacional. Para hacerlo debemos retomar algunos elementos tratados aquí sobre el concepto de técnica – remitido al saber-hacer– y su equivocidad etimológica luego de las adaptaciones latinas al *ars* y después de la configuración de un campo específico con destino al análisis de lo bello, denominado estética.

No es momento ahora de recorrer el devenir estético, su crisis en tanto institución arte, y su reconfiguración dentro de nuevos campos de artisticidad que extienden lo estético a dimensiones antes insospechadas. Lo que nos interesa es reconocer que las condiciones de lo simbólico están atadas a la capacidad virtualizante de las acciones prácticas, es decir, que el principio de toda estética es funcional.

La culturología incluye la estética en su campo de estudio y de forma bastante gratuita el concepto se integra en la producción intelectual humana y aún hoy algunos tecnólogos (o tecnologistas) fijan como un “saber menor” y desde todo punto de vista prescindible, el encuentro de lo estético con lo técnico: “es importante que funcione y no que sea bello”, dicen sin el mínimo asomo de vergüenza, como si lo estético se planteara desde un sucedáneo decorativo de la artefactualidad. La funcionalidad es *estésica*, pues el campo de relaciones donde se resuelve lo humano consiste en exteriorizaciones funcionales que

fomentan un campo de estabilidades, un *corpus*, que enmarca el *socius* y el *simbolein*.

El culturólogo en general recoge datos de la técnica sin considerarla realmente como un factor de problematización, la asume en sí misma como un escenario de resoluciones y no como un campo de problemas. La técnica, como tal no soluciona, sino que problematiza, como dice Lévy (1999), con respecto a la invención (citado más atrás).

La estética se encuentra en el eje mismo de la invención y se revela como estertor identitario, en términos de “estilo” de los colectivos y las épocas. Leroi-Gourhan (1971) asegura que:

La función particularizante de la estética se inserta en una base de prácticas maquinales, ligadas en su profundidad a la vez con el aparato fisiológico y con el aparato social. Una parte importante de la estética se relaciona con la humanización de comportamientos comunes al hombre y a los animales, tales como el sentido de la comodidad o de la incomodidad, el condicionamiento visual, auditivo, olfativo, y a la intelectualización a través de los símbolos y de los hechos biológicos de cohesión con el medio natural y social (p. 267).

Es precisamente en este eje estético en el que se ordenan las sensaciones (la *aisthesis*) y refieren lo emocional e intelectual, según lo que el paleontólogo llama “sensibilidad visceral y muscular profunda, sensibilidad dérmica, en los sentidos olfato-gustativo, auditivo y visual”. Es allí donde se introduce la posibilidad de un tejido social y es su representación característica. Así como Simondon (2008) denomina el campo de lo estético como un derivado de la resistencia colectiva al olvido de la época mágico-religiosa en la que lo técnico y lo místico no estaban separados, pues ambos permitían el *religare* y la comunión, Leroi-Gourhan (1971) dirá que

[...] si es posible admitir, a nivel del *homo sapiens* un cierto vertimiento de los valores estéticos desde la cumbre figurativa hacia los

fondos fisiológicos y funcionales, es indispensable partir de los fondos, únicos en ser confirmados paleontológicamente, si se quiere apreciar el paso a las formas anteriores y, sobre todo, de lo arcaico que pueda permanecer en ellas todavía. Las tendencias del arte abstracto actual serían incomprensibles, en tanto que retorno a las fuentes, si esas fuentes no estuvieran elucidadas (pp. 268-269).

Esto equivale a decir, o que lo bello no se restringe a la armonía formal (en consonancia con el *eidos* aristotélico) o que lo bello no es categoría real de evaluación, más que como convención de época; por ende, lo bello no es solamente lo “artístico”. De tal suerte que lo categorial y criteriológico de la estética debe expandirse hacia percepciones no conectadas tradicionalmente con la intelectualidad (como el gusto, el olfato o el tacto).

Cuando Picasso vio por primera vez las pinturas de Altamira dijo: “después de Altamira todo es decadencia”, y tuvo razón en cuanto a que tal descubrimiento, y sus consecuentes confirmaciones paleoantropológicas, desplazaba el límite de conformación de la artísticidad hacia la prehistoria, definiendo rasgos de representación y precisión tanto narrativa como descriptiva, de acuerdo con dimensiones de abstracción y cualificación inaudita en el uso tanto instrumental como matérico.

El primitivismo de las vanguardias en las artes del siglo XX se corresponde con esta necesidad de recuperar la expresividad ya expuesta en los pintores (magos, brujos, hechiceros, sacerdotes) de la prehistoria. Los discursos sobre estética, de Kant a Hegel, hasta el propio Nietzsche, y la historicidad posterior (teniendo en cuenta que el fenómeno griego se estructura en ausencia de cualquier discurso estético) no podían establecerse desde los hallazgos y análisis paleontológicos, por lo tanto se sostenían en bases filosóficas de la relación sujeto-objeto, que es la que vendrá a derrumbarse posteriormente en la concepción de una estética en sentido expandido.

La exploración de los “estratos zoológicos” de nuestra constitución estética es perfectamente explicada por Leroi-Gourhan (1971), cuando declara que la biología está inserta en los mecanismos comportamentales de cualquier especie, de lo cual no está exento el hombre, por supuesto, atado como está a la urgencia alimentaria y reproductiva y que ese es, precisamente, el sustrato del comportamiento estético, de tal suerte que,

Exactamente como se ve en las técnicas, que hechos profundamente insertados en lo zoológico se desprenden humanamente en el curso de nuestra evolución, así como en el lenguaje se vuelve a encontrar bajo una luz reflejada hechos de relación interindividual que se hunden en la masa de las especies vivientes, ¿puede uno buscar en la percepción y la creación de símbolos rítmicos una fuente escondida en el mundo animal y que ofrezca, en el momento de su emergencia al nivel humano, los mismos caracteres que los de la técnica y del lenguaje? En otras palabras, puesto que al nivel humano, la función técnica se exterioriza en el útil amovible y que el objeto percibido se torna también exterior a través de un símbolo verbal, el movimiento de todas sus formas visuales, auditivas y motoras, se liberaría también y entraría en el mismo ciclo de evolución (p. 270).

Lo estético, pues, no emerge con independencia del hecho técnico, sino que se establece por él. El campo de comprensión de lo sensible se fija por la regulación programática de espacios de percepción ajustados a discursos y campos de visibilidad. La escultórica, el cuadro, el pincel, el tubo, la fotografía, el cine, la instalación... toda expresión requiere de formalizaciones funcionales atadas a materias de expresión, y esta configuración matérica incrementa valores simbólicos que logran espiritualizar el valor de lo humano. La estesia es tecnicante y la técnica es estetizante, en la medida en que crean escenarios de percepción expandiendo el sentido de lo real.

Conclusión

La cuestión (de la) técnica se extiende hacia territorios que exceden la noción del hombre como centro activo de la producción de lo real. En cambio de ser centro se deriva que ensancha los límites del ser-propio. La técnica hace lo humano desde una estrategia de “borramiento” del origen funcional, pues el hombre es el resultado de sus relaciones con el campo artefactual que induce su comportamiento. Así como el objeto técnico concretiza un acto y virtualiza una acción, el hombre es a la vez una articulación funcional que resuelve problemas específicos, y un campo problemático que tiende al olvido de sí (por lo que requiere de respuestas funcionales cada vez más complejas), conforme desarrolla estructuras de funcionamiento liberadas de las acciones prácticas. En el presente artículo se quiso explorar esta articulación del hombre con la técnica, para escenificar un campo problemático desde el cual pensar los valores de lo simbólico y lo estético —aparentemente desligados de la cuestión (de la) técnica—.

Notas

¹ Como veremos, el sentido del “origen” establece un campo semántico fundamental para comprender ciertas posiciones acerca de la técnica y sus relaciones en la configuración de lo humano.

² Es por esto que Platón odiaba a los pintores y poetas (fingidores de la palabra verdadera) tanto como a los sofistas.

³ Como las ofrecidas en buena medida por Bourdieu, Baudrillard, Lipovetsky y Bauman, entre otros.

⁴ Es importante reconocer el carácter funcional integrado en la producción económica desde las nociones técnicas y tecnológicas, que garantizan un estadio de valores culturales atados al consumo. En esta línea, el valor de la

producción alienante desde las formas de consumo, brinda un escenario perfecto para la satanización de lo técnico confundido con las adopciones económicas del mercado y del capital.

⁵ El tecnosistema es realmente un ecosistema, si nos acogemos al rigor etimológico que ayuda a ver en el *oikos*, no una remisión a lo “natural”, sino a la integración funcional de las relaciones que permiten un hábitat y desde el cual se derivan comportamientos (*ethos*) y vectores de sensibilidad (*aisthesis*).

⁶ Confróntese Leroi-Gourhan, 1971.

Referencias

- Adorno, T. (1984). *Crítica cultural y sociedad*. Madrid: Aguilar.
- Aristóteles. (1993). *Física* (Trad. M. D. Boeri). Buenos Aires: Biblos.
- Beardsley, M. C., & Hospers, J. (1980). *La estética. Historia y fundamentos*. Madrid: Cátedra.
- Beaune, J. C. (1988). *Los espectros mecánicos* (Trad. L. A. Palau). Paris: Champ Vallon.
- Debray, R. (1997). *Transmitir*. Buenos Aires: Manantial.
- Debray, R. (2001). *Introducción a la mediología*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G., & Parnet, C. (2004). *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1978). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Detienne, M. (2004). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. México: Sexto Piso.
- Duque, F. (1986). *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid: Tecnos.
- Duque, F. (2001). *Arte público y espacio político*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1993). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (2003). *Observaciones relativas al arte – la plástica – el espacio / El arte y el espacio*. Navarra: Universidad Pública de Navarra.
- Leroi-Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Leroi-Gourhan, A. (1988). *Evolución y técnica* (Vol. 1). Madrid: Taurus.
- Levy, P. (1999). *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós.
- Mcluhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós.
- Morin, E. (1974). *El paradigma perdido*. Barcelona: Kairós.
- Morin, E. (1997). *El Método. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Queau, P. (1995). *Lo Virtual*. Barcelona: Paidós.
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Serres, M. (1991). *Historia de las ciencias*. Madrid: Cátedra.
- Serres, M. (1991). *El contrato natural*. Valencia: Pre-Textos.

- Severino, E. (1992). *La filosofía antigua*. Barcelona: Ariel.
- Simondon, G. (2008). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Simondon, G. (2009). *La Individuación*. Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, G. (2012). *Curso sobre la percepción*. Buenos aires: Cactus.
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo* (Vol. 1). Hondarribia (Gipuzkoa): Hiru.
- Stiegler, B. (2004a). *La técnica y el tiempo* (Vol. 2). Hondarribia (Gipuzkoa): Hiru.
- Stiegler, B. (2004b). *La técnica y el tiempo* (Vol. 3). Hondarribia (Gipuzkoa): Hiru.
- Stiegler, B. (2004c). *De la misere symbolique* (Vol. 1) Paris: Galilee
- Trías, E. (2006). *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona: DeBolsillo.
- Vernant, J. P. (2002). *Entre mito y política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Virilio, P. (2009). *El accidente original*. Madrid: Amorrortu.
- Virilio, P. (1996). *El arte del motor*. Buenos aires: Manantial.
- Virilio, P. (1997). *La velocidad de liberación*. Buenos Aires: Manantial.