

# ¿ES EL LENGUAJE TECNOLOGÍA? ANÁLISIS DE UN ARGUMENTO TRANSHUMANISTA

## ZAIDA ESPINOSA-ZÁRATE

SUMARIO: 1. *Introducción*. 2. *La premisa: el ser humano, técnico por naturaleza*. 3. *El lenguaje ‘natural’ vs. la necesidad de cuidado del artificio*. 4. *Univocidad y analogía*. 5. *La experiencia positiva y la experiencia significativa del lenguaje*. 6. *Funcionalismo y tecnificación del pensamiento*.

### 1. INTRODUCCIÓN

ESTA contribución se dirige a analizar uno de los argumentos que los transhumanistas emplean para defender su posición en el debate en torno al proyecto por la mejora humana. A partir de la consideración del carácter intrínsecamente técnico del ser humano, este argumento cuestiona que haya una auténtica distinción cualitativa entre las diversas técnicas que el ser humano ha ido empleando en su proceso evolutivo: «No existe diferencia entre la naturaleza de las técnicas convencionales y tradicionales de la mejora cognitiva (mnemotécnica, ejercicio, café, etcétera) y las nuevas técnicas biomédicas que nacen de un conjunto de prospectivas más amplias al utilizar otras técnicas»<sup>1</sup> y, por tanto, entre las mejoras logradas mediante las *potencias naturales o intrínsecas* con que está dotado el ser humano y que a día de hoy se consideran convencionales por estar plenamente normalizadas (el lenguaje, la escritura, la educación, etc.), y las logradas mediante *medios técnicos artificiales y extrínsecos*, recurriendo a herramientas contemporáneas, por ejemplo, a tecnologías NBIC (nanotecnología, biotecnología, tecnologías de la información y la comunicación y ciencias cognitivas), como defiende Sloterdijk. Así, se interpreta que la legitimidad que corresponde al uso de las tecnologías actuales para la mejora es la misma que aquella que ha correspondido a otras herramientas empleadas en el proceso evolutivo. En realidad, todos los procedimientos de mejora cumplen una misma función: constituyen, sin distinción o por igual,

zespinosa@uloyola.es, Universidad Loyola Andalucía, Departamento de Humanidades y Filosofía, C/Escritor Castilla Aguayo 4, 14004 Córdoba, España.

<sup>1</sup> G. HOTTOIS, *Humanismo, transhumanismo, posthumanismo*, «Revista Colombiana de Bioética», 8/2 (2013), p. 181.

herramientas del individuo para adaptarse al medio, «para resolver mejor los problemas de la supervivencia y la reproducción».<sup>2</sup>

Para justificar esta conclusión, el transhumanista pone como ejemplo al *lenguaje*, al que considera como modelo paradigmático de herramienta tradicional empleada por el ser humano para desenvolverse más fácilmente en el mundo, con poder transformador de sí mismo. El transhumanista afirma que el lenguaje se ha formado creativamente en un proceso evolutivo de creciente adaptación al medio hasta incorporarse de tal manera que se ha fundido con nuestro ser y ha modificado nuestra capacidad cognoscitiva: influye nuestro pensamiento (algunos dicen que lo determina, en la versión fuerte del relativismo lingüístico), provocando cambios a nivel físico y cognitivo de una manera que se ha convertido en transparente para nosotros. Al igual que consideramos que este no tiene nada de artificial para la condición humana, y se lo atribuimos a esta como un elemento constitutivo suyo, lo mismo cabe esperar que pase, en el proceso evolutivo, con otras herramientas. No son más naturales unas que otras: todas comparten el mismo carácter técnico, construido, y proporcionan modos de acceder a lo real que condicionan nuestro conocimiento de ello. El transhumanista mantiene una consideración similar de lo que significa el ser humano sin cualquiera de estas mejoras: de la misma manera en que consideramos que un individuo sin lenguaje está empobrecido en tanto que pierde la posibilidad de una realización plena de su humanidad, de su carácter político, algo semejante ocurre respecto a un individuo al margen de las técnicas de mejora de base biológica o a través del *software*: es posible, pero indeseable.

Por tanto, el transhumanista considera que tanto el lenguaje como técnica tradicional de mejora, como las nuevas tecnologías hoy disponibles, son herramientas en el mismo sentido unívoco del término. O, mejor y más propiamente, como dice Clark, todas ellas son «partes del aparato mental de la persona»,<sup>3</sup> en tanto que la mente humana *es* – está ontológicamente determinada por – los aparatos con los que busca colaboración, que la penetran y reconfiguran profundamente, volviéndose indistinguible de ellos, puesto que ella no consiste sino en «nuestra apertura a realizar fusiones [con distintos dispositivos] para [mejorar] el procesamiento de información». Es decir, para el transhumanista lo que hay en el fondo no son dos cosas, sino *unidad, identidad* entre la mente y los artefactos que pone a su disposición, a causa de la total determinación de la mente humana por estos. «Tools-R-Us, and always have been».<sup>4</sup>

Así pues, desde esta perspectiva el transhumanista indica que las modernas tecnologías de mejora pueden considerarse herramientas, pero «solo en el fino

<sup>2</sup> A. CLARK, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, New York 2003, p. 5.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 6-7.

y en último término paradójico sentido en que son herramientas mis propias estructuras neuronales que operan inconscientemente (mi hipocampo, mi córtex parietal posterior)».<sup>5</sup> Es decir, en *ninguno*: forman parte de mí mismo, pues, como indica Clark, así como no se puede decir propiamente que ‘uso’ mi cerebro, sino que lo soy, es decir, soy las operaciones mentales que tienen lugar en un medio que hoy por hoy es biológico – el cerebro –, lo mismo se puede decir de sus instrumentos, en la medida en que aquel está determinado por ellos: «No ‘uso’ realmente mi cerebro. [...] Más bien, la operación del cerebro me hace ser quien y lo que soy. Del mismo modo ocurre con estas nuevas oleadas de tecnologías interactivas sensitivas».<sup>6</sup>

La pregunta que se examinará es si, como afirma el transhumanista, puede considerarse al lenguaje como artefacto en el mismo sentido que cualquier otra herramienta; si, como afirma Meacham, «there are good reasons to consider [...] language itself as technology».<sup>7</sup> O, en el otro sentido que prefiere Clark, si tanto el lenguaje como las modernas técnicas de mejora humana, son ambas indistinguibles por igual de nuestro pensamiento, constituyéndolo por completo.

La tesis que se plantea es que, a pesar del indudable componente técnico del lenguaje – en dos sentidos: en tanto que es performativo, esto es, permite *hacer* cosas, y en tanto que su manejo requiere un saber-hacer guiado por determinadas reglas –, este no puede entenderse como instrumento en el mismo sentido que cualquier otra herramienta, de modo que la premisa del transhumanista para afirmar la ausencia de distinción entre técnicas tradicionales y modernas, es falsa. Desde aquí se perfila la posibilidad de recuperar una experiencia del lenguaje como intencionalidad, que pone de manifiesto, tanto en el plano gnoseológico como ontológico-antropológico, una dimensión no utilitarista del sujeto humano. Es decir, se afirma un nivel de lenguaje ligado a la intencionalidad teleológica de la persona que no es trasladable al objeto técnico, y que permite hacer una experiencia del lenguaje que se resiste al instrumentalismo y funcionalismo por el que caminan nuestras sociedades.

Para el tratamiento de esta cuestión, se abordan en conjunto, en lo que tienen de premisas compartidas, las tendencias transhumanistas de base biológica y médica, y las de tipo tecnológico desde la inteligencia artificial, a partir de las propuestas de Nick Bostrom y Rebecca Roache, así como de Andy Clark desde el ámbito del transhumanismo y la filosofía de la mente. Sloterdijk, Simondon y Hottois sirven de base para pensar la naturaleza del objeto técnico.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> D. MEACHAM, *Introduction: Critiquing Technologies of the Mind: Enhancement, Alteration, and Anthropotechnology*, «*Phenomenology and the Cognitive Sciences*», 16/1 (2017), p. 2.

## 2. LA PREMISA: EL SER HUMANO, TÉCNICO POR NATURALEZA

El transhumanista parte en su reflexión de la consideración del carácter profundamente técnico del ser humano, cuyo alcance se nos ha escapado por mucho tiempo. Esto ha ocurrido en dos sentidos:

Por una parte, la filosofía tradicional se ha quedado corta en la comprensión de qué es la actividad productiva, lo que se ha denominado el ‘hacer’ humano. Como Heidegger apuntaba,<sup>8</sup> se ha pasado por alto lo que el dominio de esta actividad – la técnica –, en cada uno de sus campos, es, en su esencia. La filosofía ha tendido a arrinconar el mero ‘hacer’ a la esquina, lo ha relegado e ignorado con desdén, considerando que, por humano que pueda considerarse, es mera actividad mecánica de la que, en último término, la actividad del pensar propiamente dicho, el pensar teórico o contemplativo, permanece separada en el escalón superior de la conciencia, sin mancharse las manos con los insignificantes y monótonos procesos de la materia.

El origen de esta falta de atino en el significado del hacer está en la comprensión que se ha hecho de la distinción clásica entre dos tipos de actividades, las inmanentes y transeúntes. Esta distinción, cuya intención era introducir claridad en el terreno de la acción humana, se ha exacerbado hasta el punto de volver ambos actos totalmente ajenos, de escindirlos por completo en una separación – y no mera distinción – que es falsa. Algunos pensadores han puesto de relieve esta malcomprensión. Por ejemplo, dice Ignacio Ellacuría siguiendo a Zubiri: «La inteligencia sentiente no se limita a percibir, sino que envuelve sentientemente la respuesta motriz: el hacer envuelve al saber y el saber, en su nivel primario, envuelve el hacer».<sup>9</sup> Es decir, hay una imbricación tal entre ellas que ni siquiera pueden pensarse de forma aislada o “pura”, sino que constituyen una “función unitaria”:

Al momento del recibir o del aprehender corresponde necesariamente un momento de afección y de acción, de modo que no se trata de momentos separados a los que más tarde habrá de buscarse una unión, sino de una sola unidad compleja y complicada; sentir y moverse están inscritos en la unidad de una misma acción, inteligir y hacer están inscritos en la unidad de una misma actuación [...] Y no es propiamente el *homo faber* el que hace al *homo sapiens*, sino que en la primera fabrilidad humana está ya un saber y en todo saber humano – y cuanto más rudimentario más – hay un hacer incipiente, al menos como respuesta efectora.<sup>10</sup>

Por tanto, si nos fijamos primero en las denominadas acciones inmanentes, cabe reparar en que, como sostiene García López, el propio funcionamiento

<sup>8</sup> Cfr. D. MUÑOZ-GONZÁLEZ, *Transhumanismo: Un giro de tuerca a la pregunta por la técnica de Heidegger*, «Estudios de filosofía», 61 (2019), pp. 145-166.

<sup>9</sup> I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA, San Salvador 1990, p. 163.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 161.

de la mente en su actividad teórica comporta cierto carácter técnico, en tanto que se produce algo al llevar a cabo la operación cognoscitiva. Como el autor afirma, «aunque se trate de una operación inmanente, es claro que la intelección no puede estar privada de la energía productiva que tienen las operaciones transitivas. Lo que ocurre es que la producción aquí es interior».<sup>11</sup> En la filosofía clásica se habla de la producción de la especie expresa, que puede ser sensible – la imagen, en el caso del conocimiento de los sentidos internos – o inteligible – el concepto, en el caso del entendimiento –.<sup>12</sup>

Y, segundo, si nos fijamos en la acción transeúnte, esta no se reduce a un acto puramente biológico, sino que constituye un acto de la inteligencia sentiente. En palabras de Ellacuría: «La viabilidad de la vida amenazada por el medio sólo la logra el hombre haciendo que esa vida ya no sea puramente biológica. Esto se logra haciéndose cargo de la realidad que nos circunda».<sup>13</sup> Por tanto, «aunque el motor primero del acto técnico, como de cualquier otro acto de la inteligencia, sea biológico – la de sobrevivir –, no por ello se reduce a ser puramente biológico [...] porque el sentir mismo del hombre es intelectivo y este sentir intelectivo tiene una precisa estructura que de ningún modo deja fuera de sí el responder efectivamente, el hacer».<sup>14</sup>

Por tanto, se puede decir que el sentido de la distinción inmanente-transeúnte radica en identificar el carácter perfecto o finalístico que algunas acciones tienen para el ser humano, que apuntan a los fines que este se propone y que hay que evaluar desde un tipo de acción (moral) que también es fin en sí misma. Es decir, la distinción contribuye a la dilucidación de los fines, en relación a la construcción de sentido para la vida humana, pero está lejos de constituir la separación más o menos tajante a la que ha tendido en mayor o menor medida la interpretación filosófica.

Esta escisión ha provocado, a día de hoy y en la cuestión que nos concierne, la doble moral que Sloterdijk achaca a algunos de «pensar en términos pretécnicos y vivir técnicamente».<sup>15</sup> Dice: «El dilema ético de los hombres

<sup>11</sup> J. GARCÍA-LÓPEZ, *El ‘idealismo’ de Santo Tomás de Aquino*, «Scripta Theologica», 6/1 (1974), p. 86.

<sup>12</sup> Además, según García-López, en la medida en que el inteligir es una acción inmanente, que «necesita un término interior, íntimo al cognoscente» (*ibidem*), es esta especie expresa la que constituye el objeto inmediato o directo del entendimiento, lo cual no implica que nuestro conocimiento de la realidad sea indirecto, ni, por tanto, idealismo en sentido estricto, pues, como indica Tomás de Aquino en *De veritate* «la concepción del entendimiento no sólo es aquello que se entiende (*id quod intellectum est*), sino también aquello por lo que se entiende la cosa (*id quo res intelligitur*), y así aquello que se entiende puede decirse tanto la cosa misma como la concepción del entendimiento» (*ibidem*, pp. 87-88).

<sup>13</sup> I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, cit., p. 162.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>15</sup> P. SLOTERDIJK, *La vejación a través de las máquinas*, en Id., *Essai d’intoxication volontaire, suivi de L’heure du crime et le temps de l’oeuvre d’art*, Hachette, París 2001, pp. 235-272, p. 270.

modernos radica en el hecho de que piensan como vegetarianos y viven como carnívoros. Ésta es la razón de que, en nosotros, la ética y la técnica nunca corran en dirección paralela». <sup>16</sup>

Si la historia del pensamiento no ha enfocado bien la pregunta por la técnica, algo semejante ha ocurrido, también, respecto al significado de esta *para el ser humano*: ha pasado por alto que es el mismo ser humano – y, en consecuencia, lo que se ha considerado como más humano o característico de él, las acciones inmanentes – el que es producto de la técnica. Esto es, se produce y resignifica a sí mismo en lo que es, es decir, en una dimensión ontológica, a través de su hacer. A esto es a lo que apunta Sloterdijk con el término de antropotécnicas, que suponen que hay, en efecto, muchas maneras de producirse el hombre a sí mismo, con diferentes efectos, por tanto. Aunque en el empleo de las técnicas nos parezca que lo afectado es en principio ‘lo otro’, es el hombre el que se produce a sí mismo en su actividad transeúnte. Todo hacer del ser humano es autorreferencial.

La actividad técnica implica el uso de herramientas de diverso tipo y grado de complejidad que el ser humano va generando en su proceso evolutivo: los procesos educativos, las nemotécnicas, el papel y boli al hacer cálculos, las calculadoras, los dispositivos de navegación, el café, los complementos alimenticios, las dietas, el ejercicio, los «cinturones de seguridad, las advertencias de salud en las cajetillas de cigarrillos, los chalecos fluorescentes en la carretera», <sup>17</sup> el maquillaje, la depilación o las tecnologías NBIC, entre muchas otras. En este sentido dice Hottois que el ser humano «no existe sino a través de dispositivos [...] con los cuales cuenta y puede, en cierta medida, controlar». <sup>18</sup> Para Clark, el ser humano es un ciborg por naturaleza, es decir, uno de los rasgos más básicos y característicos de su naturaleza consiste en relacionarse e incluso fusionarse con recursos no biológicos:

It is our special character, as human beings, to be forever driven to create, co-opt, annex, and exploit nonbiological props and scaffoldings. We have been designed, by Mother Nature, to exploit Deep neural plasticity in order to become one with our best and most reliable tools. Minds like ours were made for mergers. <sup>19</sup>

Son estos dispositivos que la técnica pone en juego – que hay que comprender dinámicamente y evolutivamente –, <sup>20</sup> y los procesos en los que están implicados,

<sup>16</sup> P. SLOTERDIJK, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, Siruela, Madrid 2004, p. 131.

<sup>17</sup> N. BOSTROM, R. ROACHE, *Ethical Issues in Human Enhancement*, en J. RYBERG, T. PETERSEN, C. WOLF, *New Waves in Applied Ethics*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2007, p. 6.

<sup>18</sup> G. HOTTOIS, *Rostros del trans/posthumanismo a la luz de la pregunta por el humanismo*, «Revista Colombiana de Bioética», 10/2 (2015), p. 183.

<sup>19</sup> A. CLARK, *Natural-Born Cyborgs*, cit., pp. 6-7.

<sup>20</sup> Cfr. H. SCHMINDEGEN, *Thinking technological and biological beings: Gilbert Simondon's philosophy of machines*, «Revista do Departamento de Psicología», 17/2 (2005), pp. 11-18.

los responsables, en último término, de la configuración ontológica del ser humano. En nuestro tiempo de avances tecnológicos acelerados esta realidad se pone de relieve de la manera más clara. Esto es: la incorporación material o física de dispositivos que nuestra actual tecnología posibilita, pone de manifiesto mejor que nunca algo que siempre ha ocurrido: que nuestra identidad no está separada, más allá o en un 'lugar' más interno o profundo que ellos. Frente al prejuicio – dice Clark – por el que a lo largo de la historia del pensamiento hemos considerado a la mente como algo interno, «limitado y restringido [...], que depende solamente de lo que pasa dentro de mi piel biológica, dentro de la antigua fortaleza de la piel y el cráneo»,<sup>21</sup> hay que decir que en realidad «la mente está simplemente cada vez menos en la cabeza»,<sup>22</sup> y se define por su plasticidad para fusionarse con dispositivos para cumplir mejor sus funciones: «Es una estructura cuya virtud radica en parte en su capacidad para adaptar delicadamente sus actividades para colaborar con fuentes no biológicas externas para solucionar mejor los problemas de la supervivencia y la reproducción».<sup>23</sup> Es decir, «lo que es especial acerca de los cerebros humanos, y lo que mejore explica los rasgos distintivos de la inteligencia humana es precisamente su habilidad para entrar en relaciones profundas y complejas con constructos no biológicos, accesorios y ayudas».<sup>24</sup> Esto ha sido así siempre, pero es ahora cuando se vuelve más patente, puesto que «conforme nuestros mundos se vuelven más inteligentes y nos llegan a conocer cada vez mejor, se vuelve cada vez más difícil decir dónde termina el mundo y dónde comienza la persona».<sup>25</sup>

Este carácter relacional que aquí Clark pone de relieve va más allá de la mera respectividad con la que Ellacuría, siguiendo a Zubiri, caracteriza a la realidad. Ellacuría afirma, por ejemplo, que «la condición radical que tienen las cosas de formar un constructo con el hombre es así principio radical de posibilidades, con las cuales el hombre hace su vida biográfica y con las cuales el cuerpo social hace su historia».<sup>26</sup> Pero aquí la respectividad no deriva en fusión o identidad a nivel ontológico, sino que se desvela como posibilidad para la praxis histórica.

Pues bien, debemos ahora analizar el argumento por el que, para justificar que no hay distinción *cualitativa* entre los distintos tipos de mejoras que el ser humano ha logrado a lo largo de su desarrollo, se entiende el uso del lenguaje como una técnica en el mismo sentido en que lo es el manejo de cualquier herramienta. Para abordar esta cuestión es necesario detenerse en la naturaleza del objeto técnico, así como del lenguaje, para determinar si este responde o se ajusta bien a aquella.

<sup>21</sup> A. CLARK, *Natural-Born Cyborgs*, cit., pp. 4-5.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>26</sup> I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, cit., p. 587.

### 3. EL LENGUAJE ‘NATURAL’ VS. LA NECESIDAD DE CUIDADO DEL ARTIFICIO

La pregunta por la técnica ha suscitado debates encarnizados entre los firmes detractores de ella y los que la consideran el aliado imprescindible del ser humano en el desarrollo de su humanidad. El problema aparece cuando ambos bandos se atrincheran en posturas desde las cuales «uno no puede más que protestar, pero no hacer avanzar el pensamiento». <sup>27</sup> Esto no solamente vale, como parece sugerir Sloterdijk, para los reaccionarios, sino que también hay que aplicarlo a los progresistas que hacen oídos sordos a la pregunta por el sentido del dinamismo de la técnica. Si bien el esfuerzo humano no debe dirigirse a llevar a cabo ningún «recorte de la imaginación», que es absolutamente imprescindible en la tarea humana del conocimiento, sí debe regular «con principios éticos humanizadores [...] lo imaginado». <sup>28</sup>

Parece que el empeño de algunos por poner límites a la técnica se basa en la creencia de que puede privar al ser humano de lo humano, y entonces, como indica Simondon, el artefacto, la máquina resultaría ser lo otro, lo extraño o ajeno, frente a lo que se constituiría la cultura «como sistema de defensa», una defensa que, «además, se presenta como la defensa del hombre». <sup>29</sup> No obstante, también podría ocurrir, por el contrario, que no fuera la técnica en sí misma la que contiene elementos deshumanizadores, sino, como afirma Sloterdijk, que estos provengan del hecho de que esta – el poder de construir máquinas – es poseída exclusivamente por unos pocos, que la ponen a disposición de masas ignorantes de usuarios atendiendo solo a sus propios intereses. ¿Hay, entonces, en la técnica, rasgos que son humanizadores y otros que no, como podría parecer desde una postura más elaborada? ¿O, por el contrario, como sugieren otros, no es el mundo del artificio el mundo más humano y «el hombre nunca habría estado ‘en la naturaleza’ sino en un medioambiente técnico en el cual el estado de naturaleza es también una ficción técnica»? <sup>30</sup> Gehlen apuntaba en este sentido al referirse a la imposibilidad de que el hombre viva en una «naturaleza no ‘desenvenenada’», y al considerar la cultura como transformación de aquella como el único lugar «en que puede vivir». <sup>31</sup>

Desde esta última perspectiva, el objeto técnico es *aquello que requiere de cierta intervención para ser protegido del mundo natural*, que lo destruiría y acaba-

<sup>27</sup> P. SLOTERDIJK, *La vejación a través de las máquinas*, cit., p. 271.

<sup>28</sup> J. GARCÍA-GUTIÉRREZ, F. GIL-CANTERO, D. REYERO-GARCÍA, *El sujeto ético en los estudios universitarios de educación: Humanismo, poshumanismo y democracia*, «Bordón», 69/4 (2017), p. 25.

<sup>29</sup> M. A. C. MARTÍNEZ, *La vejación a través de las máquinas. El concepto de artificio en Peter Sloterdijk*, «Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad», 5/14 (2010), p. 131.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>31</sup> A. GEHLEN, *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1980, p. 42.

ría arruinando. En efecto, mientras que la naturaleza se despliega por sí sola, tiene el principio de operaciones en sí; lo artificial necesita ser sostenido en su ser, necesita de una mediación para seguir siendo. Si bien esta puede venir dada de manera inmediata por otro medio artificial, en último término es sostenido por el ser humano como causa eficiente última. Así pues, el objeto técnico ha sido *abstraído*, separado de su medio natural y precisa de unos cuidados específicos para preservarse. El jardín representa bien esta descripción de objeto técnico: diseñado, construido, dispuesto, arreglado y recomuesto permanentemente, necesita de una acción de cuidado para mantenerse. Martínez pone otros ejemplos: «Una flor de invernadero o un órgano a ser trasplantado son objetos técnicos porque han sido abstraídos de un determinado funcionamiento ‘propio’ o ‘natural’ y sólo pueden sobrevivir bajo funciones vinculadas por los cuidados humanos».<sup>32</sup> Por el contrario, la naturaleza nace y brota y se desarrolla por sí misma y, dejada a sí, acaba devorando el artificio humano. Basta con contemplar los antiguos templos jemeres de Angkor como ejemplo de una naturaleza que tapa, envuelve y engulle a la roca tallada por el hombre.

¿Se ajusta el lenguaje a esta descripción del objeto técnico? Se puede decir que, aunque, en efecto, las lenguas *particulares* puedan necesitar de ciertos cuidados, incluso de una expresa intención política, para preservarse a causa de la disminución de sus hablantes o de la macdonalización del mundo, esto no ocurre con el lenguaje. En tanto que capacidad humana, este participa del carácter de lo natural, de lo que tiene el principio de movimiento en sí mismo: no necesita ser protegido, porque participa de la naturaleza viva de sus hablantes.

El lenguaje constituye una estructura dinámica, evolutiva que, más que ser poseída como instrumento por aquellos, contiene a sus hablantes: «Vivimos nuestra experiencia en términos lingüísticos, le damos nombre a lo que creamos único con palabras y conceptos que no nos pertenecen y tratamos de encontrar [...] el remedio a nuestra enajenación en el instrumento que la provoca: la palabra». <sup>33</sup> Es decir, el lenguaje es el medio *social* en que se forma la experiencia, del que no cabe apropiarse o adueñarse, frente al carácter privado de la técnica y la tecnología. Gadamer hizo de esta estructura lingüística del mundo su dimensión ontológica fundamental, de modo que la experiencia humana de él es también lingüística-comprensora.

<sup>32</sup> M. A. C. MARTÍNEZ, *La vejación a través de las máquinas*, cit., p. 129.

<sup>33</sup> H. AGUILAR, *La performatividad o la técnica de la construcción de la subjetividad*, «Revista Borradores», 7 (2007), p. 6: [www.unrc.edu.ar/publicar/borradores/Vol7/pdf/La%20performatividad%200%20la%20tecnica%20de%20la%20construccion%20de%20la%20subjetividad.pdf](http://www.unrc.edu.ar/publicar/borradores/Vol7/pdf/La%20performatividad%200%20la%20tecnica%20de%20la%20construccion%20de%20la%20subjetividad.pdf).

## 4. UNIVOCIDAD Y ANALOGÍA

El carácter orgánico que parece corresponder al lenguaje – y, en consecuencia, dinámico y evolutivo, y sistémico o estructural – implica la realidad de la *variedad*, de la *novedad* y *creatividad* que manifiesta la apertura característica de lo ente en el dominio particular que es el lenguaje. El «carácter creacional de la historia»,<sup>34</sup> sobre el que Ellacuría reflexiona, se expresa en el lenguaje en que esta historia se construye, y no consiste en una mera desvelación o despliegue, pues en este la novedad es más aparente que real, en tanto que lo que ocurre después está ya contenido implícitamente en el principio. El lenguaje participa y contribuye a una autorrealización creativa, no meramente completiva, del sujeto.

La apertura del lenguaje – que corresponde al carácter inconcluso de la realidad – manifiesta, entonces, la *posibilidad de la creación de posibilidades* que es propia del ser humano, y es expresiva, por tanto, de la riqueza de su pensamiento. Pero, a su vez, manifiesta una intrínseca deficiencia: el lenguaje no agota lo real, no lo dice *todo* ni lo dice *del todo*, al igual que ocurre con nuestro conocimiento. Siempre se puede decir más y decirlo de otra manera. Aquí radica, por tanto, la ambivalencia que le afecta: precisamente porque no lo dice ya todo, cabe novedad, y por ello el lenguaje es principio humano de expansión con toda la carga cultural que lleva asociado.<sup>35</sup> Una ambivalencia semejante podría identificarse en relación a los objetos técnicos.

La insuficiencia del lenguaje – que es, como decimos, a la vez, fuente de su constante renovación y de su querer decir mejor – tiene una causa doble: por una parte, tiene su origen en el carácter de la propia realidad que expresa y, por otra, en la propia naturaleza imperfecta del mismo lenguaje. En primer lugar, el carácter de la realidad física es tal que toda ella – incluida la de la subjetividad – es incompleta y porosa: nunca es todo lo que es, y por ello la realidad nunca realiza la plenitud del significado de la palabra.

En segundo lugar, el lenguaje no se ajusta a lo real de manera perfecta: cuando es unívoco y, por tanto, abstracto, expresa mal la realidad, que, en tanto que real, es decir, en el plano ontológico y no lógico, es siempre concreta – «En ningún sitio se puede encontrar la generalidad fuera de alguna forma concreta» –.<sup>36</sup> Y, aunque cuando es análogo o modal la expresa de forma más ajustada, resulta mucho más difícil de manejar para lograr el objetivo de la comunicación, puesto que el lenguaje análogo es en cierta medida indetermi-

<sup>34</sup> I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, cit., p. 582.

<sup>35</sup> Cfr. F. INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo: Ensayos de filosofía política*, EUNSA, Pamplona 2001.

<sup>36</sup> F. INCIARTE, *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, Olms, Hildesheim-Zúrich-New York 2005, pp. 237-238.

nado, meramente aproximativo e inexacto. Por tanto, si no es su relación de *representación* de lo real, es la relación interpersonal *comunicativa* la que resulta en cierta medida malograda, como se percibe en cada uno de estos casos. Esta insuficiencia manifiesta ese desajustamiento constitutivo entre lenguaje y realidad por el que ni la expresión (de lo real), ni la comprensión (interpersonal) están aseguradas ni son, por tanto, en ningún caso, definitivas.

Schön apunta a algo semejante al referirse al dilema que se plantea al tener que decidirse o bien por el *rigor* o bien por la *pertinencia* a la hora de determinar qué se enseña en las escuelas y universidades que preparan a los futuros profesionales de la práctica: si bien el conocimiento técnico es riguroso y sistemático, no sirve para abordar los problemas decisivos que se presentan en la vida profesional real y, por tanto, decidirse solamente por él supone una falta de pertinencia en lo que se enseña. Y si uno se decide por ofrecer el conocimiento que es verdaderamente relevante para los desafíos de la práctica, resulta que este no es sistemático, se sale fuera de los límites de la técnica.

Así pues, como la posmodernidad constata, se ha producido una crisis de confianza en el sistema de conocimiento, lingüísticamente mediado, y los nombres se han vuelto confusos al introducirse en ellos la diferencia. Pero, como cada vez se vuelve más patente, esta pluralidad de significados no puede ser eliminada por el camino de la univocidad que reclama la tecno-ciencia, pues este tipo de lenguaje no alcanza a expresar de manera adecuada la condición ambivalente que afecta a lo real sensible: de una cierta penumbra, que no es ni total claridad ni absoluta ceguera.<sup>37</sup> Una racionalidad exclusivamente técnica derivada de una filosofía positivista entra en crisis cuando se topa con «zonas de la práctica poco definidas y cenagosas»,<sup>38</sup> que son precisamente las que están en juego en la vida real. Por ejemplo, la necesidad de definir cuáles son los problemas constituye «un proceso ontológico [...], una forma de construir el mundo»<sup>39</sup> que se sale de las posibilidades de un pensamiento puramente técnico. Así pues, mientras que la tecnociencia necesita de un lenguaje unívoco para cumplir bien su función instrumental, la función representativa y práctico-práctica del lenguaje solo se cumple cabalmente a través de la analogía.

## 5. LA EXPERIENCIA POSITIVA Y LA EXPERIENCIA SIGNIFICATIVA DEL LENGUAJE

Otra característica fundamental del mundo técnico de hoy es que forma *sistemas*, de manera que se produce «un éxodo definitivo de la máquina aislada,

<sup>37</sup> Cfr. A. LLANO, *La obra filosófica de Antonio Millán Puelles*, «Anuario Filosófico», XXXIX / 3 (2006).

<sup>38</sup> D. A. SCHÖN, *La formación de profesionales reflexivos*, Paidós, Barcelona 1992, p. 17.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 18.

independiente, como la vieja herramienta», tal como señala Martínez<sup>40</sup> siguiendo a Simondon. Es decir, lo característico de la técnica moderna es que está interconectada, es intrínsecamente relacional, y en este sentido se deben pensar conceptos como el de información, que, como ya se dice, está en red, se remite a sí misma con el objetivo de producir cierto efecto, o el de la genética, que es la información relacional trasladada al campo de la vida,<sup>41</sup> que también provoca determinados resultados en el organismo.

Desde aquí se observa que hay que revisar las categorías que valen para pensar un mundo como el nuestro, pues, en efecto, las categorías tradicionales de sustancia y el accidente, tal como se han entendido en muchas ocasiones – a saber, de manera sustancialista o espacialista, en base a una representación imaginativa de ellas – deben repensarse bajo la categoría de *estructura*. Una interpretación así no es ajena al pensamiento aristotélico, en la interpretación de Inciarte.<sup>42</sup> Para Sloterdijk la superación de los dualismos o bivalencias tradicionales es imprescindible para poder pensar la tercera dimensión o el tercer reino que, según él, constituye la técnica.

El lenguaje forma, también, sistema: un sistema de signos interconectados que puede emplearse para producir distintos efectos, para provocar ciertos resultados – que el interlocutor, sea hombre o máquina, haga algo, por ejemplo –. En este sentido el lenguaje entraña una compleja mecánica que exige cierto saber hacer (*techné*) para poder llegar a ese término. Pero esta no agota todo su ser. Esto es así a pesar de que también el lenguaje camina hoy por la dirección del instrumentalismo por el que todo ente – incluido el propio lenguaje – pasa a ser «fondo disponible para ser movilizado, usado y capitalizado».<sup>43</sup> En este sentido se han distinguido dos concepciones del lenguaje: por una parte, una *positiva*, que lo toma como «dato positivo, disponible y capitalizable» y que constituye una «experiencia del lenguaje que hacemos o que más bien nos hace todos los días y en casi todo momento» bajo el imperativo tecno-científico de la modernidad.<sup>44</sup> Desde esta perspectiva se trabaja, por ejemplo, en el

<sup>40</sup> M. A. C. MARTÍNEZ, *La vejación a través de las máquinas*, cit., p. 132.

<sup>41</sup> Cfr. *ibidem*, p. 127.

<sup>42</sup> Cfr. F. INCIARTE, *First Principles, Substance and Action*, cit.

<sup>43</sup> E. MEJÍA, *El lenguaje en Platón y Protágoras. La crítica platónica del convencionalismo*, «Daimon. Revista Internacional de Filosofía», 23 (2001), p. 7.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 8. En este sentido se puede hablar de la imposición performativa que algunos lenguajes operan, que camina en esta dirección instrumentalista. Aguilar explica cómo el lenguaje de la televisión tradicional resignifica performativamente el tiempo imponiendo un tiempo ya jerarquizado y homogéneo para todos los espectadores: «A determinado horario es necesario preocuparse por las noticias que los noticieros recocinan hasta hacerlos intragables, un rato más tarde, ya hay permiso para reírse de los otros al amparo de la enorme boca de Tinelli, y en otro momento simplemente se requiere del televidente que se deje llevar por la trama [...]» (H. AGUILAR, *La performatividad o la técnica de la construcción de la subjetividad*, cit., p. 8). Como el autor indica, el lenguaje multifacético del medio determina

desarrollo de las tecnologías del lenguaje, que pretenden acercar el lenguaje natural a la máquina como nuevo capital.

Por otra parte, Mejía distingue la concepción del lenguaje que denomina *significativa*, que entiende la experiencia lingüística como «una experiencia de desocultación del mundo, de la apertura originaria de este [...] [de] dejar que la cosa enfocada por el lenguaje se nos haga manifiesta».<sup>45</sup> Y esta experiencia, más que asimilarse a la experiencia del *hacer* propia de la técnica que busca un resultado, lo hace a la del conocimiento o del *saber*.

Sokolowski<sup>46</sup> hace una distinción de dos usos del lenguaje, evocativo y registrativo, que pueden asemejarse a estas dos experiencias del lenguaje, significativa y positiva, respectivamente: en el uso *evocativo* el hablante emplea el lenguaje como una *ayuda para la percepción*: *deja aparecer la realidad que se manifiesta* en el contexto presente y *se deja dirigir por ella* en su despliegue. Predomina entonces la manifestación verbal, ligada al tiempo concreto del contexto en que se sitúa el hablante, al que permanece anclado, frente al sustantivo – abstracto – que es intercambiable a través de distintos contextos. En cambio, en el uso registrativo o reportativo se imponen a la situación significados ya institucionalizados, las categorías ya disponibles y establecidas, alejadas de todo uso metafórico o creativo, y predomina el carácter nominal del lenguaje, que muestra que el sujeto es capaz de distanciarse del contexto inmediato y puede referirse – mediante el sustantivo (abstracto) – a lo que puede aparecer en cualquier contexto y es, por tanto, en teoría, intercambiable, como pretende la visión positiva del lenguaje.

La experiencia significativa, y no sólo técnica o positiva del lenguaje, se expresa bien en la comprensión que Sokolowski hace de las palabras y las proposiciones. Más que tomarlas como ‘herramientas’, estas han de considerarse como *signos*.<sup>47</sup> A saber, primero, como *signos-de* que el hablante está haciendo algo (nombrando ciertos aspectos de la realidad que ha distinguido y articulándolos mediante la cópula, al haberlos percibido de determinada manera), que invitan en el oyente, en segundo lugar, *a – signos a – hacer lo mismo*, a reproducir mentalmente la misma actividad sintáctica para seguir su desarrollo. Es decir, la actividad del lenguaje, que implica indudablemente cierto

© «a priori lo que se debe sentir y pensar ante determinadas situaciones, caracterizadas performativamente desde la determinación estatal e institucional de lo que puede o no decirse, de lo que puede o no hacerse en un determinado lugar y a una determinada hora» (*ibidem*, p. 9). Podría parecer que esto no ocurre en la nueva televisión a la carta y en otros medios de comunicación en los que el usuario hace una preselección de lo que ve. Pero cabe indagar de igual manera si el lenguaje lleva a cabo en ellos, por ejemplo, en las redes sociales, una imposición performativa.

<sup>45</sup> E. MEJÍA, *El lenguaje en Platón y Protágoras*, cit., p. 8.

<sup>46</sup> Cfr. R. SOKOLOWSKI, *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, Indiana University Press, Bloomington 1978.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 100.

saber hacer esa construcción lingüística – y, por tanto, la experiencia positiva del lenguaje –, remite – por ello es *signo* – a la realización de la experiencia significativa del lenguaje, es decir, a notar su intencionalidad, a la experiencia del significar que entraña y que fundamenta todo manejo de signos.

La experiencia del significar aparece, según considera Sokolowski, al comprender la *identidad*, esto es, al comprender algo (un sonido) como siendo el *mismo* en esta y en esta instancia, y al desarrollar la conciencia de repetirlo como tal y no meramente como similar. Esto sirve de base para el reconocimiento de identidades de orden superior. Así pues, desarrollar la capacidad para el lenguaje supone haber captado los géneros supremos de identidad y diferencia: «Haber caído en la cuenta de la identidad entre varias cosas, que dos cosas son la misma y no meramente semejantes», lo cual remite a un conocimiento «que puede actualizarse sin necesidad de palabras». <sup>48</sup> De modo paralelo, el lenguaje del otro invita a reconocer las identidades implicadas en sus proposiciones, a caer en la cuenta de su significatividad. Mejía destaca la función crítico-instructiva, discriminativa del nombre: «Cuando denominamos las cosas por nombres..., nos instruimos los unos a los otros; y ello, en el sentido de que hacemos que aparezcan a los otros estas cosas en su esencia». <sup>49</sup> Así pues, «los nombres, en tanto que útiles crítico-instructivos, sirven para des-cubrir la esencia de las cosas». <sup>50</sup> En esto consiste el significar: «Al dar nombre a una cosa la hace aparecer y la fija materialmente (e.d. en la materialidad fónica)». <sup>51</sup> E incluso en el decir falso se aparece una cosa:

El ‘decir falso’ no deja de hacer aparecer la cosa en cuestión, sólo que no lo hace a partir de ella misma, sino de aquello que ella no es. Y lo hace poniendo delante de la cosa en cuestión algo distinto de ella, haciendo al mismo tiempo como si la hiciera aparecer a partir de ella misma. <sup>52</sup>

Por tanto, «la acción de denominar equivale por consecuencia a la de dis-cri-minar... dos cosas confundidas, a fin de distinguir cada una de ellas por separado». <sup>53</sup> En este sentido dice Mejía que «en la apertura del mundo, y por ende de cada ente en su ser, la verdad – *qua* des-ocultación – y el lenguaje se coper-tenecen», <sup>54</sup> pues la verdad es lo que descubre a un ente en su esencia.

Podría objetarse que la técnica también encierra cierta experiencia de intencionalidad. No es opaca ni autorreferencial, sino que remite más allá de sí misma, apunta al mundo natural y al mundo humano, con los que interactúa en una relación que puede ser armoniosa, de modo que todos estos subsiste-

<sup>48</sup> Z. ESPINOSA-ZÁRATE, *Percepción, pensamiento y lenguaje. El realismo radical de Reinhardt Grossmann y el realismo moderado de Fernando Inciarte*, EUNSA, Pamplona 2015, p. 359.

<sup>49</sup> E. MEJÍA, *El lenguaje en Platón y Protágoras*, cit., p. 17.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 10.

mas forman un gran sistema interconectado que demanda un nuevo tipo de «pensamiento ecológico».<sup>55</sup>

Además, el objeto técnico puede intensificar la experiencia de intencionalidad del sujeto, o abrir nuevas esferas de intencionalidad, como ocurre con la realidad aumentada o con la representación tridimensional, que puede ayudar a alcanzar comprensiones que serían difíciles sin ella. Si bien esto es cierto, y la técnica puede ser condición material facilitadora o ampliadora de la experiencia intencional natural, puede decirse que en sí misma no contiene la experiencia de significatividad que el lenguaje implica, eso sí, de manera imperfecta. Decimos que el lenguaje la contiene de manera imperfecta porque el sujeto puede perderse en la materialidad que el signo lingüístico constituye, al comprenderlo no *qua* signo, sino al tomarlo meramente como objeto material, esto es, como un puro conjunto de trazos o ruidos.

Por tanto, si bien es cierto que el lenguaje, al igual que el mundo técnico, puede comprenderse como sistema, aquel incluye en sí mismo una experiencia de intencionalidad que este no contiene por sí, aunque pueda facilitarla o ampliarla. Esto se puede observar también en la distinción, el desaccompasamiento o desajuste que Sokolowski percibe entre la frase y la proposición, que corresponden, respectivamente, a la experiencia positiva y la significativa del lenguaje, como se verá a continuación.

### 5. 1. *La proposición y la frase*

La proposición es, como su propio nombre indica, una *propuesta*. Hacer una proposición consiste en tomar un hecho como *propuesto* por cierto sujeto, desde la conciencia explícita de la *articulación* que este ha realizado de cierto estado de cosas percibido. Llevarla a cabo implica, por tanto, dos cosas:

Por una parte, *tomar algo como algo*, es decir, percibir una cosa como apreciándose al sujeto *de determinado modo* – a saber, permitiéndole cierto uso o afectándolo de cierta manera –. Esto significa, como dice Sokolowski, que el lenguaje aparece al establecer cierta relación pragmática con las cosas, que se “fija” o cristaliza en las palabras al «pasar, por cualquier recurso gramatical que esté disponible, de la acción de “tomar como” a “decir es”»,<sup>56</sup> de modo que pueda pensarse en las cosas aun cuando no se esté implicado efectiva o actualmente con ellas. En esto Sokolowski coincide con Heidegger,<sup>57</sup> para quien el lenguaje como enunciación explícita presupone ya una comprensión interpretante que se da antes, en el ocuparse con la cosa, en el trato con ella.

<sup>55</sup> A. VÁSQUEZ ROCCA, *Sloterdijk, Habermas y Heidegger; Humanismo, posthumanismo y debate en torno al Parque Humano*, «Eikasia. Revista de Filosofía», 26 (2009), p. 20.

<sup>56</sup> R. SOKOLOWSKI, *Presence and Absence*, cit., p. 43.

<sup>57</sup> M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003, p. 181.

Por otra parte, tanto hacer como escuchar una proposición requiere de cierto *distanciamiento*. Es decir, supone que no hay una adherencia inmediata o espontánea a la realidad que aparece ni a los enunciados del otro. En el primer caso, el sujeto se ha distinguido de aquello que le aparece y lo toma como objeto, articulándolo en los distintos aspectos que percibe en ello. Es decir, en el juicio el sujeto se separa de lo real para dirigirse a ello de un nuevo modo que supone una auténtica mediación que se reconoce como tal. Aquello respecto de lo cual el sujeto antes no se diferenciaba, en lo que estaba total e inmediatamente implicado – la realidad –, aparece ahora como distinto, y enfrentado en cierto sentido, como objeto explícito que se quiere articular.

En el segundo caso, el del escuchar una proposición, las palabras del otro se toman como meramente propuestas por él, anulando el asentimiento inmediato.<sup>58</sup>

Desde esta comprensión de la proposición se observa cómo la performatividad es constitutiva de todo lenguaje – «no hay verbos inocentes de performatividad. Toda expresión posee una dimensión performativa» –,<sup>59</sup> y, por tanto, que el lenguaje se asimila a la técnica en el sentido de que busca cierto rendimiento. En este sentido González se ha referido a la universalidad no sólo de la hermenéutica, sino también de la retórica, al observar que «no hay, en realidad, ámbito alguno de la existencia social en el cual no se intente persuadir a otros discursivamente»,<sup>60</sup> lo cual remite a relaciones de poder y, con ellas, a elementos institucionales propios del contexto de los hablantes. Pero esto no implica que toda interacción lingüística sea pura negociación, deseo de imponerse al otro, esto es, que sea «sobre todo una disputa de roles sociales y de poder pragmático, o lo que es lo mismo: una disputa sobre nuestro derecho de influir y de ser influidos por el otro»,<sup>61</sup> de modo que, por muy su-

<sup>58</sup> Este proceso de distanciamiento requiere de un proceso de educación crítica, pues, como dice Sokolowski, hay una propensión a tomar por verdadera la articulación que hace el hablante al seguirla en la escucha: «Implica cierta sofisticación el distinguir entre un hecho y una proposición, el llevar a cabo la articulación sintáctica mientras que se inhibe el asentimiento. Al principio aceptamos todo lo que oímos que se dice» (R. SOKOLOWSKI, *Presence and Absence*, cit., p. 60).

<sup>59</sup> H. AGUILAR, *La performatividad o la técnica de la construcción de la subjetividad*, cit., p. 5.

<sup>60</sup> C. GONZÁLEZ, *Hermenéutica y retórica en Gádamer: El círculo de la comprensión y la persuasión*, «Revista de Estudios Sociales», 44 (2012), pp. 126-136, p. 131. Si todo lenguaje es persuasivo, no cabe un mero nombrar, sino que este se da junto con la gramática (si bien ambas cosas no deben confundirse): el juicio es «la unidad fundamental de sentido *desde el punto de vista de la comunicación y el lenguaje*», en tanto que permite la verdad y falsedad en sentido propio (F. INCIARTE, *Tiempo, sustancia y lenguaje. Ensayos de metafísica*, EUNSA, Pamplona 2004, p. 213; Z. ESPINOSA-ZÁRATE, *Percepción, pensamiento y lenguaje*, cit., p. 213). En efecto, si el lenguaje es acción, está más en el juicio que en el concepto.

<sup>61</sup> H. AGUILAR, *La performatividad o la técnica de la construcción de la subjetividad*, cit., p. 7.

til que fuera, la violencia del lenguaje es siempre auténtica violencia.<sup>62</sup> Estos elementos *condicionan*, en ocasiones de manera importante, las interacciones lingüísticas, pero no de tal modo que socaven por completo la disputa puramente semántica; es decir, no la determinan. De otro modo, la experiencia pragmática del lenguaje se asimilaría totalmente a la de la técnica como relación instrumental e instrumentalizante con las cosas o con los otros, que busca los medios más rentables para obtener un fin propuesto.

Desde esta perspectiva pragmática que supone la proposición, se percibe que esta va más allá de la *frase*:<sup>63</sup> si esta se caracteriza por la mera *corrección grammatical*, la proposición aspira, además, a ser *consistente*, lo cual remite a aquellos elementos externos al sistema del lenguaje, pero sin los que este no se comprende completamente. También la frase puede estar lograda en una oración correcta y, sin embargo, ser la proposición vaga o indistinta o simplemente estar ausente. Esto último ocurre, por ejemplo, como indica Sokolowski, en el aprendizaje de una lengua extranjera. En este proceso, el saber hacer que implica el lenguaje pasa al primer plano de la atención, y el sujeto entrena con sus reglas y significados, pero entonces no hace verdaderos juicios, aunque lo parezcan. Es decir, hace como si los hiciera, demuestra lo que es hacer juicios, pero sin verdadera proposición, sin intencionalidad.

En definitiva, aunque las palabras puedan ser idénticas y no simplemente semejantes en varias preferencias, la *actividad* de decirlas – pues esto es hacer una proposición – es diferente o sólo semejante en cada caso. En este desacompasamiento se percibe también cómo el lenguaje desborda su consideración como puro sistema de signos.

### 5. 2. *La triple condición del lenguaje*

Para comprender la experiencia lingüística humana hay que atender a una triple condición:<sup>64</sup> la naturaleza de la *cosa* que es nombrada o del *estado de cosas* que es representado en el lenguaje; la naturaleza propia del *lenguaje*, del *decir como proceso* y, por tanto, como *acción* (que es sintética, predicativa, procesual); y el *instrumento* apropiado al decir. Veamos cada una de ellas:

En primer lugar, el sujeto que hace la experiencia lingüística del mundo tiene que seleccionar de manera precisa las palabras que va a emplear para lograr la expresión y la representación correctas, así como elegir bien el modo en que las emplea, pues «toda acción, para tener éxito, supone un instrumento apropiado que debe ser usado de manera adecuada».<sup>65</sup> Por tanto, vemos que aquí hay dos aspectos implicados: por una parte, el contenido, el

<sup>62</sup> Cfr. J. ALAYÓN-GÓMEZ, *Retórica, democracia, demagogia y autoritarismo*, «Revista Rhétorikē», 1 (2008), pp. 1-20: [www.rhetorike.ubi.pt/01/pdf/jeronimo-alayon-gomez-retorica-bicefala.pdf](http://www.rhetorike.ubi.pt/01/pdf/jeronimo-alayon-gomez-retorica-bicefala.pdf).

<sup>63</sup> Cfr. R. SOKOLOWSKI, *Presence and Absence*, cit.

<sup>64</sup> Cfr. E. MEJÍA, *El lenguaje en Platón y Protágoras*, cit.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 17.

qué expresado con las palabras escogidas. A este respecto hay que medir la efectividad de aquellos términos para hacer lo que el hablante se propone con ellos, lo cual depende de aspectos que no son puramente semánticos, sino que incluyen elementos pragmáticos, como hemos visto. Por otro lado, hay que atender a *cómo* se usan esas palabras en cada contexto para que resulten instrumentos adecuados al propósito de su preferencia (por ejemplo, si se emplean en un sentido unívoco o análogo, literal o figurado, actual o potencial, etc.).

En segundo lugar, hay que tomar en cuenta cómo es el *decir*, esto es, el lenguaje como *proceso*, el ser-dicho que sigue tales y tales reglas. Esto implica notar que el lenguaje se transforma en un proceso de progresiva abstracción y diferenciación, en tanto que va logrando una creciente articulación interna frente a la vivencia inmediata de lo real como proceso continuo. Esta paulatina articulación se debe al aumento en la conciencia reflexiva, formal de la realidad. Así pues, el lenguaje «rompe esta continuidad del ser y manifestación y, al mismo tiempo, rompe la continuidad simple del discurso en frases con comienzos y finales definidos». <sup>66</sup> Esto es así porque el pensamiento discreto es necesario para la vida cotidiana, que reclama distinciones sobre las que se asienta la acción humana. Así, por ejemplo, para la concesión de una patente en una empresa de alimentos transgénicos se necesita disponer de distinciones claras respecto a qué es natural y qué es artificial, <sup>67</sup> y también «la compasión necesita demarcaciones: ¿a qué criaturas tengo que considerar como mis semejantes?». <sup>68</sup> Es decir, los desafíos de la práctica nos demandan un pensamiento crítico por el que se reconoce que no todo está hecho de un mismo tejido ontológico.

Por otra parte, considerar la naturaleza del lenguaje como proceso supone reparar en su carácter *predicativo*, sintético y, como consecuencia de este, en su inevitable tendencia *reificante*, lo cual permite depositar las esperanzas correctas en él, es decir, permite delimitar qué cabe esperar de él y qué no, esto es, qué expresa bien y qué no. Así pues, las estructuras nominales y predicativas del lenguaje no se prestan bien a significar una pura actividad verbal, por ejemplo, una actualidad pura que no es *de* un sujeto, sino que es puro ser. Como indica Inciarte, el ser que indica actualidad, que aparece en enunciados de identidad del tipo «el alma es el cuerpo (su actualidad)» o «la volición es la voluntad (como su actualización)», <sup>69</sup> o el Dios de la metafísica, requieren, para ser expresados, superar la estructura predicativa del lenguaje.

<sup>66</sup> R. SOKOLOWSKI, *Presence and Absence*, cit., p. 21.

<sup>67</sup> Cfr. G. CHAVARRÍA-ALFARO, *El posthumanismo y los cambios en la identidad humana*, «Reflexiones», 94/1 (2015), pp. 97-107.

<sup>68</sup> Cfr. M. C. NUSSBAUM, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Paidós, Barcelona 2014.

<sup>69</sup> F. INCIARTE, *First Principles, Substance and Action*, cit., pp. 177-178.

En tercer y último lugar, hay que conocer bien la *cosa* que se quiere representar, hay que atenerse a ella para explorar su modo de ser, notar sus momentos y distinciones, y no aplicarle el modo de ser de la conciencia: «La continuidad o discontinuidad del pensamiento no tienen por qué coincidir con la de la realidad». <sup>70</sup> Es fácil proyectar el modo de ser que tienen las cosas para el pensamiento en las cosas mismas, como si ambas fueran estructuras paralelas. El uso evocativo del lenguaje, que deja a la cosa aparecer, que constituye un lenguaje incipiente como ayuda a su percepción, se dirige a este fin, sin limitarse a las categorías desde las que se ha comprendido hasta el momento.

Vistas estas tres dimensiones del lenguaje, se puede decir que este puede entenderse como técnica en los dos primeros sentidos: primero, las palabras pueden entenderse como instrumentos más o menos apropiados para realizar una acción (la de ordenar algo, la de convencer o persuadir, describir, etc.), y, segundo, el lenguaje en tanto que proceso también responde a un saber hacer que sigue tales y tales reglas. Desde estas dos perspectivas cabe entender al lenguaje como «un producto, una obra (*érgon*) hecha por un saber hacer específico poseído por algunos hombres competentes en la materia». <sup>71</sup> Si esto lo vemos claro respecto a lenguajes artificiales, lo mismo dice Platón que ocurre respecto al lenguaje natural. Sin embargo, en este caso los que instauran los nombres son los pocos que poseen conocimiento no sólo de la naturaleza del lenguaje, sino también de la cosa que quiere ser nombrada. Es decir, estos deben «conocer tanto la esencia del nombre en cuanto tal como la naturaleza propia de las cosas que hay que mostrar y distinguir, y ello con el fin de que el nombre sea verdaderamente un bello instrumento apropiado para un bello uso». <sup>72</sup>

Por tanto, se puede decir que aquellas dos primeras dimensiones del lenguaje no se entienden sin referencia a la última por la que aparece en primer plano su carácter significativo o intencional, que remite a la naturaleza de lo real expresado por él. En efecto, el carácter apropiado del instrumento (la palabra) y el modo de ser del lenguaje como proceso sólo se perciben desde una experiencia del lenguaje que no es técnica – de uso y manejo –, sino significativa, cognoscitiva o intencional y, por tanto, aquellas dos dimensiones son dependientes de esta.

Es cierto que pocas veces nos preguntamos por la conveniencia de nuestros nombres a las cosas. Según Platón, esto no es propio del usuario o del hablante común, sino del filósofo, pues es él el que conoce la esencia de la cosa, así como la del lenguaje (del nombre-en-sí) y puede reflexionar acerca de su ajustamiento o desajustamiento.

Al margen de la consideración acerca de quién instaura los nombres, el planteamiento platónico acerca del lenguaje es clarificador para la cuestión

<sup>70</sup> F. INCIARTE, *Tiempo, sustancia y lenguaje*, cit., p. 119.

<sup>71</sup> E. MEJÍA, *El lenguaje en Platón y Protágoras*, cit., p. 18.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

transhumanista – del uso del lenguaje humano por parte de la máquina, por ejemplo –. Platón estima que es fundamental que este incluya una experiencia significativa, pues, «cuando la denominación se efectúa sin consideraciones, es decir, sin conocimiento de la naturaleza propia de la cosa a denominar, fracasa la denominación»,<sup>73</sup> esto es, cuando se entiende como un puro proceso ciego. Es decir, aunque unas relaciones lingüísticas basadas en la pura efectividad, en relaciones comunicativas exitosas (como cuando me comunico perfectamente con mi robot, y este responde a lo que le pido), son apropiadas en muchos aspectos de nuestra vida, no lo son en todos, a saber: en todas esas interacciones en las que lo que se busca en el interlocutor es que su lenguaje esté calado de un conocimiento que viene informado por la cosa. Al margen de este, la comunicación puede ser aparentemente lograda, pero es hueca, ciega o vacía, pues el lenguaje empleado no ha salido de sí mismo, del propio sistema que constituye, es decir, se ha vuelto autocéntrico y autorreferencial.

Por tanto, en la comprensión del lenguaje de Platón, el saber hacer que el lenguaje implica no remite a una pura construcción humana con miras exclusivas a su efectividad, sino que incluye la consideración de su intencionalidad, que supone tanto el conocimiento de la esencia de la cosa nombrada como de la del propio lenguaje, lo cual no constituye una experiencia meramente técnica – medial o instrumental –, sino de sentido o finalidad.

Esto supone que entender al lenguaje exclusivamente como capacidad técnica históricamente evolucionada en aras a un logro más eficaz de los propósitos humanos de adaptación, y a su materialidad – las palabras y frases –, como instrumentos en el sentido más estricto de la palabra, es insuficiente, es decir, que la visión instrumental del lenguaje debe remitirse a una significativa que incluye aquella, trascendiéndola. Esta es fuente de la fertilidad que supone el lenguaje, en tanto que siempre cabe conocer y nombrar las cosas más y mejor de lo que se hace, pues se desvelan nuevas dimensiones de ellas en su despliegue histórico.

Así pues, si, como dice Meacham, «la experiencia intencional del mundo es la experiencia de la resistencia del mundo a ser procesado puramente en términos de información»,<sup>74</sup> lo mismo cabe decir de la experiencia intencional del *lenguaje*: esta muestra la imposibilidad de hacerse cargo de él como pura información, de reducirlo a ella, como pretende su comprensión puramente técnica. Esto corresponde con su dimensión de trascendencia, que recibe de la trascendencia del objeto al que remite. Así pues, a la trascendencia del mundo respecto del sujeto, corresponde la trascendencia del lenguaje – a través de la experiencia intencional que aporta – respecto de su comprensión técnica.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>74</sup> D. MEACHAM, *Introduction: Critiquing Technologies of the Mind*, cit., pp. 13-14.

## 6. FUNCIONALISMO Y TECNIFICACIÓN DEL PENSAMIENTO

No hay que esperar al proyecto transhumanista para que se produzca «el eclipse de la experiencia significativa del lenguaje».<sup>75</sup> Como Mejía recoge, de este da cuenta ya Platón en el *Crátilo*, a través de la tesis puramente convencionalista del lenguaje defendida por Hermógenes, cuando se comprende de manera puramente funcional. Una comprensión empobrecida de este tipo, que lo reduce a información, lleva a hacer una observación como la de Hottois, que se pregunta qué significará pensar cuando no sea necesario el lenguaje, al haber desarrollado otras herramientas que nos conecten de forma más inmediata y más eficiente con los significados que queremos representar. Dice: «¿Cómo evolucionarán los cerebros que se conecten inmediatamente con recuerdos y programas a través de ondas electromagnéticas? Entonces, ¿qué será pensar, sobre todo si el desarrollo de tales cerebros deja de pasar por una configuración lingüística?». <sup>76</sup> Aquí aparece reflejada la ficción de la inmediatez, de un acceso directo a lo real y a los otros, como si el lenguaje no fuera una herramienta suficientemente buena y su mediación pudiera ser superada en favor de una conexión más directa con sus significados.<sup>77</sup> Las tecnologías NBIC se presentan como parte de esta escala de herramientas progresivamente más eficientes que determinan el modo como tiene lugar el pensar y que supondrán una transformación de él, de modo que, como sugiere Hottois, quizá pueda no ser lingüístico.

Sin embargo, si, como hemos visto, el lenguaje, a pesar de ser signo *material*, opera «en el marco de la interpretación y el sentido»,<sup>78</sup> no parece que sea prescindible en una experiencia plena de la subjetividad *humana* (y, por tanto, de un sujeto material o reiforme, como lo denomina Millán-Puelles, esto es, no dotado de un conocimiento inmediato o directo de las esencias de las cosas). En este sentido cabe preguntarse si el lenguaje es realmente artificial en el mismo sentido en que cualquier útil lo es, como el transhumanista pretende. Si lo es en el sentido de que es construido y, por lo tanto, sus signos están en relación convencional con la realidad. Pero la capacidad lingüística no es estrictamente aprendida, es decir, explicable sólo desde la experiencia del sujeto – puesto que esto «no hace justicia al elemento genético en tanto

<sup>75</sup> E. MEJÍA, *El lenguaje en Platón y Protágoras*, cit., p. 8.

<sup>76</sup> G. HOTTOIS, *Rostros del trans/posthumanismo*, cit., p. 184.

<sup>77</sup> En el campo audiovisual, la inmediatez se representa – de forma, por tanto, no inmediata – a través de la ficción del directo, pero este no deja de tener un carácter construido en tanto que la imagen retransmitida es siempre, constitutivamente, representación.

<sup>78</sup> J. GARCÍA-GUTIÉRREZ, F. GIL-CANTERO, D. REYERO-GARCÍA, *El sujeto ético en los estudios universitarios de educación*, cit., p. 26.

que constrictivo de la variabilidad de desarrollo por factores ambientales» –,<sup>79</sup> sino que brota de su configuración racional, cuya base no es rígida, sino plástica, pero en cualquier caso no puede considerarse propiamente como técnica adquirida. Por eso, cuando se habla unívocamente del lenguaje como técnica, equiparándolo a otros medios de mejora cognitiva, se está haciendo un uso muy lato del término ‘herramienta’ o ‘técnica’.

A diferencia de los dispositivos empleados para la intervención biotecnológica, el lenguaje pertenece al terreno de la intimidad creativa de la subjetividad, lo cual explica que la experiencia subjetiva lingüísticamente mediada de un mismo hecho sea diversa para distintos individuos, frente a la identidad de resultado que se pretende con la aplicación técnica. Así pues, una concepción puramente funcionalista del lenguaje pierde la que sea probablemente la dimensión más importante del acto lingüístico: su aportación a la *experiencia* de una subjetividad que se siente ‘crecer’ en ese acto, ser intencionalmente más a través de él, modificando su vivencia.<sup>80</sup> El lenguaje es uno de los actos más íntimos del sujeto, que opera *desde* la singularidad del individuo y *hacia* una ampliación de su identidad, en tanto que es el medio fundamental en el que el yo unifica sus experiencias.

La consideración unívoca del lenguaje y de los dispositivos tecnológicos de mejora como herramientas adaptativas supone una tecnicificación de la existencia del sujeto y de una de sus experiencias fundamentales, la de *conocimiento* con la que el lenguaje está emparentado. Veamos ambas cosas:

En primer lugar, el transhumanista mantiene una concepción ontológica dinámica que comprende la existencia de forma evolutiva en función de la supervivencia y la adaptación. Es decir, enfatiza el sentido práctico-adaptativo de la vida del ser humano, reducido a su condición biológica. Esta concepción refleja una visión del ser humano como un ser exclusivamente deficitario, caracterizado por la carencia y, por tanto, puramente interesado: «Un ingeniero universal»,<sup>81</sup> que elimina del horizonte humano las posibilidades meramente contemplativas o no interventivas, estéticas o de comprensión como ganancia de significados – la experiencia significativa del lenguaje –, expresivas de la abundancia entitativa del individuo. Todos los campos de la actividad humana constituyen dimensiones de su capacidad artística y, en consecuencia, todo él es *homo faber*.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> J. J. GARCÍA-NORRO, *De cómo nuestros cerebros crean la belleza, el bien y la verdad*, «Revista de libros», 186 (2014), p. 14.

<sup>80</sup> «The objection here is that there is no consideration given to the subjective dimensions of cognition, or the experience of thinking» (D. MEACHAM, *Introduction: Critiquing Technologies of the Mind*, cit., p. 12).

<sup>81</sup> G. HOTTOIS, *Humanismo, transhumanismo, posthumanismo*, cit., pp. 168-169.

<sup>82</sup> No obstante, cabe explorar las posibilidades que los dispositivos tecnológicos ofrecen para un uso estético. Fuentes ha reclamado la posibilidad de un uso de este tipo de dispo-

Por tanto, y en segundo lugar, el transhumanista limita su comprensión del entendimiento a su dimensión práctico-técnica, lo cual implica una concepción empobrecida del conocimiento desde una razón exclusivamente instrumental. Pero, aunque debe reconocerse el carácter utilitario – buscador de la operatividad – de gran parte de nuestros usos lingüísticos, y no sólo de una parte marginal o derivada, esta dimensión de efectividad no es incompatible, sino que también incluye, la dimensión de significatividad del lenguaje, que no es puramente medial o instrumental, sino final o actual. Por tanto, aunque puede admitirse cierta analogía entre la capacidad lingüística y las técnicas modernas para la mejora humana en base a ese carácter instrumental de muchos de nuestros usos lingüísticos, se fuerza el uso del término ‘artefacto’ al aplicarlo sin más a la capacidad lingüística humana en la medida en que se toma el carácter de una parte – o, al menos, de una dimensión – por el del todo.

Aunque tomáramos exclusivamente en cuenta los usos instrumentales del lenguaje, resulta cuestionable la premisa que emplea el transhumanista, a saber: su consideración de que aquello que sea el pensar en cada época – y, en consecuencia, cómo, de hecho, conozcamos – depende *totalmente* de las herramientas de las que dispongamos, de modo que *no hay ninguna trascendencia de aquél, del pensamiento, respecto de estas*. Es decir, para el transhumanista el pensar viene determinado *completamente* por la configuración que establecen nuestras herramientas, sean las biotecnologías, la inteligencia artificial o el lenguaje, en la medida en que no cabe concebir un pensamiento más allá de estas.

Sin embargo, aunque somos seres lingüísticos y el lenguaje conforma nuestro pensamiento y, en consecuencia, lo que somos, de alguna manera *nos vivimos más allá de él*: porque hay conocimientos que, aunque muy básicos o mínimos, son prelingüísticos, de modo que, aunque quedarse en ellos impide la plenificación de la naturaleza humana y de las capacidades que se requieren para la felicidad de un ser político, su humanidad no quedaría comprometida. Por tanto, el transhumanista proclama una relación de identidad, de confusión – la reducción del pensamiento a sus herramientas, sean estas el lenguaje o las nuevas tecnologías – donde los críticos del transhumanismo ven solo condicionamiento, pero no determinación y, por tanto, distinción y relaciones de prioridad y precedencia (del pensamiento respecto de esas herramientas).

sitivos como los de realidad aumentada que, en tanto que fundan un nuevo espacio de cultura, pueden servir para reforzar nuevos campos de intersubjetividad, y como base a una socialización no sólo necesaria para el *vivir* del ser humano, sino precisamente para su *ser humano*. Cfr. J. L. FUENTES, *Augmented Reality and Pedagogical Anthropology: Reflections from the Philosophy of Education*, en J. M. ARISO, *Augmented Reality: Reflections on Its Contribution to Knowledge Formation*, de Gruyter, Berlin-New York 2017, pp. 255-272.

Desde la otra cara de la moneda, por tanto, podríamos responder al transhumanista que la analogía entre los dispositivos actuales de mejora y el lenguaje en su consideración técnica podría considerarse como válida, pero en un sentido distinto al que el transhumanista pretendía darle: no como *límite* de la experiencia subjetiva, sino en la medida en que *cabe pensar al individuo más allá de ambos y, en consecuencia, al margen de comportamientos estrictamente técnicos*. El lenguaje podría pensarse como artefacto diseñado para ampliar nuestras capacidades cognitivas y, por tanto, modificador de ellas, al igual que las biotecnologías y otras herramientas, pero el pensamiento no se agota en ninguna de ellas, ni en el lenguaje ni en las configuraciones que establecen los dispositivos tecnológicos, primero, porque no consiste o se reduce a ellas y, segundo, porque caben usos de aquel que no son exclusivamente instrumentales. En otras palabras: el ser objetual del pensamiento y el ser material del lenguaje o de las tecnologías no se identifican, y el tipo de mejoras que caben en cada uno de estos campos tampoco son asimilables.

**ABSTRACT · *Is Language Technology? Analysis of a Transhumanist Argument*** · One of the arguments on which the transhumanist project relies is based on a consideration of the technical nature of humans, particularly, on the idea that what human beings are is a pure result of the techniques they have: «They do not exist but through the devices they have and that they can control to a certain extent» (Hottois, 2015, p. 183). On this basis, it is stated that the legitimacy of the use of human enhancement technologies is the same as that of other devices used in the evolutionary process, so that the division between two qualitatively different enhancement methods –natural or intrinsic, and artificial and extrinsic– is untenable. We analyse the argument, which is based on the assumption, that we will question, that language is a tool just as other devices: «There are good reasons to consider [...] language itself as technology» (Meacham, 2017, p. 2; Clark, 2003). We look into the transhumanist idea of language as a tool that has been shaped in the evolutionary process for adaptation purposes, and of its identification with other tools: just as we consider that language – that has merged with ourselves, resulting in physical and cognitive changes – is not alien to the human condition, the same can be said of our enhancement technologies: all of them share the same technical nature and provide ways of accessing the real that affect our knowledge of it. We conclude that the term 'tool' is used in a very broad sense when applied to language. This is so not just because language cannot be explained based solely on experience – since this fails to explain its genetic factor –, but also because this idea results in a technification of human experience: what thinking would mean at each time – and, consequently, what we would know – would be totally determined by the tools we had, so that there would not be any trascendence of thought over these. We conclude that this results in an impoverished conception of knowledge.

**KEYWORDS** · Transhumanism, Language, Technology, Technique.