

Heidegger: Lo orgánico y lo artificial en la experiencia de mundo

Leticia Basso Monteverde *

El presente escrito aborda la comparación órgano-útil desarrollada por Martin Heidegger en su Curso de Friburgo *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30) para distinguir los rasgos principales que componen la estructura ontológica de ambas entidades -tales como la servicialidad, capacidad e impulso frente a la utilidad, disposición y diseño- de acuerdo a su funcionalidad en la vida humana. De este modo, este escrito intenta comprender las condiciones de posibilidad de la praxis del hombre en relación a lo orgánico y artificial a través de una interpretación que tenga en cuenta los factores semánticos que se articulan en la experiencia de mundo.

111

Palabras clave: órgano, útil, mundo, Heidegger

This paper approaches the organ-equipment comparison developed by Martin Heidegger in its Course of Fribourg, Die Grundbegriffe der Metaphysik (1929/30), to distinguish the main features that make up the ontological structure of both entities -such as serviceability, capacity and impulse versus usefulness, disposition and design- according to its functionality in human life. Thus, this paper seeks to understand the conditions of possibility of human praxis in relation to the organic and artificial. This interpretation takes into account the semantic factors articulated in terms of world's experience.

Key Words: organ, equipment, world and Heidegger

* Becaria doctoral del CONICET. Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Argentina. Correo electrónico: letibasso@hotmail.com.

Introducción

Las lecciones del semestre invernal de 1929 y 1930 impartidas por Heidegger en la Universidad de Friburgo fueron recién editadas en 1983 bajo el título *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Uno de los problemas que a lo largo de la obra conecta los diversos temas tratados es la cuestión del fenómeno de mundo. Heidegger propone un abordaje del problema que se aparta de la evolución histórica de este concepto en el pensamiento filosófico, ya que su planteo refiere específicamente a la noción de mundo definida como aquel espacio semántico que emerge desde la experiencia y a partir de donde se forja la existencia humana.¹ El filósofo interpreta al mundo como la articulación de las vivencias en una configuración simbólica comprensible. Esta concepción continúa la idea de “apertura de mundo” que surge de la filosofía del lenguaje alemana en su vertiente hermenéutica.² Esta forma de entender y reflexionar sobre el mundo le permite a Heidegger ahondar en una serie de factores vinculados a la vida fáctica del *Dasein*, tales como el temple de ánimo, la constitución de la esencia humana, la construcción del entorno y el comportamiento cotidiano.

En lo que comprende a los párrafos 42 al 50 de la obra, Heidegger se introduce en el ámbito práctico para distinguir el mundo (*Welt*) del hombre frente al ambiente o mundo circundante (*Umwelt*) del animal. Por este camino luego emprende, siguiendo la orientación de los estudios biologicistas, una caracterización de la dimensión orgánica frente a la artificial a partir de lo que el filósofo llama una consideración comparativa del órgano y el útil. El siguiente trabajo retoma la comparación heideggeriana para revisar los argumentos del filósofo en la interpretación, a fin de mostrar lo que entendemos como *las condiciones de posibilidad de la praxis* del hombre dadas en las estructuras modales del órgano y el útil de acuerdo a sus parámetros de funcionalidad.

Por otro lado, y en líneas generales, este escrito intenta resaltar la relevancia de estas lecciones como un gran aporte a lo que en el presente es la ontología artificial. Heidegger pone en discusión, en este curso de la década del treinta, algunas tesis de la biología que gracias a la reflexión filosófica iluminan ciertas ideas que no pasaron por el filtro que explicita sus fundamentos o supuestos. Además el autor explora ciertos elementos de la acción técnica y el trato con artefactos que posteriormente la filosofía de la técnica formulará.

En adelante, es necesario detenernos en el *fenómeno de mundo* para distinguir la esfera orgánica de la artificial. Esto nos permitirá comprender los modos de

1. “El hombre no sólo se considera un fragmento del mundo que sucede dentro de él y que conjuntamente lo constituye, sino que el hombre está frente al mundo. Este estar en frente es un tener el mundo como algo en lo que el hombre se mueve, con lo que se confronta, que él domina y de lo que se sirve y a lo que al mismo tiempo está abandonado” (Heidegger, 2007: 226).

2. La tradición alemana del lenguaje que desarrolla esta idea procede de Hamann, Herder y Humboldt. Un estudio que presenta el curso de esta idea a lo largo de la filosofía alemana se encuentra en Lafont (1997 y 1993).

accesibilidad a la vida misma y los mecanismos de acción y adaptación al medio implícitos en ambas esferas.

El fenómeno de mundo en lo orgánico y lo artificial

Si tomamos en cuenta y como punto de partida la concepción del hombre como “configurador de mundo”, tesis que Heidegger acentúa en esta parte de su escrito, observaremos que la distinción fundamental entre el mundo del hombre y el ambiente del animal está en la carga simbólica que acarrearán las acciones y toda la producción del hombre en su acontecer. Por tanto, no podemos obviar la necesidad humana de modificar el lugar donde el hombre habita a fin de organizar tanto el espacio natural como su disposición fisiológica. Una teoría que expresa esta cuestión es la concepción del hombre como animal incompleto. Esta teoría, perteneciente a la visión protésica de la técnica, comprende al hombre como un ser biológicamente deficiente, con carencias que no le permiten desarrollar una vida en condiciones naturales y bajo sus instintos innatos. Recurriendo a uno de los representantes de esta teoría -Arnold Gehlen-, se puede deducir que el hombre no posee un ambiente apropiado, es decir, no está adaptado orgánicamente a su entorno y debe por esto transformarlo por voluntad propia, ya que tiene conciencia de esta deficiencia y es tarea para sí, su propia obra. De tal manera que la producción de un medio en la “esfera cultural” será lo que le permita esta evolución y adaptación.³ Esta visión entiende al hombre como un ser carencial, es decir, un ser que no posee las condiciones básicas para sobrevivir en el mundo de forma natural y que por esto está obligado a producirlas. Ahora bien, Heidegger interpreta de otra forma a lo carencial porque -a diferencia de Gehlen- considera al animal bajo una “pobreza de mundo” (*Weltarmut*) que se enfrenta a la tesis del hombre como “configurador de mundo” (*Weltbildend*). La idea de carencia en Heidegger no apunta entonces a las condiciones naturales o fisiológicas que de antemano se encuentran en el hombre, sino a la falta de facultades de accesibilidad y constitución de mundo que yacen en el animal.⁴

113

Tanto Gehlen como Heidegger se refieren a la antropología de Scheler, que con cierto estilo biológico presenta una “diferencia de grados” en la comparación del acceso al mundo por parte del hombre y el animal. Scheler plantea la noción de “espíritu” no como una diferencia esencial entre el hombre y el animal, sino como una gradual. El espíritu sería la facultad humana que permite al hombre desatender lo biológico, es decir, la posibilidad de desentenderse de los instintos para, consecuentemente, objetivar el medio. Éste es el poder de control que el hombre tiene a través del espíritu. Ahora bien, por un lado Gehlen retoma la influencia de Scheler en el tópico dual cuerpo-espíritu pero elimina esta polarización y comprende

3. Véanse los escritos de Arnold Gehlen (1980 y 1993).

4. Para Heidegger, “el mundo de todo animal singular no sólo está limitado en su alcance, sino también en el modo de la penetrabilidad en aquello que es accesible al animal (...) el mundo del hombre es rico, mayor en su alcance, va más allá en cuanto a penetrabilidad, (...) es cada vez más profundizable” (2007: 244).

a la acción del hombre como un ciclo activo, movimiento complejo que conecta el mundo exterior y la conducta. Gehlen cree que lo espiritual forma parte del fenómeno biológico y Heidegger, al contrario, se refiere a la opinión de Scheler como un error fundamental. En el párrafo 45 indica que Scheler intenta unificar lo material, la vida y el espíritu a través de una gradación que en el hombre nivela el ser físico, la planta y el animal (Heidegger, 2007: 242). Heidegger propone que no debe comprenderse la animalidad desde el espíritu y dice que “el discurso sobre la pobreza de mundo y configuración de mundo no hay que tomarlo de entrada en el sentido de una gradación tasadora” (2007: 245), es decir, que cada mundo -el del hombre y el del animal- deben comprenderse desde su propia esencia, ambos son perfectos a su modo. Heidegger indica que existe una diferencia de acceso al mundo, pero no hay que considerar a “la pobreza” como lo más escaso en un sentido cuantitativo. Tanto el hombre como el animal son en una esfera; el punto es cómo acceden a ella. La accesibilidad al mundo condiciona este mismo espacio, es decir: siguiendo la teoría de la “apertura de mundo”, Heidegger entiende que la esfera de las dos entidades se rige por las condiciones de posibilidad práxica de ambos entes, pues éste es su modo de acceso a ellas. Pasaremos a explicar este punto.

El ambiente del animal es un espacio reducido que se corresponde con las capacidades específicas de este ente. De modo que su adaptación orgánica está determinada por sus habilidades innatas y los estímulos que recibe del medio.⁵ Cuanto más pequeño es este espacio, mejor funciona el círculo de los mecanismos y las dinámicas rutinarias de supervivencia del animal. Por el otro lado, el mundo del hombre es monumental y excede al espacio donde éste actúa. El hombre no está como el animal fijado en el presente y absorto en las actividades automáticas del círculo de su hacer, sino que, por el contrario, es un *ser previsor* que apunta al futuro e imagina un mundo más allá de su experiencia. El hombre trasciende su realidad y planifica su destino acorde a sus deseos y metas. Estas actividades planificadoras corresponden a la producción y a la selección artificial que el hombre promueve en su mundo. Gehlen dice que esta fuerza creadora del hombre es la cultura, su segunda naturaleza, pero para él esto más bien es una carga porque en la amplitud de su entorno el hombre se pierde y en la inmensidad de sus posibilidades se abre lo indeterminado. De aquí la necesidad de la norma para que la agencia humana se dé dentro de ciertos límites que deben imponerse desde la intersubjetividad. Esta idea está en conexión con la mirada de Heidegger que define al hombre en el mundo coexistiendo con otros, ésta es la modalidad existencial del *Mitsein*: “En la medida en que el hombre existe, en tanto que existente está ya transpuesto en otros hombres, aún cuando de hecho no haya ningún otro hombre cerca” (2007: 256). La noción heideggeriana de transposición indica la facultad humana que permite ponerse en el lugar del otro y comprenderlo desde su propia esencia. A través de esta noción Heidegger se pregunta si el hombre puede transponerse en el animal para entender

5. Heidegger dice en el párrafo 47: “El animal no sólo tiene una relación determinada con su círculo de alimento, presa, enemigos y pareja, sino que, a lo largo de la duración de su vida se mantiene en cada caso en un medio determinado de modo que el medio que le pertenece le resulta inadvertido (...) pero que al sacarlo del medio adecuado a otro extraño desencadena enseguida la tendencia a eludirlo y regresar. De este modo algunas cosas le son accesibles al animal.” (2007: 249)

su esfera y la animalidad misma, sin hacer de esto una antropología. Pero Heidegger resuelve en este intento -que debe partir de códigos de comprensión diferentes a los nuestros y, a la vez, teniendo cierta conciencia de nuestra mismidad en la aprehensión del otro- que el hombre, más que transponerse en el animal, es “con” el animal y en todo caso puede observar su esfera pero no comprender su mundo, ya que, justamente, es de lo que el animal carece.

La comparación órgano y útil

Del párrafo 51 al 57 de *Conceptos Fundamentales de la Metafísica*, Heidegger describe, a través de una interpretación fenomenológica que atiende al comportamiento fáctico, los rasgos principales del órgano y el útil. Ambos componentes son considerados a nivel ontológico como constitutivos de la estructura esencial del hombre. Puesto que desde la concepción que hasta el momento se viene desarrollando, a saber, la de “el hombre como configurador de mundo” (*weltbildend*), y a partir del método comparativo que distingue lo biológico de lo artificial, el órgano y el útil se entienden como elementos que en el trato cotidiano articulan simbólicamente el espacio donde el hombre acciona. A medida que avanza el curso, Heidegger se vale de ejemplos conocidos de la biología para indicar las capacidades orgánicas de ciertos animales, a fin de contraponer su funcionamiento con el de los artefactos. El punto clave que el filósofo quiere rescatar es la *complejidad del mundo del útil* porque, a diferencia de la dinámica autónoma del órgano y de su adaptación natural al medio, el útil acciona en un conjunto remisional que comprende un sistema práxico multidimensional en el que confluyen diversas intenciones.

115

Uno de los modos por los que Heidegger se introduce en la comparación *órgano-útil* procede de la caracterización del organismo. El objetivo de Heidegger es distinguir a este último de lo artificial. Para esto, el filósofo reflexiona sobre ciertas ideas de la biología e indica algunos problemas respecto a: 1) la visión mecanicista que entiende al organismo como una herramienta y 2) la visión biológica que entiende a la máquina como un organismo incompleto.

Sobre la primera visión podemos decir que cuando se habla del organismo se suele conectar la explicación con la idea de lo viviente. En este sentido, se dice que *todo lo viviente es orgánico* y, además, que “el órgano es una herramienta ‘complicada’, en tanto que las diversas partes están entramadas entre sí, de modo que aportan un logro global unitario” (Heidegger, 2007: 264). Heidegger retoma esta idea del biólogo moderno Wilhelm Roux para corregir esta analogía mediante una revisión de los supuestos que ésta implica. Por un lado, se encuentra la asociación de lo viviente con lo orgánico: ésta es una forma de comprender a los órganos como elementos funcionales que nos permiten obrar. El órgano es considerado como una parte de lo viviente que posibilita la adaptación de este ser al medio. Esta interpretación pragmática del órgano conduce al otro punto de la visión, la identificación del órgano con el artefacto. Por ejemplo, se suele analizar el movimiento vital de los organismos como procesos mecánicos. En este caso, Heidegger destaca que la equívocidad en esta comparación entre lo biológico y lo

artificial produce una reducción en la descripción de lo orgánico, puesto que se presenta lo vital a partir de categorías extrínsecas a su esencia. La definición de la vitalidad orgánica a partir de lo mecánico provoca la pérdida de ciertos elementos que escapan a la lectura artificial de la vida. Por tanto, tampoco favorece al órgano una interpretación mecanicista. Esta movilidad específica de lo biológico permanece oculta a la mirada del científico que quiere calcular y dominar la esencia del órgano, porque la cercanía de lo natural permanece como un misterio que hasta ahora se comprende a través de lo que ya conocemos, lo producido.

En cuanto a la segunda visión, Heidegger tampoco está de acuerdo con la mirada del biólogo von Uexküll, quien, a diferencia de la primera concepción, “designa a la máquina como un organismo incompleto”. (Heidegger, 2007: 266) Heidegger no describe en profundidad esta concepción biológica de la técnica, sino que simplemente la menciona. Nuestra interpretación, respecto a la frase que atribuye el filósofo a von Uexküll, refiere a la previamente mencionada mirada biológica de lo artefactual, que entiende a la técnica como una extensión corporal. Siguiendo esta explicación, los artefactos son prótesis que compensan el desequilibrio natural de la fisonomía humana. Esta visión caracteriza a los artefactos como componentes dependientes de lo viviente que imitan las necesidades y movimientos del hombre y cuya morfología, por lo tanto, refleja la personificación del agente. Cuando Heidegger presenta esta segunda cuestión representada por von Uexküll, seguida de la idea del artefacto como producto, analiza la noción del plan de construcción. Esta noción es trabajada por el biólogo en cuestión en su escrito *Ideas para una concepción biológica del mundo*. En este escrito, contrario a la opinión de Heidegger, von Uexküll dice que no puede compararse al animal con la máquina, como lo hace la mirada tradicional mecanicista de la teoría vitalista. El biólogo argumenta que el “plan de construcción” de la máquina es el origen de su funcionalidad, pero, en su defecto, “ningún animal es formado por montaje”. (von Uexküll, 1934: 131). Ahora bien, retomando la frase del “artefacto como organismo incompleto”, Heidegger indica explícitamente la reducción propia de esta lectura que no atiende a los rasgos propios del útil y que omite la carga semántica de los artefactos, es decir, la apertura de mundo que en la acción técnica emerge. El filósofo no apoya esta idea del útil, puesto que éste es un componente más de la estructura fundamental del Dasein que no es subsidiario a lo orgánico.⁶

En la esfera artificial hay una serie de factores que se deben tener en cuenta en el mecanismo de acción de un útil. Por ejemplo, en el trato con el útil es central el “para qué” como estructura de remisión que articula la funcionalidad en sí misma. De esta manera, el mundo de los útiles está configurado en un sistema reticular en el que el diseño del útil -como plan de construcción- y la situación confluyen en un horizonte de posibilidades a concretarse. No es lo mismo “*el plan de construcción* de la máquina que cierra un ordenamiento previo de la estructura en la que las partes concretas de la máquina se encuentran en marcha” (Heidegger, 2007: 266), donde

6. Para un análisis detallado de la teoría protésica de la técnica, véase “La concepción protésica de la técnica. Observaciones sobre algunas aporías conceptuales” (Parente, 2007: 201-242)

juega un papel importante la utilizabilidad del artefacto como elemento decisivo para el diseño, que *el plan de acción* del artefacto. Este plan de acción, en el cual el artefacto ya está previamente diseñado, es lo decisivo en su carácter de máquina porque no es la complejidad de la estructura lo que define finalmente la esencia funcional del útil, “sino que el curso autónomo de la estructura ajustada a movimientos determinados” (Heidegger, 2007: 266) puede ser aquello que determine la acción. Esto es, teniendo en cuenta las posibles funciones que puedan surgir y no hayan sido contempladas en el plan de construcción.

Con todo, se requiere de un análisis ontológico de lo artefactual para establecer las características del útil, de forma tal que estos entes no devengan en un mero recurso metafórico para explicar lo orgánico. En este caso, es de suma importancia reconocer la presencia de los útiles como componentes fundamentales de la experiencia humana y desarrollar un estudio que aborde detenidamente la acción técnica. Tanto el órgano como el útil se caracterizan en la facticidad como un “ser-para”. Este “ser-para” define sus esencias, es decir, no es una propiedad que se añade a ellas. A partir de esta similitud pragmática, Heidegger intentará diferenciar el origen de este “ser-para” en las dos entidades. Un análisis detallado de la función del órgano y el útil nos permitirá determinar las pequeñas divergencias que a nivel semántico visualizan las dinámicas internas del órgano y el útil, y las implicancias inherentes a sus estructuras ontológicas.

A continuación sintetizaremos los rasgos principales de las estructuras ontológicas del órgano y el útil en el contexto de su comportamiento fáctico, a fin de diferenciar las condiciones de posibilidad práxica de ambas.

117

1. Como ya mencionamos, órgano y útil comparten la posibilidad del “ser-para”. Este rasgo indica, en cierto modo, su utilidad, pero hay una diferencia decisiva que Heidegger explicitará. En el párrafo 52, Heidegger dice que el “ser-para” es un hacer humano. Una diferencia yace en la independencia del útil frente a la dependencia del órgano -con respecto al organismo al que pertenece-. El órgano es un “ser-para” de un individuo y su utilidad se subordina a la capacidad de éste; por ejemplo, Heidegger dice: tenemos ojos porque en nosotros existe la capacidad de ver. En cambio, el útil no está incorporado incondicionalmente a su agente. Por ello en él reside su poder-ser y su disposición en una situación. Entonces, “la diferencia (...) consiste en el carácter de la utilidad misma, y no en aquello para lo que sirven” (2007: 271). El útil sólo está dispuesto cuando ha alcanzado su utilidad; por el contrario, el órgano siempre está al servicio. En este sentido, *disposición y capacidad* corresponden al útil y al órgano respectivamente: “El utensilio es en cada caso de una disposición determinada, el órgano depende en cada caso una capacidad” (2007: 272).

2. En cuanto a la idea de capacidad y la de disposición, debemos también aclarar hasta qué punto ambos entes son desde su “ser-para”. La capacidad no se reduce al momento en que el órgano está en funcionamiento. Por ello puede decirse que el órgano es servicial en todo momento. Por otro lado, el útil se encuentra a disposición en un momento determinado y como tal “es útil” en el tiempo en que se da este trato. De aquí deduce que la condición de posibilidad de un útil sólo “es” en su uso frente a un sujeto intencional, a diferencia de la capacidad de un órgano que

se mantiene mientras éste exista.

3. Otro rasgo fundamental que diferencia al órgano del útil en su posibilidad de ser es la *autonomía* que tiene el primero a lo largo de su vida. La máquina necesita de su constructor, de instrucciones de funcionamiento y de un agente capacitado que la repare cuando no sea correcto su funcionamiento. La regulación autónoma del organismo en su autoproducción, autoconducción, autorenovación o autoconservación, implica a su vez la libertad de formación de su usuario, pues el vínculo vital que une al órgano con su organismo no implica un lazo cultural o un respaldo inteligible para llevar a cabo las tareas cotidianas.

4. Otra diferencia que se desprende de la vitalidad del órgano frente a la artificialidad del útil refiere a la dependencia del “ser-para” del órgano de su capacidad. El órgano surge de la posibilidad de ser que el organismo le atribuye, es decir, que un órgano “es” por la capacidad que tiene. De este modo, la servicialidad del órgano está reducida a esta capacidad y queda delimitada vitalmente. No hay potenciales posibilidades de ser no descubiertas en los órganos. Este punto es central en la distinción ya que aquello que caracteriza el “para qué” del útil es la diversidad de usos que surgen con su trato. El útil no cierra su utilidad en el diseño, existen funciones nuevas que pueden surgir y apropiaciones técnicas que pueden incluso mejorar la eficacia de un artefacto.

5. Debe tenerse en cuenta, siguiendo el punto anterior, el hecho de la autoconducción del órgano. Según Heidegger, hay que diferenciar el *instinto* del órgano de la *prescripción* del útil. Una normativa del útil está situada en la prescripción que en el diseño se modela, pues la prescripción no surge de la disposición, sino del plan de construcción del útil, es decir, de lo dispuesto. En cambio el órgano se rige por la capacidad: ella misma conduce la praxis orgánica a través de reglas implícitas que fluyen de sí. Toda conducta del animal es un ser impulsivo (*triebhaft*); este impulsarse y ser impulsado hacia su “para qué” sólo es posible en lo capaz si el ser capaz es, en general, impulsivo”. (2007: 280). Por lo tanto, en el caso de lo biológico, el impulso nace de la capacidad y hay una capacidad por la impulsividad del organismo y este impulso debe adiestrarse en la conducta del animal. Para Heidegger, no hay una lógica de lo normativo, como sí es necesario en el caso del útil, pues el órgano se guía por impulsos y a través de ellos ordena los estímulos. Dice Heidegger: “Para la estructura del impulso no hay en lo fundamental ninguna matemática, en lo fundamental ella no es matematizable” (2007: 281).

Hasta aquí, el análisis de las condiciones de posibilidad praxica nos remitió a la comparación del órgano y el útil a través de los elementos inmanentes a su composición, teniendo en cuenta la estructura modal que refiere a la dinámica de cada uno. Ahora es necesario contextualizar los rasgos de estas entidades, el órgano y el útil en el mundo en que acontecen, puesto que sólo se comprenderá su funcionalidad en la facticidad.

La experiencia de mundo, factor determinante de la funcionalidad

A Heidegger le interesa identificar el “para-qué” en la capacidad del órgano y la disposición del útil. En este sentido distingue la experiencia del hombre de la del

animal. Heidegger identifica, como vimos hasta ahora, la vivencia animal con lo orgánico y la humana con lo artificial. De este modo, se sirve de datos observables en la cotidianidad para explicar la comparación ontológica. Por este camino interpretativo separa el “hacer” (*sich benehmen*) del animal del “actuar” (*sich verhalten*) del hombre, con el fin de distinguir la conducta del primero del comportamiento del segundo.

La vida misma en el animal se muestra como un cúmulo de acontecimientos en los que este ente se encuentra absorbido. El animal se conduce en su entorno totalmente perturbado y sumergido en el hacer. Su conducta se desarrolla en una cautivación irreflexiva. Éste es para Heidegger el *perturbamiento*, a saber: “la condición de posibilidad de que el animal, conforme a su esencia, se conduzca en un medio circundante, pero jamás en un mundo” (2007: 291).⁷ Por el contrario, el hombre posee la facultad de la percepción y la representación simbólica. Éstas producen un panorama complejo en el que el hombre es el centro de la vivencia, en la cual se posiciona como un ser consciente de su mismidad que constata cada acontecimiento como propio y de carácter deliberado. Para Heidegger, ni siquiera puede considerarse que el animal aviste un espacio en su hacer, porque no existe en él un mundo en el que se concrete la captación de una *manifestabilidad de lo ente*, ya que el animal no tienen una visión del conjunto.

El animal procede impulsado por sus movimientos y se maneja en su entorno circundante (*Umwelt*) meramente de forma tal que atienda a estos estímulos. Esto es lo que el filósofo llama la “agitación” (*Umtrieb*) que sería el conjunto de los impulsos para el animal, es decir: el círculo donde se desarrollan sus movimientos. Entonces Heidegger se pregunta: ¿a qué refiere la conducta del animal?, ¿dónde y cómo transcurre el rodeo en el círculo? Heidegger responde que la conducta del animal es un “ser capaz de...” que opera sobre un círculo de desinhibiciones, ya que el animal posee impulsos a los que atiende y, de esta manera, elimina tanto a ellos como a los estímulos que producen. En este sentido, todo impulso es condición de un estímulo porque la capacidad del animal es la que tiene por ente al estímulo. Heidegger concluye esta descripción delimitando la organización interna del organismo, esta era su tarea. Así, el organismo “no es ni un complejo de herramientas ni un manojo de impulsos, sino que es el ser capaz de una conducta en la unidad del perturbamiento” (2007: 312). Esta condición de posibilidad del ser capaz es el organismo.

Resumiendo, la organización del organismo comprende: 1) la sustracción; 2) el estar absorbido; 3) el estar cautivado; 4) la apertura a lo otro; 5) la estructura en el círculo; y 6) el perturbamiento como condición de posibilidad de toda conducta. Por lo tanto, Heidegger -retomando el pensamiento de von Uexküll- dice que para concebir la esencia del organismo es fundamental entender que éste depende de su

7. Heidegger pretende utilizar el concepto psiquiátrico de “perturbamiento”, que refiere a un estado entre la conciencia e inconciencia, de modo totalmente nuevo y sin denotar este significado. El filósofo simplemente usa el término para explicar la animalidad como la posibilidad interna de la conducta, un “movimiento hacia” que implica el estado de aborto del animal, aunque justamente involucra lo que sería la imposibilidad de percepción del animal.

vínculo con el medio circundante. La totalidad de la estructura del organismo va en sentido funcional, ya que “el organismo no es algo en sí mismo que luego además se adapta, sino al contrario, el organismo adapta a sí en cada caso un medio circundante determinado (...) Su esencia forma parte de la apertura a... y en la medida (...) se crea un espacio de juego dentro del cual lo que sale al encuentro de tal y cual modo, es capaz de operar en la función de desinhibir”. (Heidegger, 2007: 319).

Consideraciones finales

Como pudo verse, las condiciones de posibilidad práctica del órgano y el útil y sus rasgos particulares delimitan tanto la esfera como la funcionalidad propia de cada uno. De este modo se pudieron analizar, gracias a la hermenéutica fenomenológica de Heidegger, las dos estructuras modales a partir de ciertas categorías -como la servicialidad, capacidad e impulso frente a la utilidad, disposición y diseño- que describieron aspectos fundamentales para comprender el tipo de accesibilidad al mundo en lo orgánico y lo artificial. De aquí se sigue la afirmación en la que este trabajo se apoya, a saber: que toda acción sea técnica o de tipo orgánica depende de estas condiciones inherentes a la estructura modal de ambas entidades que se forjan desde la experiencia. La reformulación que el filósofo propone de algunas tesis biologicistas permitió esclarecer algunos supuestos de estas teorías y reflexionar críticamente acerca de las posturas tradicionales de esta disciplina, puesto que es común pasar por alto el sentido original de lo artefactual en vistas a parafrasear una definición de lo orgánico. Por otro lado, el escrito de Heidegger nos ofrece una temprana exposición de algunos elementos centrales de la actual filosofía de la técnica, tales como el diseño y la normatividad, entre otros. Estos problemas abren también una interpretación hermenéutica de la experiencia técnica que luego pensadores como Idhe y Feenberg desplegarán.

Bibliografía

AGAMBEN, G. (2005): *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-textos.

BASSO MONTEVERDE, L. y BARRIO, C. (2009): "Naturaleza, producción y función técnica. Origen y composición de la Umwelt heideggeriana", *Argumentos de razón técnica, revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, nº 12, pp. 59-77.

CATOGGIO, L. y PARENTE, D. (2008) : "Angustia y aburrimiento. Reflexiones sobre un desplazamiento temático en el primer Heidegger", *Ergo. Revista de Filosofía*, nº 22-23, pp. 7-24.

GEHLEN, A. (1980): *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme.

GEHLEN, A. (1993): *Antropología filosófica: Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Barcelona, Paidós.

HEIDEGGER, M. (1993): *Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile, Universitaria.

HEIDEGGER, M. (1994a): *Serenidad*, Barcelona, Serbal.

HEIDEGGER, M. (1994b): *Conferencias y Artículos*, España, Serbal.

HEIDEGGER, M. (1996): "Lenguaje de tradición y lenguaje técnico", *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, nº 1, pp. 10-20.

HEIDEGGER, M. (1997): *Ser y Tiempo*, Chile, Universitaria.

HEIDEGGER, M. (2000): *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Madrid, Alianza.

HEIDEGGER, M. (2002): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Madrid, Trotta.

HEIDEGGER, M. (2007): *Conceptos Fundamentales de la Metafísica. Mundo-Finitud-Soledad*, Madrid, Alianza.

IHDE, D. (1974): "The experience of technology: human-machine relations", *Cultural Hermeneutics*, Vol. 2, pp. 267-279.

IHDE, D. (2005): "La incorporación de lo material: fenomenología y filosofía de la tecnología", *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad -CTS*, vol. 2, nº 5, pp. 153-166.

MALIANDI, R. (1984): *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires, Biblos.

LAFONT, C. (1993): *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visión

LAFONT, C. (1997): *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza.

LAWLER, D. y VEGA, J. (2005): "La experiencia del mundo técnico", *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad -CTS*, vol. 2, n° 5, pp. 67-80.

PARENTE, D. (2007): *Encrucijadas de la técnica: ensayos sobre tecnología, sociedad y valores*, La Plata, EDULP.

PARENTE, D. (2008): "La concepción heideggeriana del artefacto en Grundbegriffe der Metaphysik", *Signos Filosóficos*, vol. 10, n° 20, pp. 75-94.

VON UEXKÜLL, J. (1934): *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Madrid, Espasa Calpe.