

Reservados todos los derechos.
Queda prohibido reproducir
total o parcialmente esta obra
por cualquier medio, sin permiso
previo de esta Editorial.

"*La technique et le temps*" (Tomo II)
© Bernard Stiegler
© "Éditions Galilée" 1996

cultura Libre

© de la traducción: Beatriz Morales Bastos
© Argitaletxe Hiru, S.L.
Apartado Correos N° 184
20280 Hondarribia (Gipuzkoa)
e-mail: hiru@euskalnet.net
www.hiru-ed.com

Diseño de la colección:

Eva Forest

Maquetación:

Eva Sastre

Impresión: *Gráficas Lizarru, S.L.*
Depósito Legal: NA-2877-2002
ISBN OC: 84-95786-29-X
ISBN (Tomo II): 84-95786-28-1

Obra publicada con la ayuda
del Ministerio francés de Cultura-Centre National du Livre

LA TÉCNICA Y EL TIEMPO

2

La desorientación

Bernard Stiegler

Traducción:

Beatriz Morales Bastos

Introducción

Para saludar la carrera de Hassiba Boulmerka, una mujer argelina

El hombre común de hace dos siglos moría en la misma cama en la que había venido al mundo. Consumía unos alimentos muy poco variados en una escudilla que legaba a sus nietos. Al filo de las estaciones, de los años, de las generaciones, paisajes, objetos y modos de vida permanecían decididamente idénticos. Todo parecía esencialmente estable. Excepcional, el cambio no era más que ilusión.

Es en este mundo donde se han forjado las categorías en las que aún tratamos de pensar otro mundo, aparecido a principios del S. XIX, en el que es patente que la estabilidad se ha convertido en la excepción y el cambio en la regla. La técnica, como tecnología y tecnociencia, es el principal factor de esa *inversión*.

Hoy sabemos que las civilizaciones son históricas, es decir, mortales, y que todo es proceso. Lo sabemos, o creemos saberlo científicamente, y la filosofía lo ha empezado a pensar a partir de la dialéctica y, sobre todo, a partir de Nietzsche.

Pero esos saberes y pensamientos siguen siendo abstractos y, en cierto modo, fallan en lo fundamental, pues la invención de un nuevo

mundo al que hasta hace muy poco llamábamos “progreso” no sólo no parece en la actualidad portadora de futuro sino que, para *la mayoría de la población mundial, occidental u oriental*, no conduce a ninguna parte (cuando no es una pesadilla). Respecto a quienes tratan de dirigirla, cada día experimentan más su impotencia. Ésta es la actual desorientación.

La ambición de *El pecado de Epimeteo* era, sin embargo, mostrar que la desorientación es *originaria*. La historia del hombre es la de la técnica como proceso de exteriorización en el que la evolución técnica está dominada por unas tendencias con las que las sociedades humanas deben negociar constantemente. El “sistema técnico” entra regularmente en evolución y hace caducar a los “otros sistemas” que estructuran la cohesión social. El devenir técnico es originariamente un desgarramiento y la sociogénesis es lo que esta tecnogénesis se reapropia. Pero la tecnogénesis va estructuralmente por delante de la sociogénesis —la técnica es invención y la invención es novedad—, y el ajuste entre evolución técnica y tradición social siempre conoce momentos de resistencia porque, dependiendo de su alcance, el cambio técnico conmueve más o menos los parámetros definidores de toda cultura.

La técnica puede entonces parecer opuesta al “espíritu”, a la “civilización”, a lo “humano”, aun cuando sea el destino mismo del hombre: ligados el uno a la otra por medio de una relación que Simondon denomina transductiva (una relación que constituye sus términos, donde un término no puede existir sin el otro, donde los términos son co-constituyentes), hombre y técnica son indisociables. Pero esta relación es un “equilibrio metaestable” que atraviesa una irreductible tensión. Esta tensión es el tiempo. El avance técnico *abre* la extensión temporal como tal.

Quienes oponen técnica y civilización no *soportan* que, como enseñan las versiones del mito de Prometeo y de Epimeteo procedentes de Hesíodo, de Esquilo y de Prótagoras, el hombre sea un ser proteico, sin cualidad, y que la temporalidad (como *elpis*, espera en la esperanza y el temor) proceda de esa carencia originaria, de esta desorientación originaria.

No lo soportan porque, en efecto, a veces es muy difícil de soportar y porque entonces es necesario tener una coraza lo suficientemente dura. No lo soportan además porque la desorientación ha llegado hoy a su punto culminante: lo que actualmente experimentamos es único, casi insoportable, y hay que tener una coraza *muy* dura —y sin embargo, curiosamente también hay que ser muy *sensible*, hipersensible, y, quizá... *cambiar de coraza*.

Originariamente, la desorientación se ha constituido siempre en cardinalidades que dibujan los confines, que indican el norte y el sur, que apuntan a oriente y occidente. Oriente y occidente se dan en la desorientación, y *no* son simplemente “datos” geográficos. Oriente y occidente designan experiencias singulares de la desorientación. Los puntos cardinales, en tanto que abren el horizonte del sentido y configuran el motivo de todo móvil, sólo toman cuerpo a través de una experiencia del mundo. Observado en una muy larga duración, el establecimiento de una cardinalidad es lo que “ajusta” tecnogénesis y sociogénesis. En ese establecimiento, la desorientación abre una diferencia entre aquí y allí, público y privado, profano y sagrado, ajeno y familiar, etc. El ajuste orienta y la desorientación originaria es acondicionada, si no ocultada. Si ella sigue siendo el motor de todo móvil y si es necesario *orientarse*, es que oriente falla. A partir de esto otro que falla la cardinalidad produce una *figura* (un motivo que es un objetivo) en la que quien *se orienta*, se refleja —oriente es este *espejismo*.

Esta cardinalidad es hoy aquello que no llega a constituirse y que nos impone el sufrimiento de la *desorientación como tal*. Eso se debe en gran parte a la *velocidad* que el desarrollo técnico ha ido adquiriendo desde la revolución industrial y que no deja de aumentar, ahondando dramáticamente el retraso entre sistema técnico y organizaciones sociales como si, al parecer imposible la negociación, tuviera que consumarse la separación.

Los media, el “directo” y el “tiempo real” desempeñan un papel preponderante en esta crisis. En *El pecado de Epimeteo* he señalado que el sistema de información planetario se ha puesto en marcha para afrontar las nuevas necesidades engendradas por el proceso de innovación permanente en que consiste la revolución industrial; sistema de información del que, por medio de los desarrollos del telégrafo, del teléfono, de la fotografía, de la fonografía, del cine, de la radiodifusión, de la televisión y de la informática, cuya fusión se lleva a cabo ante nuestros ojos, resulta que la *memoria mundial* ha sido finalmente sometida ella misma a una *industrialización* que afecta directamente a los procesos psíquicos y colectivos de identificaciones y de diferenciaciones, es decir, de individuación.

La industrialización de la memoria se ha realizado plenamente por medio de las tecnologías analógicas y numéricas. Estas tecnologías, con las muy recientes biotecnologías, son muestra de las *industrias de programas*. Este devenir industrial de la memoria es el término de lo que *De la gramatología* llamaba una *historia del suplemento*.

Jacques Derrida ha analizado “la vida que se hace consciente de sí misma” como caso singular de una economía general del *programa*, cuyas industrias de programas son la época actual. La vida en general es programática, pero la vida que economiza su muerte (“el hombre”) es

un proceso de “liberación de la memoria” que consiste en una exteriorización de los programas de lo vivo en programas artificiales que constituyen una *suplementariedad originaria* de esta forma de vida. *Lo que está exteriorizado se constituye en el curso de su misma exteriorización* y no va precedido por ninguna interioridad: esa es la “lógica del suplemento”. La “diferancia” es el juego del proceso en el curso del cual lo programático, que no cesa de *diferenciarse*, continúa la vida (en tanto que evolución y diferenciación) por *otros medios* que la vida.

En *El pecado de Epimeteo* me he esforzado por mostrar que el suplemento es una huella siempre ya *materializada* (aunque sólo fuera como *materia fónica*, y por muy efímera que pudiera parecer) y no sólo una entidad formal cuyo análisis podría ser absolutizado fuera de su *génesis* material misma. La lógica del suplemento es la lógica diferencial de la materia siempre ya formada: una lógica *anterior* a la oposición de la materia y la forma. [La lógica del suplemento que es siempre ya la *historia* del suplemento es un *tecno-lógica* mediante la cual la materia inorgánica *se organiza* y afecta al organismo vivo del que ella es el suplemento originario. Esta “lógica”, en tanto que sólo es comprensible a través de su historia, es una *dinámica*. El motor de esta dinámica es la *diferancia*.

Si es cierto que, desde la biología molecular, el ser vivo sexuado se define por la memoria somática de la *epifilogenética* y la memoria germinal, incomunicadas entre sí por principio (lo que consagra a Darwin contra Lamarck), el proceso de exteriorización es una ruptura en la historia de la vida del que resulta la aparición de esa *tercera memoria* que he denominado *epifilogenética*. La memoria epifilogenética, esencial para el ser vivo humano, es técnica: inscrita en la muerte. Es una ruptura con la “ley de la vida” en el sentido de que, teniendo en cuenta la contigüidad entre somático y germinal, la experiencia epigenética de un animal

se pierde para la especie cuando éste muere, mientras que en la vida que continúa por otros medios que la vida, la experiencia del ser vivo, *inscrita en el utillaje (en el objeto)*, se hace transmisible y acumulable: así es como se constituye la posibilidad de una *herencia*.

Heidegger es quien ha hecho entrar en la filosofía la cuestión de la herencia en tanto tal —cuestión preparada por Hegel y Nietzsche. Discípulo de Husserl, quien define la filosofía trascendental como análisis de las experiencias vividas en el presente *vivo* de la conciencia, Heidegger disiente de la fenomenología precisamente en este punto: en la analítica existencial del *El ser y el tiempo*, el *pasado* que el *Dasein* no ha vivido, del que *hereda*, es un carácter existencial de su temporalidad originaria (esencial para su existencia). La cuestión ya no es la experiencia vivida, sino *el futuro de la experiencia no-vivida* pasada: un “pasado del *Dasein*” es *ya-ahí* antes que él, pero sólo es *su* pasado en la medida en que este *Dasein* tiene que serlo, en la medida en que *puede intervenir* en ese pasado que *todavía no es el suyo*, pero que puede *llegar a ser* suyo. Este *Dasein* no es nada sin ese pasado; y, sin embargo, este pasado todavía no es *su* pasado puesto que no lo ha vivido; este pasado *ya-ahí* antes que él *no es todavía* su pasado mientras que el *Dasein* no lo haya sido (no lo haya heredado) *como su propio futuro*: como aquello que *se reservaba*, en este pasado, para *este Dasein*; como lo que, *fruto* de la herencia, *quedaba por llegar* del acontecimiento de este pasado, por *llegar a través de ese Dasein* al acontecimiento de su singularidad.

Pero al no hacerse posible el *acceso* a ese *ya-ahí* más que en la medida en que sólo el *hecho* de su *exteriorización* garantiza su *conservación* (lo que constituye el fenómeno técnico desde el origen mismo de la epifilogénesis), mi planteamiento es que *las especificidades de las técnicas como soportes de registro del pasado condicionan* para cada *época* las modalidades según las cuales el *Dasein* *accede* a su pasado.

En los párrafos 73 a 75 de *El ser y el tiempo* Heidegger se pregunta qué estatuto hay que conceder a lo que él denomina la *Weltgeschichtlichkeit* (historicidad-mundana), que no es otro que la definición existencial de los entes intramundanos en tanto que *son testimonio* de un pasado legado por los desaparecidos —desaparecidos que no son simplemente “pasado” puesto que precisamente esas huellas todavía les conceden una especie de presencia, la presencia *resucitada* de épocas pasadas cuyo testimonio material es un *médium*. Ahora bien, tras una duda vacilación, Heidegger priva a estos entes de valor *originario*; no son *constitutivos* de la temporalidad originaria, y el análisis existencial no tiene que dar cuenta de sus especificidades epokhales: apartando esos fenómenos en lo que tienen de irreduciblemente *empírico*, *El ser y el tiempo* permanece en la metafísica como discurso *trascendental*.

Retrocediendo ante la consecuencia más radical de *El ser y el tiempo*, que por primera vez había liberado filosóficamente lo que he denominado el “qué” (el ente intramundano, siempre ya técnico, *inasible* como *vorhandene* y que debe ser pensado, por tanto, como *zuhandene*), Heidegger se mantiene en una profunda continuidad con el análisis husserliano del tiempo, aun cuando *El ser y el tiempo* pretendiera romper con lo que en él sigue privilegiando al presente.

Husserl define como temporal el objeto que se constituye en su duración como flujo y *cuyo flujo coincide con el flujo de la conciencia* del que es objeto. Husserl identifica en ese flujo *una retención primaria* que pertenece al ahora del objeto, que es su “pasado muy reciente”, y el ahora de un objeto temporal se revela así como siendo originariamente extendido, es un “gran ahora”. Husserl distingue radicalmente esta retención primaria de la *retención secundaria* que es el recuerdo o recuerdo secundario. *A fortiori*, excluye lo que él llama la conciencia de imagen, huella del pasado no-vivido por la conciencia, en el sentido de que ésta no per-

tenece, precisamente, a la experiencia vivida, que para Husserl es la única esfera originaria y constitutiva.

La exclusión de la *Weltgeschichtlichkeit* de la esfera originaria repite en *El ser y el tiempo* el gesto husserliano de las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* mediante la cual la conciencia de imagen (que he denominado recuerdo terciario, soporte de la epifilogénesis, testimonio del pasado de los desaparecidos) es pura y simplemente eliminada de la dinámica del *objeto temporal* (*Zeit-objekt*) que analiza entonces Husserl³.

Si Heidegger aparta finalmente el recuerdo terciario de la esfera constitutiva es porque el devenir-suyo del pasado no-vivido es una posibilidad de la que el *Dasein* puede siempre huir: se refugia entonces en la intratemporalidad, que Heidegger asimila en bloque al cálculo, y a la que pertenece la *Weltgeschichtlichkeit*. Ahora bien, la posibilidad del pasado es el futuro del *Dasein* y ese futuro, en su extremidad, es la muerte del *Dasein*. La muerte, como ser-para-el-fin anticipado en toda proyección del *Dasein* hacia el futuro, es lo que permanece radicalmente *indeterminado* y, en tanto tal, la *extremidad* de toda *posibilidad*. Este *Dasein* puede tratar de *determinar* esta indeterminación, que desorienta originariamente al *Dasein* al dejarlo solo y sin referencias preparadas sobre las que le bastaría poder apoyarse. Entonces trata de “calcular” el futuro, quiere “determinar lo indeterminado”. “Decae” así en la “temporalidad inauténtica”. El factor de la determinación es la tecnicidad como fondo intratemporal de toda medida instrumental. Por esa razón Heidegger asimila finalmente tecnicidad e inauténticidad y por ello, más generalmente, separa lo histórico-mundano (el recuerdo terciario) de la analítica existencial.

Sin embargo, en este volumen mostraré como la tecnicidad es también lo que *abre* lo indeterminado, no sólo como carencia originaria de origen, desorientación primordial sobre cuyo fondo puede darse un oriente, sino *porque* oriente sólo se da, en la indeterminación, en la experiencia del acceso protético al ya-ahí.

He denominado el *quién* a lo que anticipa, quiere, puede, piensa y conoce. El suplemento del *quién*, su pró-tesis, es su *qué*. El *quién* no es *nada* sin el *qué* porque están en relación *transductiva* en el proceso de exteriorización que continúa la vida, es decir, la diferenciación, por otros medios que la vida. El *quién no es* el *qué*: sólo hay relación transductiva entre términos *diferentes*. Hay una *dinámica* del *qué*, irreductible a la del *quién* (la lógica del suplemento no es simplemente antropológica), pero que tiene necesidad de la del *quién* como poder de anticipación. Sin embargo, el poder de anticipación del *quién* presupone el ya-ahí del *qué* que le da acceso a su pasado no-vivido. En la relación transductiva del *quién* y del *qué*, cuya dinámica está dirigida por el *avance* del *qué* (en tanto que es *ya* ahí, y en tanto que tiende espontáneamente a diferenciarse *con anticipación* sobre la diferenciación del *quién*, porque siempre está inscrito en un *sistema de qué* sobredeterminado por las tendencias técnicas) son, por lo tanto, dos *la* dinámicas que negocian: una, bio-antropológica; otra tecno-lógica. La dinámica del *quién* mismo *repite* la del *qué*: condicionada por él, es igualmente condicionante para él: hay una *co-individuación* en la *negociación transductiva* de los términos.

En *El pecado de Epimeteo* he mostrado que la realización de la tendencia técnica o de un haz de tendencias, que desemboca en un cambio de sistema técnico, es lo que suspende los programas comportamentales por medio de los cuales forma cuerpo una sociedad, lo que es un forma de *epokhé* objetiva a la que el cuerpo social tiende a resistir de entrada. Hay ajuste cuando se produce una *repetición epokhal*, que es la

realización plenaria de la *epokhé* en el curso de la cual el *quién* se apropia de la efectividad de la suspensión, es decir, de la indeterminación programática. El desarrollo técnico es un desgarramiento de los programas en vigor que, por su repetición, engendra una nueva programática. Esta nueva programática es un proceso de individuación psíquica y colectiva.

La actual desorientación es la experiencia de una incapacidad para realizar la repetición *epokhal*. Está relacionada con la velocidad, con la industrialización de la memoria que resulta de la lucha por la velocidad y con las especificidades de las tecnologías que han sido puestas en marcha en esta lucha. El análisis que aquí propongo es una contribución a la elaboración de lo que aparecerá como la cuestión de una *política de la memoria*.

En *El pecado de Epimeteo* he tratado de establecer *por qué* el análisis de la constitución temporal debe tomar acta de las especificidades protéticas que condicionan el acceso al ya-ahí.

En *La desorientación* trato de mostrar *cómo* tiene efectivamente lugar, en cada época, ese condicionamiento, y por qué la proteticidad actual obstaculiza esa repetición.

Todo suplemento es técnica y *toda técnica suplementaria es un soporte de memoria* “que exterioriza” un programa. Pero *todo suplemento técnico no es, sin embargo, una técnica de memorización*: los suplementos específicamente *nemo-técnicos* no aparecen hasta después del neolítico. Y la “historia del ser” (la época propiamente histórica de la historicidad) empieza *con* la historia de la letra. En el primer capítulo, *La época ortográfica*, señalo que proteticidad literal que es la escritura orto-gráfica constituye un *suelo de creencia* singular –que abre el espacio político dando un acceso al pasado tal como éste se hace propiamente *histórico*. Al leer un escrito, de Platón o

de Heidegger, no examino la *fiabilidad* de ese ya-ahí. No me pregunto: ¿estoy bien seguro de tener aquí algo que ver con el pensamiento de Platón o de Heidegger que, sin embargo, están muertos y enterrados? *Creo*, y lo creo *de entrada*, tener que ver con esos pensamientos, aunque pudiera existir la posibilidad efectiva de que haya habido erratas o interpolaciones. Es competencia de la filología establecer la fiabilidad de las fuentes; una vez establecidas éstas, no dudo de que yo tenga acceso, *como si estuvieran ahí*, a los pensamientos orto-gráficos de Platón o de Heidegger, *que se han constituido en la posibilidad misma de esta re-constitución posterior*.

Toda creencia colectiva se constituye desde este estado de la suplementariedad que condiciona la memoria colectiva. Durante siglos *la racionalidad y el monoteísmo*, bajo todas las formas de religión del Libro, han constituido un *suelo de creencia*. Ese suelo es lo que la nueva suplementariedad destruye en la medida en que no es a-propiada, y la cuestión es saber en qué medida es a-propiable. Si la memoria *puede* industrializarse, es porque es tecno-lógicamente sintetizada, y si esta síntesis es originaria, es porque lo que define el *quién* es su *finitud retencional*: al ser su memoria limitada, al fallar esencialmente, al ser radicalmente olvidadiza (lo que significa de entrada la figura de Epimeteo) debe ser reemplazada por soportes que no son sólo los medios de conservarla, sino las condiciones mismas de su *e-laboración*. Con la escritura orto-gráfica se lleva a cabo un proceso de *separación del contexto* que intensifica todavía la industrialización de la memoria (la desorientación es esta descon-textualización, esta *desaparición del lugar*), pero que se había establecido desde el principio de la epifilogénesis (y que, por lo tanto, paradójicamente es también lo que *da lugar*). El segundo capítulo, *Génesis de la desorientación*, describe ese proceso, analiza las condiciones en las que se constituyen la programatología de las calendariedades y de la cardinali-

dad, los ritmos y las memorias, las técnicas suspensivas, los estilos y las diferenciaciones idiomáticas, y pone en evidencia que toda territorialización (toda conquista del espacio) es, de entrada, desterritorialización; todo establecimiento de comunidad, descomunización; toda orientación, época de la desorientación.

La memoria siempre es objeto de una política, es decir, de una criteriología por medio de la cual selecciona los acontecimientos como teniendo que ser retenidos. *La industrialización de la memoria*, que es el tema y el título del tercer capítulo, es *la síntesis industrial de la finitud retencional*, sometida, como *pre-juicio*, a la criteriología específica del *crédito calculable* como operador económico del desarrollo, al que se oponen el *descrédito* teológico-político y las compulsiones integristas (tanto laicas como religiosas) que engendra la industrialización del ya-ahí. Las industrias de programas, operadoras de la industrialización de la memoria, explotan las posibilidades de síntesis de la memoria abiertas por las tecnologías analógicas, numéricas y biológicas. Este conjunto modifica radicalmente la *estructura del acontecimiento* bajo todas sus formas, por medio de la comunicación en directo, del tratamiento de los datos en tiempo real, de la manipulación genética que transgrede la discontinuidad entre lo somático y lo germinal. La mediación técnica contemporánea destruye los procesos de establecimiento de comunidad que habían constituido la escritura orto-gráfica. Así se plantea la cuestión de la política de la memoria. Hoy más que nunca *la cuestión política es la memoria* en la medida en que la industrialización es lo que pone al día la cuestión de la *selección*, de los pre-juicios, de los criterios de juicio y de las decisiones que hay que tomar en el posible *más-allá* de lo real mismo, al no ser ya la tecnociencia lo que describe *de forma constatada* el ser de lo real, sino lo que explora e inscribe ahí *competitivamente* nuevas posibilidades. Este capítulo muestra finalmente que, paradójicamente, las ciencias

cognitivas que han situado la prótesis informática en el corazón de su heurística no conceptualizan en nada la finitud retencional y, al mismo tiempo, no comprenden el sentido de la intencionalidad husserliana a la que se refieren, sentido que sólo se revela plenamente en el análisis del objeto temporal.

Finalmente, estos tres primeros capítulos constituyen un esbozo de *la historia del recuerdo terciario*. Y en el tercer capítulo, *Objeto temporal y finitud retencional*, se vuelve a abrir la cuestión del papel del recuerdo terciario en la temporalización, debido a dos razones:

– Por un lado, como ya lo he recordado antes, Heidegger no consigue pensar la constitutividad del *qué*, aunque rompe con el privilegio husserliano de la experiencia vivida y del presente vivo, rechaza la consecuencia de esta ruptura, que expondré aquí con detalle: la imposibilidad de aislar los recuerdos primario, secundario y terciario –y el análisis heideggeriano de la *técnica moderna* no puede dar cuenta de la *técnica contemporánea* porque no ha analizado nunca la finitud retencional.

– Por otro, la cuestión de *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* es la temporalidad de la *síntesis* en la conciencia trascendental, y en la medida en que *esta* época es ella misma la de la *generalización de los objetos temporales industriales* (ya que los flujos de conciencia de la colectividad mundial se efectúan cada vez más en *coincidencia* con los flujos de esos *objetos temporales* que son *los productos de las industrias de programas en todas sus formas*), la industrialización de la memoria debe ser pensada a la vez desde la cuestión *filosófica* de la *síntesis* y en ruptura con lo que, en ella, *no puede pensar la síntesis* que es ya la *prótesis* como recuerdo terciario.

En *El pecado de Epimeteo* he propuesto interpretar el *Schuldigsein*, que es el objeto del principio de la segunda sección de *El ser y el tiempo*, como ser-en-carencia mejor que como ser-culpable. Y sin embargo, el primer volumen de *La técnica y el tiempo* habla efectivamente del pecado de Epimeteo*. Pero, de hecho, este pecado es el de Epimeteo y no el de los mortales que sólo a causa de ese pecado son mortales. No hay un pecado de los mortales sino una carencia originaria del origen, que abre, como carencia de comunidad, la comunidad de una carencia. El poner al margen de la *Weltgeschichtlichkeit* está en estrecha correlación con lo que queda de la teología de la culpabilidad en Heidegger, y es también por esto por lo que falla su lectura del profundo pensador de la potencia, es decir, de la técnica, que es Nietzsche. Este escribe a propósito de la experiencia griega del crimen:

“¿Cómo es posible siquiera [esta perturbación]? ¿de dónde puede haber venido a cabezas como las de nosotros, hombres de procedencia aristocrática, de la fortuna, de buena constitución, de la mejor sociedad, de la nobleza, de la virtud?” —así se preguntó durante siglos el noble griego a la vista del horror y de crimen, incomprensibles para él, con los que se había manchado uno de sus iguales. “Un dios, sin duda, tiene que haberlo trastornado”, decía finalmente, moviendo la cabeza...Esta salida es típica de los griegos... Y así los dioses servían para justificar hasta cierto punto al hombre, incluso en el mal; servían como causas del mal —entonces los dioses no asumían la pena, sino, como es más noble, la culpa...”⁴

Lo que el monoteísmo denomina pecado o pecado original no es, en el mito de Epimeteo, un hecho de los mortales sino, como olvido, del titán Epimeteo, hermano de Prometeo que lo repite. Es lo que nuestra época todavía no sabe pensar⁵.

¿Significa eso, como se me ha dicho, que *El pecado de Epimeteo* podía hacer pensar que hay que sustituir la infinitud de Dios por la velocidad y que, a partir de entonces, la técnica se convertiría en la infinitud retencional (es decir, la memoria de Dios, en efecto) frente a la finitud de los que fracasan?

Al principio de esta introducción he recordado el papel primordial de la velocidad en la experiencia actual de la desorientación. Además y sobre todo en *El pecado de Epimeteo* he planteado que el aumento de la velocidad está en el corazón del proceso de exteriorización como conquista de la movilidad, que caracterizaría también la diferenciación vital en general, constituyendo así la velocidad el “pasado absoluto” de todo presente, es decir, ese pasado que nunca ha estado presente en la temporalidad de la “vida consciente de ella misma”. Pero no hay que comprender en un sentido *sustancialista* lo que denomino aquí velocidad. La velocidad es la experiencia que tenemos de una *diferencia de fuerzas*: la velocidad en sí no es nada. “Velocidad” expresa la prueba y el acto de un potencial constituido por la negociación de tendencias. En la desorientación originaria, esta diferencia de fuerzas como potencial es la diferencia de los ritmos entre ser vivo humano y ser inorgánico organizado (técnico), y el desfase engendrado por el *avance estructural* de la técnica, en su diferenciación, respecto al ser vivo que ella constituye y diferencia a la vez. Por otra parte, la velocidad expresa más generalmente en Leroi-Gourhan la movilidad como diferencia de potencial entre especies rivales. Entonces hay que pensar la *relación* (transductiva) entre especies rivales, y no se puede menos que constatar que esta relación desemboca necesariamente en un aumento general de la movilidad, en el que las estrategias locales muy bien pueden consistir en disminuciones de velocidad, incluso en casi-inmovilidades. Pero la disminución de

la velocidad sigue siendo una imagen de la velocidad como la inmovilidad es una imagen del movimiento.

Un vez afirmado esto, el suplemento técnico, sea cual sea su avance, está él mismo acabado. En tanto que suplemento, ahonda una desviación que puede ser experimentada como in-finita, pero lo que es no infinito, sino propiamente indefinido (principio de indeterminación) y respecto a la finitud retencional, casi-infinito, es la cantidad de la relación transductiva entre el *quién* y el *qué* tal como ésta se distribuye en lugares que constituyen singularidades irreductibles: acontecimientos. La velocidad es la efectividad de la negociación entre lo muerto y lo vivo —entre la retención primaria y el recuerdo terciario. Pensar, por tanto, la época a partir de la velocidad es pensar, antes que la descomposición en espacio y tiempo, antes que la oposición de la forma y la materia, la modificación de la acontecimientización en general que se opera ante nuestros in-crédulos ojos para poder examinar así las condiciones de una repetición epokhal.

NOTAS

1. Y la materia inorgánica organizada es lo que define el objeto técnico.
2. Gérard Granel, *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.
3. Este mantenimiento de *El ser y el tiempo* en la metafísica no es más que la consecuencia del olvido, en la tanatología existencial, del Titán de la posterioridad, Epimeteo, fautor de la carencia originaria del origen y dios de ese olvido (olvidó otorgar las cualidades a los mortales) que repara su hermano, Prometeo, robando a Hefestos y a Atenea el poder técnico, que suple con la prótesis la *finitud retencional* de los mortales: su carencia de memoria (es decir, también de esencia), herencia del pecado de Epimeteo.

- * N de la T.: En francés estos dos términos son muy parecidos: *en faute* (culpable) y *faute* (pecado).
4. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, 23, Mercure de France, 1964, p. 135. [Seguimos la traducción al castellano de *La genealogía de la moral*, Tratado 2º, 23, Madrid, Alianza Editorial, 1975, p. 108.]
 5. Ya estaban escritas estas líneas cuando leí *Avances* (editorial Minit) y *Foi et savoir* (editorial Seuil) de Jacques Derrida. Como este segundo volumen estaba prácticamente en prensa, no era ya el momento de decir e incluir la impresión que estos textos me producen. Sin embargo, quiero precisar que las aclaraciones que trato de aportar aquí sobre las cuestiones del pecado y la velocidad, a continuación de *El pecado de Epimeteo*, fueron sugeridas por lo que Jacques Derrida me dijo el día en que defendí mi tesis, y por las conversaciones con Richard Beardsworth, Howard Caygill y George Collins. Por otra parte, la cuestión monoteísta de la religión y de la creencia traspasa la actual desorientación: este mismo motivo lo he esbozado sobre la trama mediológica en “La croyance du Régis Debray”, en *Le Debat* n° 85, Gallimard.

Capítulo primero
La época ortográfica

“Entiendo por uso público de nuestra propia razón el que se hace como *sabio* ante el conjunto del público *que lee*”.

Kant.

1. Ortografía, ortotesis y fotografía

En el último capítulo de *El pecado de Epimeteo* preguntábamos: “Si el ya-ahí es lo que constituye la temporalidad en tanto que da acceso al pasado que no he vivido, en tanto que me abre a mi historicidad, entonces, ¿no debe ser constitutivo en su facticidad positiva, positivamente constitutiva e históricamente constitutivo en el sentido en el que su puesta en forma material constituye la historicidad misma anterior y posterior a la historia?”. Aunque aportaba los principales elementos de una respuesta afirmativa, Heidegger excluyó semejante hipótesis.

Ahora bien, dar cuenta de la historicidad del *Dasein* es, en primer lugar, dar cuenta de la posibilidad misma de dar cuenta, es analizar *en qué condiciones* el *Dasein* es capaz de *tematizar* su propia historicidad, y

ello sólo es posible cuando ese *Dasein histórico* conquista su *historicidad* y con ello entra en la *historia del ser* (como olvido del ser): demostraremos aquí por qué esta historia es indisolublemente la de la *letra* y la de la *ciudadanía*. La escritura en su especificidad alfabética, en tanto que *registro exacto*, orto-gráfico, que libera una *nueva posibilidad de acceso al pasado*, configura la temporalidad *propriadamente histórica*.

El ya-ahí es positiva e históricamente constitutivo en su faticidad y la inauguralidad de la Historia en la historicidad se lleva a cabo con la emergencia tecno-lógica de una orto-grafía del ya-ahí. Profundizar esta hipótesis es elaborar una *historia* del suplemento cuyos conceptos fundamentales están por despejar a partir del estado de la cuestión legado por *De la gramatología*.

Hay que abandonar aquí la comprensión primordialmente fonológica de la escritura alfabética para privilegiar su carácter orto-gráfico. ¿Qué quieren decir ortos, ortotés? ¿Qué relación irreductible se urde entre rectitud de la línea geo-métrica y exactitud de las minutas y registros del derecho profano y político? Marcel Detienne insiste más bien en esta emergencia de la exactitud¹, tan importante en Husserl, que en la fonología de la nueva grafía donde se constituye la publicidad greco-política.

La filosofía ha comprendido siempre la ortografía *a partir* de la fonología porque ésta arraiga la *rectitud* (rigor de la *aletheia*, derechura de toda regla “para la dirección del espíritu”) en la *foné* presente para sí: en el *quién*. Nosotros planteamos que este presentarse ante sí sólo es posible desde el efecto de una exactitud tecno-lógica del *qué*. Tecno-logía que también opera en el pulimento de las formas de las que emergen la invención proto-geométrica² y la posibilidad de las idealidades.

El fenómeno esencial de la escritura ortográfica denominada fonológica es la *exactitud* del registro de la voz antes que la exactitud del

registro *de la voz*: la cuestión es el registro antes que la voz. La fotografía, asimismo, es un registro exacto. Y por esa razón hemos tomado un partido que puede parecer paradójico: volver a la cuestión de la escritura partiendo de la fenomenología de la foto que Barthes propuso en *La cámara lúcida*. En efecto, la foto nos mantendrá al margen de las tentaciones “fonocéntricas”. Y nos permitirá descubrir también que, al lado de la escritura ortográfica, existen otros tipos de registros exactos; a este conjunto lo denominaremos los soportes *ortotéticos* de la memoria.

2. La certidumbre foto-gráfica como conjunción de pasado y de realidad

“El ensayo de Benjamín y el último libro de Barthes bien podrían ser los dos textos principales sobre la cuestión llamada del Referente en la modernidad técnica.”³

El objetivo de la fenomenología a la que Barthes se consagra en *La cámara lúcida* es

“encontrar la evidencia de la Fotografía, eso que es visto por cualquiera que mire una foto y que la distingue ante sus ojos de cualquier imagen.”⁴

y la temática del Referente que Barthes desarrolla pone de relieve una relación foto-gráfica en la que se conjugan “en un mismo sistema la muerte y el referente”⁵. Puedo *realmente* ver a quien está muerto, es decir, pasado para siempre. *El pasado es presente* en la foto. El muerto

está en el vivo. La fotografía “implica [la] “vuelta del muerto” en la estructura misma de su imagen y del fenómeno de su imagen”. La *intencionalidad* de la fotografía es la Referencia como *certidumbre* de que lo fotografiado *ha existido*.

“Llamo “referente fotográfico”, no a la cosa *facultativamente* real a que remite una imagen o un signo, sino a la cosa *necesariamente* real que ha sido colocada ante el objetivo, sin la cual no habría fotografía. La pintura, por su parte, puede fingir la realidad sin haberla visto.”

Y al contrario del discurso, que siempre implica la posibilidad de su *ficción*, que también es la posibilidad de toda *generalización*, “nunca puedo negar en la fotografía que la cosa haya estado ahí. Hay una doble posición conjunta: de la realidad y del pasado”. Esta *conjunción* es el principio mismo de la *certidumbre fotográfica*. La intencionalidad fotográfica se constituye en este *objetivo* de la esencia de la fotografía: el noema de la fotografía es “esto-ha-sido”.

Conjunción de pasado y de realidad, el referente de la fotografía *sólo aparece en su predicación*, efecto en el que puede dejarse en reserva “un pequeño destello de azar, de aquí y de ahora”. Predicación que es el *milagro* de la *repetición* idéntica de lo que sólo ha tenido lugar *una vez*; *Foto-grafiado*, este instante singular desaparecido para siempre al mismo tiempo es lo que *permanecerá* siempre y *volverá* sin cesar. Repetición de lo contingente tan paradójico, improbable e imposible *a priori* como la vuelta de un muerto. Un instante, *semejante* instante, *no debería poder volver*.

Como *repetición*, este “semejante” significa un *objetividad*: la del objetivo foto-gráfico. En la objetividad fotográfica el referente “se adhiere”

a su registro. El resultado de ello es que la estilización es excluida de la foto a igual título que la generalización. Esta relación *mecánica* de adherencia (de *exactitud*) identifica ese instante de lo Real *como* tal.

3. La conjunción como esto-ha-sido foto-gráfico

La cámara de fotos moviliza diversas técnicas en dos dispositivos complementarios: el sistema óptico y de mecánica relojera del objetivo y de la obturación, y el soporte químico en el que se revela el objeto del objetivo. El *spectrum*, revelación de la reacción sobre la película fotosensible revelada, es la interfaz de esos dos sistemas técnicos y de dos miradas: la del *operator* y la del *spectator*.

El *spectrum* sólo se revela *con efecto retardado, después*: la relación entre el instante de la toma del objeto y la afección del *spectator* por medio del instante objetivamente captado sobre el *spectrum* se realiza como un *diferimiento* de ese instante que es su inconcebible repetición, “revelación química del objeto (del que recibo, *con efecto retardado*, los rayos)”. El esto-ha-sido fotográfico *se constituye en ese efecto retardado y*

“sólo fue posible el día en que una circunstancia científica (el descubrimiento de la sensibilidad a la luz de los nitratos de plata) permitió captar e imprimir directamente los rayos luminosos emitidos por un objeto iluminado de modo diverso.”

“Directamente”, es decir, sin demoras, a la velocidad de la luz ponderada por el tiempo de la reacción química —relación que da el tiempo de exposición, o velocidad de obturación, cuya precisión debe ser cronométrica.

“La foto es literalmente una emanación del referente. De un cuerpo real, que se encontraba allí, han salido unas radiaciones que vienen a impresionarme a mí, que me encuentro aquí; importa poco el tiempo que dura la transmisión; la foto del ser desaparecido viene a impresionarme al igual que los rayos diferidos de una estrella. Un especie de cordón umbilical une el cuerpo de la cosa fotográfica a mi mirada: la luz, aunque impalpable, es aquí un medio carnal, una piel que comparto con aquel o aquella que han sido fotografiados.”⁹

“La cosa de otro tiempo tocó realmente con sus radiaciones inmediatas (sus luminancias), la superficie que, a su vez, acaba de tocar mi mirada.”¹⁰

El ver fotográfico es un volver a ver. Ahí el retraso es originario. El pasado vuelve completamente como ese presente que ha sido, sin pérdida y, sin embargo, sólo como un resto: espíritu, fantasma. Pasado presente para mí, aun cuando pueda no tratarse de *mi* pasado: *puede tratarse* de un pasado *que no he vivido*. Astral, surgido de la noche de un pasado infinitamente alejado, la luz foto-grafiada relaciona mi presente con un pasado que no he conocido y, sin embargo, familiar como una *maternidad* temporal. La luz es un medio carnal en la noche de los tiempos donde se ha concebido el instante que viene a renacer en mi presente, lo que hace posible una *identificación temporal del instante del objeto en su pose con el instante de la toma* en que consiste esta pose –ajuste entre los tiempos de obturación y los tiempos de reacción química de las sales de plata que permiten, aunque como retraso, la reversión del *instante pasado* en el *presente* de la mirada; su reversión, es decir, su *paso*:

“Lo que funda la naturaleza de la Fotografía es la pose. Importa poco la duración física de dicha pose; incluso si el tiempo ha sido de una millonésima de segundo [...], ha habido siempre pose, pues la pose no

es aquí una actitud del blanco ni tampoco una técnica del *Operator*, sino el término de una “intención” de lectura: al mirar una foto *incluyo fatalmente en mi mirada el pensamiento de aquel instante, por breve que fuese, en el que una cosa real se encontró inmóvil ante el ojo*. Imputo la inmovilidad de la foto presente a la toma pasada y esta detención es lo que constituye la pose.”¹¹

El instante de la toma *coincide* con el instante de *lo que* es captado. En esta *co-incidencia* de las dos instancias se funda la posibilidad de la *con-junción* de pasado y de realidad, donde el presente del *spectator* a su vez coincide con la aparición del *spectrum*. Ahora bien, esta conjunción es un arrancar lo real de un pasado ineluctablemente perdido, desgarramiento que también es una emanación recibida “como los rayos diferidos de una estrella”: en el ver foto-gráfico, el pasado *se presenta* (eso es lo que quiere decir “real”, aquí predicado del tiempo antes que del ser) –pero sólo puede presentarse ahí *con retraso*. Este ver sólo es un volver a ver. Pero no es sólo un “nos vemos”: es también un adiós*.

4. Historia y narcisismo

El *Spectrum* es el *fenómeno* mismo y no sólo el *soporte* del aparecer foto-gráfico –*pero, precisamente, no se les puede distinguir*. Expresa a la vez el espectro, el *regreso del muerto*, y el espectáculo, la especularidad. Barthes entabla aquí una temática de la Historia a título de una cuestión del narcisismo fotográfico. El *spectrum* fotográfico es un espejo que habría que situar al término de una historia de las miradas, de los espejismos y de las superficies en las que el *spectator* se refleja. En *ese* espejo, lo que vendría a romperse es la misma Historia concebida como espejo.

¿En qué espejos se constituye la historia? ¿Qué es la historia de las miradas, cuáles son sus fases, cuál es el primer espejo? ¿Qué le sucede a la mirada cuando *se mira* en la fotografía? Se trata de sobrellevar aquí estas cuestiones a la manera de la propia imagen, de la constitución del *imago* a través de esas *reflexiones* que son las técnicas de la imaginaria: pinturas, cantos, relatos, escritos, fotografías, cinematografía, videografía, televisión, imágenes numéricas y analógico-numéricas; y de instruir las modalidades de identificación y de disociación del “sujeto” de tales miradas. Con la fotografía se instala una nueva disociación-identificación: otra experiencia de la muerte.

Hay aparejos, concretizaciones instrumentales del estadio del espejo, cuyo franqueamiento siempre es esencialmente diferido, en lo cuales el sí se (vuelve a) ver y que, “para nosotros”, lo constituyen “en sí y para sí”. Verme en foto es (volver a) verme *en* el a-lejamiento (*Ent-fernung*) y la extensión (*Erstreckung*) que instalan una diferencia entre aquí y allá, *pasado y futuro*, que hace posible un recorrido del tiempo y un acercamiento de sí sin los cuales nunca podría verme. Esta especularidad siempre ya retardada me hace verme muerto, *aquí*, en *mi* fotograma. El sujeto de la fotografía, captado por el objetivo, está mortificado: objetivado, cosificado. Se vuelve fantasmal. La muerte se deja ver en la experiencia ejemplar del sujeto que se vuelve a ver fotografiado, en el después de la pose, con retraso, demasiado tarde.

Es ante el retrato de Lewis Payne donde se reduce la singularidad del éxtasis fotográfico del tiempo:

“En 1865, el joven Lewis Payne trató de asesinar al secretario de Estado norteamericano, W.H. Seward. Alexander Gardner lo fotografió en su celda: en ella espera la horca. La foto es bella, el muchacho también lo es: esto es el *stadium*. Pero el *punctum* es: *va a morir*. Yo leo al mismo

tiempo: *esto será y esto ha sido*; observo horrorizado un futuro anterior en el que lo que se ventila es la muerte. Dándome el pasado absoluto de la pose (aoristo), la fotografía me expresa la muerte en futuro. Lo más punzante es el descubrimiento de esta equivalencia. Ante la foto de mi madre de niña me digo: ella va a morir: me estremezco, como el sicótico de Winnicott, a causa de *una catástrofe que ya ha tenido lugar*. Tanto si el sujeto ha muerto como si no, toda fotografía es esta catástrofe.”¹²

Toda foto es esta catástrofe, todo narcisismo es una tanatología, pero el narcisismo fotográfico es único: inaugura otra relación con el fin, otro tiempo.

Instruyendo ante mí y mi fin una relación sin igual, el diferimiento *foto-gráfico* me permite temporalizar singularmente: el ser-para-la -muerte-fotográfico es único.

5. Relojes de ver, espejos con efecto retardado y melancolía objetiva

La máquina de fotos es un *reloj* de ver, o mejor, *de volver a ver*, que produce imágenes que son también espejos. Estos soportes, interfaces y superficies de mi *imago*, son *spectra* que brillan difiriendo, *espejos con efecto retardado*.

Como en Heidegger, la relojería (el *qué*, aparato técnico de *medida* del tiempo) nos remite a otra parte (al *quién*, al fin). Pero el equipo técnico aquí no es accidental: el fenómeno —el tiempo— se constituye ahí. O mejor, lo temporal sólo existe en la medida en que existe lo accidental; el tiempo se constituye en o como la tecnicidad, que es la accidentalidad originaria. La lectura de Barthes nos hace entrever en qué podrían condicionar las condiciones tecnológicas de acceso al ya-ahí a las *posibi-*

lidades de la anticipación. La *techné* da el tiempo. Y es en un sentido próximo a estos análisis, aunque reinterpretado según las especificidades tecnológicas que la caracterizan, como muy pronto tendremos que aprehender la escritura fonológica como *techné* ortográfica.

En la fotografía hay una melancolía objetiva en la que se entrelazan tiempo y técnica, pero eso ha sido siempre así a través de la historia de esas miradas que sólo se constituyen en sus superficies instrumentales y tecnológicas de refracción temporal y espacial: *diferancia* que en un solo movimiento es espaciamiento y temporalización.

6. Lo innombrable

El *punctum* se permite experimentar en una atracción particular para determinadas fotos, afecto esencial para la *experiencia* fotográfica, difícil de prever y, por lo tanto, de analizar. Barthes llama a esta dificultad la *aventura*. “Tal foto me adviene, tal otra, no”, hay venida, movimiento. Emoción, motivación y movilidad de un doble movimiento, de dos movimientos que se cruzan, “tal foto, de pronto, me atrae; me anima y yo la animo”. Sólo en semejante atracción, en semejante movimiento de y hacia tal o cual foto, es posible una fenomenología que libere la esencia de la Fotografía. Hay un doble origen de ese movimiento, es un movimiento *en espejo*: del *spectator* hacia el *spectrum*, y es el *studium* (la cultura); del *spectrum* hacia el *spectator*, y es el *punctum* (el desasimiento, y el noema).

“No soy yo quien va a buscarlo [el *punctum*] (del mismo modo que invisito con mi conciencia soberana el campo del *studium*), es él quien sale de la escena como una flecha y viene a punzarme.”¹¹

Esta aventura es una vuelta que viene a *romper* el *studium*, y “el *punctum* de una foto es este azar que en ella me despunta (pero también me lastima, me punza)”, mientras que el *studium* está programado por los códigos de mi cultura. El *punctum* es *tan imprevisible e indeterminado como el fin en el ser-para-la-muerte*. Es intratable, insiste, resiste, no se le resiste y vuelve sin cesar. Es incesante, necesario. El detalle, por medio del cual nunca se deja más que entrever, es un rodeo para el regreso de lo interminable:

“Se dice “revelar una foto”; pero lo que la acción química revela es lo irreveleable, una esencia (de herida), lo que no puede transformarse, sino tan sólo repetirse a modo de insistencia (de mirada insistente).”¹⁴

Irresistible, el *punctum* es innombrable. Esta imposibilidad marca el verdadero problema, el único verdadero desgarrador:

“El *studium* está siempre en definitiva codificado, el *punctum* no lo está. [...] Lo que puedo nombrar no puede realmente punzarme. La incapacidad de nombrar es un buen síntoma de trastorno.”¹⁵

“A veces, a pesar de su nitidez, sólo se revela después.”¹⁶

El después que es la revelación química es repetido por otro después. El *punctum* no es descriptible; sólo es inscribible, su descripción es diferida indefinidamente: siempre es inminente, nunca está ahí —como la indeterminación del fin. Por esa razón se revela esencialmente (en tanto que incesante) en el retraso, en su ausencia (a menudo en la ausencia del *spectrum*), y como herida en el *spectator*. *El punctum trabaja*: trabaja como *diferancia*. Fenómeno esencial de la fotografía, el *punctum* es un

trabajo del luto. Esta fenomenología de la fotografía es también el luto por la madre de Barthes. La Fotografía del Invernadero constituye su eje principal. A partir de Ella, (de esta foto, de su madre, de esta foto de su madre) la esencia de la foto se revela como cuestión del tiempo. A lo largo de las cámaras recorridas en *La cámara lúcida* (“Así iba yo, solo por la casa donde ella acababa de morir...”) Barthes soporta la fotografía diciendo su madre y su luto, el luto y su trabajo, el trabajo del tiempo como *punctum* del luto. El trabajo del tiempo que no borra nada, sino que *difiere* (en la foto, el *punctum* no puede ser reducido). El luto es incalificable como es innombrable la manifestación del *punctum*, fenómeno enigmático que nunca aparece porque siempre vuelve.

7. Exactitud, incertidumbre y diferencia

La presencia en el pasado del esto-ha-sido, principio de una esencial *certidumbre* fotográfica (“nunca puedo negar que la cosa ha estado ahí”), conjunción y co-incidencia, es la prueba de una *separación* en el interior mismo de la certidumbre de la presentación: *hay una incertidumbre en el corazón y en el principio mismo de la certidumbre*, en que esta certidumbre *gira inmediatamente*, se aparta y nos da la vuelta: “ha estado ahí y, sin embargo, ha sido inmediatamente separado; ha estado absoluta, irrecusablemente presente y, sin embargo, diferido ya¹⁷”. Esta certidumbre vacilante es *más* que una exactitud: lo que es exacto, es mediato, elaborado y “falsificable”. Lo llamamos una ortotesis: posición derecha, derechura del pasado, del registro de lo que pasa, de lo que ha pasado, una *memoria derecha*, pero esta exactitud engendra irresistiblemente una indeterminación. Esta memoria que sólo es derecha en espejo —se refleja en una simetría que la invierte: en la especulación fotográfica, la derecha es siempre ya la izquierda, toda derechura se tuerce* ahí inelucta-

blemente, incluso sí y precisamente, porque cuando miro una foto de mí mismo, al fin *puedo* verme sin ese primer efecto del espejo en el que nunca me encuentro más que invertido —espejo de una imagen en espejo. Esta *imagen de la desorientación* afecta a todas las memorias derechas, a todas las formas de “ortotesis”, y, en especial, a la rectitud de la memoria que caracteriza la forma de escritura que libera la posibilidad de un derecho, *ortos*.

Esta inversión especular, tal como la fija la foto, revela foto-gráficamente la diferencia que actúa en todo presente. Lo que es “irrecusablemente presente y, sin embargo, ya diferido” es la prueba del tiempo como tal.

8. Entrevista del motor inmóvil de todo movimiento

Esta fenomenología trágica es escenificada por Federico Fellini en *L'Intervista*. Película narcisista en su conjunto y más aun cuando Fellini, que se mete en la pantalla con Marcello Mastroianni, visita a Anita Ekberg en su villa. Ahí, en casa de Anita Ekberg y en *L'Intervista*, ambos actores *vuelven a ver* juntos, más de treinta años después, la famosa escena de *La dolce vita* en la Fontana de Trevi, en Roma. Anita Ekberg y Marcello Mastroianni *se vuelven a ver*. Anita vuelve a ver a Anita. Ésta se ve, pero en esta visión se muestra *predicada*; joven —predicada *al pasado*, tanto como al presente de la película. Viéndose, pasada, en el presente, en ese presente en el que ella se dice: he pasado; donde vuelve a ver un presente antiguo, un presente pasado, *ve el presente pasar presente e ineluctablemente*. Lo que aquí se descubre es la vida como predicación (conjugación, *ptosis*), la vida predicada más allá del pasado, del presente y del futuro, por medio del tiempo que les da: la vida se ve muerta, sólo hay juventud y vejez posibles para aquel que *será* viejo, *ha sido* joven y que camina *presentemente* hacia su fin. La muerte da su tiempo a la vida,

su paso, su diferencia (diferencia entre el pasado, el presente y el futuro, y diferencia entre quienes difieren la verdad del tiempo) —y eso se ve aquí.

Anita por fin se ve (habría que decir “al final”) en un trágico juego de espejo, ve su futuro reflejarse hasta el infinito en su pasado invirtiéndose ahí como *su fin* —lo indeterminado, escrito en grandes palabras al final de todas las películas. Fabulosa e interminable simetría. Viéndose, Anita no dice como Barthes al mirar la foto de Lewis Payne: está muerto, va a morir (*choque frontal (téléscopage)*) cuyo reto él exhibe de forma magistral: lo que le sucede a Anita es, efectivamente, un *choque frontal (téléscopage)* y un *mirar distante (téléscopie)*. Anita no dice solamente ella, sino que, invirtiendo el orden de las proposiciones: dice yo, “yo voy a morir”, y: “yo estoy muerta” —*estoy moribunda, muerta ya. Soy mortal.* Es el cine mismo de Fellini el que declara viéndose en *I. Entrevista* en el pasado de *La dulce vida*: soy mortal, mi *mirar distante (téléscopie)* se hace efectivo: una tele-visión.

Escena tanto más impresionante *para nosotros* cuanto que es insituable: es ella y, sin embargo, no es ella, puesto que actúa (estamos en el cine) y, sin embargo, no actúa (estamos en la vida real). Interpreta un papel en el que ya no se puede actuar, “interpreta su propio personaje” como se dice sin medir la imposibilidad de ello. Lo interpreta aquí como lo que se le escapa totalmente —y que, al mismo tiempo, se nos escapa a nosotros. En esta escena más que en ninguna otra se muestra la intimidad absoluta entre el actor y su interpretación. *No podemos* mirar aquí a Anita como a un personaje; y, sin embargo, *sólo* podemos mirar a Anita como a un personaje. Ella interpreta la seriedad absoluta de todo papel: el reto, en fin, más acá o más allá de la interpretación, lo que *pide* el papel, lo que *no es “interpretable”*. Ahora bien, ella lo interpreta. Lo que ve el personaje “Anita”, interpretado por la actriz Anita, es a una joven

actriz que *se adhiere* a su personaje de manera fascinante e insoportable y que se adhiere *tanto a sus ojos como los nuestros*, en *I. Entrevista* y en *La dulce vida* por igual, y que, adhiriéndose de esta manera, precisamente se desagarra, alejándose de sí misma, en el retraso esencial en el que ella *vuelve* a sí como su propio fantasma, tal y como vuelve a nosotros que ya no podemos decidir entre esos instantes tan reales como ficticios y cinematográficos.

En el cinematógrafo, donde la carne del actor se confunde con la del personaje, donde el *pase* de una película *también es necesariamente el pasado* de ese actor, los instantes de vida del personaje son *instantáneamente* los instantes del pasado del actor. Esta vida se confunde, *en sus registros*, con la de sus personajes. Eso explica lo que dice además Barthes a propósito del cine *y que sirve aquí para el personaje mismo*: el foto-grafismo del cinematógrafo y la fotosensibilidad que se revela ahí al tiempo que sigue siendo lo irrevelable de toda foto, está en el principio mismo del archi-trcalismo de toda cámara, pasando por su objetivo:

“El cine mezcla dos poses: el “esto-ha-sido” del actor y el del papel que desempeña, de suerte que (esto es algo que yo nunca experimentaré ante un cuadro) jamás puedo ver o volver a ver en una película a unos actores que sé que están muertos sin sentir una especie de melancolía: la misma melancolía de la fotografía. (Experimento ese mismo sentimiento al escuchar la voz de los cantantes que han desaparecido).”¹⁸

Singularidad de *I. Entrevista*: nos muestra a unos actores de los que entrevemos que *van a morir*. Por eso transgrede otra ley que Barthes enunciaba a propósito del cine:

“El noema de la Fotografía se altera cuando esta Fotografía se anima y se convierte en cine: en la foto, algo se ha colocado ante el agujerito y permanece ahí para siempre (por lo menos ese es mi sentimiento); pero en el cine, algo *ha pasado* ante este mismo agujerito: la pose es arrebatada y negada por las sucesión continua de las imágenes: es una fenomenología distinta y, por lo tanto, otro arte lo que empieza, aunque derive del primero.”

Ahora bien, aquí, después, este paso de los instantes de la ficción vuelve a nosotros como sucesión de los instantes de una vida real, de un movimiento que nos queda, como distribución de presentes que forman pasado y futuro de un personaje, que informan su persona y que es el pasado (que vuelve) de la actriz misma que interpreta su pasado y su presente, interpretando *con* ellos su presente de personaje en el pasado de actriz y su presente de actriz en su pasado de personaje. Lo que aparece como una pose, un depósito, un resto, es *el mismo movimiento*: lo que ha sido permanece, pero permanece en movimiento; el mismo movimiento está inmovilizado y sólo se (re)presenta a partir de su inmovilidad. Esta cinematografía nos “presenta” el motor inmóvil de todo movimiento.

Es el colmo de la *emoción* (que ofrece el cine desde *Entrada en la estación de la Ciotat*) y la doble escena de *La dulce vita* en *L'Intervista* para nosotros es doblemente perturbadora, para nosotros para quienes *La dulce vita* es una *realidad* en la que nos entrevemos *via L'Intervista*. Sólo nos vemos ahí, fundiéndonos ahí, desapareciendo ahí. ¿Qué *entrevemos en nosotros*, en *L'Intervista*, cuando miramos a Anita Ekberg mirarse a sí misma, entrever su muerte, fondo sin fondo, soporte insostenible de su narcisismo, a través de la *psiqué* fotosensible de su fotogenia?

9. La imagen huérfana del pasado de nadie

El pasado del personaje de cine coincide con el del actor. Vida del actor esencialmente impersonal, vida de personajes y vida de nadie*:

“Como notaba Pirandello, el intérprete de cine se siente ajeno ante la imagen de sí mismo que le presenta la cámara. Desde el principio, ese sentimiento es parecido al que experimenta cualquier persona cuando se mira en el espejo. Pero, en adelante, su imagen en el espejo *se separa* de él, se vuelve transportable.”¹⁰

Separación que es un orfanato de la imagen y del *imago*, que se debe a la coincidencia conjuntiva y al retraso fotográfico que ésta implica, elevado cinematográficamente a la inmovilidad motora. *Porque* el personaje cinematográfico expresa la impersonalidad del actor, su anonimato, es posible que el pasado del personaje, que también es el del actor, sea igualmente *nuestro* pasado. Personaje, actor y público participan, *juntas*, en la coincidencia conjuntiva y retardada constitutiva del noema cinematográfico, de una misma *instantan-iedad* fotográfica “elevada” por su animación ficticia al estadio motor como equivalencia de tres pasados, de tres *pases* (de tres presentes, de tres futuros): los del personaje, del actor y del público. *Esa es la razón* por la que *así* podemos sentirnos perturbados por la doble escena. *La dulce vita*, para nosotros, no puede ser *simplemente* una ficción: es una película que existe en una realidad que es la nuestra, debido a su belleza, a la belleza de Anita y de Mastroianni, y al genio de Fellini, que descubrimos viéndola en la obra como realidad *en la ficción*. *La dulce vita* es un pasado compartido: es nuestro pasado que vemos volviéndose a ver, reflejándose en la mirada que Anita dirige

hacia su pasado. Repetida en *L'Intervista*, esta ficción aparece enteramente real, realidad de la ficción que engloba la oposición entre ficción y realidad en la que nos instalamos cuando nos decimos al ver una película: no es más que cine.

Woody Allen escenifica una relación semejante entre personajes/actores/público en *La rosa púrpura de El Cairo*, película sobre la proyección de una película, “La rosa púrpura de El Cairo”, y sobre sus personajes, sus actores, ante una sala de espectadores y en su relación con ese público, en la que el personaje-y-actor sale de escena, en donde entra el público y todo ello ante el público de la película *La rosa púrpura de El Cairo*, es decir, nosotros, que nos proyectamos en ella cristalizando ahí —como los nitratos de plata bajo el efecto de la luz en la que la sala se refleja. El cine de hoy en día, muy narcisista, no hace más que repetir un narcisismo intrínseco a nuestra época, que se debe a sus tecnologías del espejismo, de la reflexión, de la colisión, de la televisión.

10. Entre Eco y Narciso —la impersonalidad en persona

La separación del actor y de su imagen, la impersonalidad y la transportabilidad resultante de ello, son

“un hecho del que el actor de cine sigue siendo continuamente consciente. Ante el aparato que registra, sabe que con quien tiene que ver en última instancia es con el público. Este mercado, en el que no sólo vende su fuerza de trabajo, sino también su piel y su cabello, sus corazón y riñones —en el momento en que realiza para él un trabajo determinado, no puede representárselo más de lo que pueda hacer cualquier producto fabricado en una fábrica.”³⁰

Hay ausencia del público ante el intérprete y del intérprete ante el público, no hay más relación que en diferido, en un diferimiento que, sin embargo, sólo se produce como presencia. Hay esta ausencia en la presencia, incluido entre el actor como intérprete y el actor como público de sí mismo que se vuelve a ver —demasiado tarde. Mastroianni decía que “hay un público detrás de este objetivo y es un espejo en el que uno se mira” —en el que no se ve de su persona nada más que la impersonalidad de la persona. En esa mirada de cíclope, no se ve a nadie*. La objetividad impersonal del objetivo abre la ausencia en la que se presenta la impersonalidad en persona, como “*la[flor] ausente de todo ramillete***” —apertura del objetivo que es el de una publicidad y de una interpretación impersonales en la repetición. Al hilo de esta película se produce un efecto único. *L'Intervista*, a través del pasado que vuelven a ver Anita y Marcello, es un paso por medio del cual nos entrevemos. La ficción de *L'Intervista* nos apunta por exceso de realidad. Habría mucho que deducir respecto a la representación-memorización fotográfica, cinematográfica y videográfica de las noticias, de “la realidad”. Y los periodistas-fotógrafos en *La dolce vita*, como la televisión en *L'Intervista*, desempeñan un papel singular. En *La dolce vita*, Anita interpreta el papel de una actriz llamada Sylvia. Mastroianni, escritor y periodista, se llama Marcello.

Por lo que se refiere a la voz, Proust hablaba también de efectos semejantes a propósito del teléfono (y no sólo, como aquí Barthes, con motivo de los fonogramas), cuando, al utilizar esta aparato por primera vez, oyó la lejana voz de su abuela que le pareció ya muerta³¹, por primera vez: que se le apareció por primera vez en su última vez. Derrida habla del teléfono como una aparato de producir fantasmas, apariciones. Del fonógrafo, “pequeño ataúd de música” de *La montaña mágica*³², brota la voz que se habla, escribe, ve y hace ver a lo largo de *Ulises gramófono*

*no –dos palabras para Joyce. Oírse hablar (re)leyéndose, escucharse mirándose***, “escribir” entre Eco y Narciso. Fotografía, cine, fonografía, teléfono, televisión: son tecnologías analógicas en las que se traba una relación que inaugura un narcisismo sin imagen ni precedente –una relación con el fin. Toda posibilidad de “deconstrucción” procede de este horizonte tecnológico²³.*

11. Pandora, la función del desconocimiento del azogue y la ortopedia

En Lacan, el espejo constituye la humanidad como tal, la marca en la animalidad: ésta se revela en él como persona, como *persona*, es decir, como máscara. En la genética psíquica, el “estadio” del espejo es ese momento en el que el hombrerito proyecta ya la recuperación de su retraso respecto al chimpancé que lo aventaja “en inteligencia instrumental”. Pero el “estadio del espejo” sólo será el descubrimiento de la imposibilidad de encontrarse a uno mismo ahí: sólo habrá reflexión de la carencia de sí. La reflexividad sin artificios del espejo sólo refleja una espera. El estadio del espejo nunca será franqueado, sólo será reflejado, sólo concede un *yo-ideal*:

“El *yo* se precipita de forma primordial [...] [que] sitúa la instancia del *yo*, aún desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre para el individuo sólo: o, más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto.”²⁴

En ese momento que no conocerá nunca, su muerte, el proceso de identificación se realizará *realmente*, purificado de toda ficción –momento de la materia privada de todo movimiento, de auto-movimiento: de

ánima, psiqué. Asintonía que Lacan denomina la “función de desconocimiento”. Desconocimiento en la reflexión, en el azogue de una inconciencia originaria que habíamos denominado la *epimeteia*.

El espejo insta una *maieutica de sí* interminable en la que la exterioridad es constituyente (el cuerpo que desea es originariamente instrumentalizado), al reflejar una *Gestalt*, que la produce en una simetría desconcertante en la que el sujeto se atrasa sobre sí mismo, se persigue, encuentra su motricidad en la inmovilidad de su imagen (de su pose):

“La forma total del cuerpo por el que el sujeto adelanta en un espejismo la maduración de su poder sólo le es dada como *Gestalt*, es decir, en una exterioridad en la que, sin duda, esta forma es más constituyente que constituida, pero en la que, sobre todo, aparece en un relieve de estatura que la fija y bajo una simetría que la invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos de los que él la se siente animada.”

La función del narcisismo en la maduración de la gónada en la paloma hembra o en la gregarización del saltamontes son hechos “que se inscriben en un orden de identificación homeomórfica que envolvería la cuestión del sentido de la belleza como formativa y como erógena”. ¿Qué conclusiones habría que sacar respecto a la belleza de *La dolce vita*, de Anita, de Mastroianni y de la obra de Fellini *para nosotros*? ¿Qué es lo que, amorfo, toma ahí forma *materialmente*, se informa, se deforma? ¿Quién es Pandora?²⁵ ¿Quién es ella en esta imagen siempre nueva que reflejan las épocas del *qué*? Preguntas que sólo adquieren sentido a partir de la exteriorización técnica como momento de la hominización y (des)realización del espejismo motor. Hay que

“reconocer, en la captación espacial que manifiesta el estadio del espejo, el efecto en el hombre [...] de una insuficiencia orgánica. [...] Desde ese momento, la función del estadio del espejo se revela para nosotros como un caso particular de la función de la *imago* que es la de establecer una relación del organismo con su realidad. [...] Pero esta relación con la naturaleza en el hombre está alterada por una cierta dehiscencia del organismo en su seno, por una Discordia primordial..., verdadera premaduración específica del nacimiento en el hombre. [...] El *estadio del espejo* es un drama cuyo empuje se precipita desde la insuficiencia a la anticipación –y que para el sujeto, atrapado en el señuelo de la identificación espacial, maquina los fantasmas que se suceden desde una imagen parcelada del cuerpo hasta una forma que denominamos *ortopédica* de su totalidad”.

12. El precio del ser, carrera del pensamiento, cristología, cristalografía

Hay un retraso que se invierte en adelante en la simetría del espejismo, constitutivo del sujeto (de su temporalidad y de su espacialidad), marcado en el nacimiento como relación con el fin (al transformarse la insuficiencia en anticipación). Esta dinámica, procedente de una exterioridad primaria (que no se opone a ninguna interioridad, puesto que la constituye, “señuelo” que sólo refleja imágenes de estatuas, de fantasma y de autómatas que modelan una forma “ortopédica”), es sopor-tada en la vida como *proteticidad*: el estadio del espejo es el incumplimiento esencial, el espejismo es deformación. Sólo hay espejos deformantes y otras tantas *technai* de la mirada y del tiempo. Sólo hay memorias torcidas*, especialmente cuando son rectas. La reflexión es desorientación. La cuestión sería entonces orientarse a pesar de todo en lo impensado: identificar y especificar esta proteticidad y las ortopedias que produce cuando se vuelve ortotética y como afecto tecno-lógico. Desde el sílex tallado y esa piedra pulida después que desnuda la super-

ficie, línea, el punto en su idealidad ortográfica, hasta la realidad virtual y esta muy enigmática telepresencia que protetiza hoy los cuerpos privándolos de su propiedad. La historia del *qué* sería la historia (de los estadios) del espejo. La historicidad del ser no sería más que la marcha de un bípedo sin plumas calzado con suelas ortopédicas, aun cuando se trate de un pies-descalzos tatuado, mientras que la actual *contracción de la mano*, de la que hablan Benjamin, Focillon y Leroi-Gourhan, es desde hace ya tiempo la de los pies. ¿Qué tipo de suela es, por ejemplo, para esta carrera de automovilidad que es sin remedio la reflexión narcisista, el caucho acuatímicamente nérveo de un neumático *Michelin*? Habría que hacer una fenomenología de este corredor automóvil –y se podría disertar hasta el infinito a partir del espectáculo mortal de su soledad como a partir de cualquier otra carrera de fondo. *Quien* no corre, *quien* no baila, ignora algo del pensamiento.

Sólo existe nacimiento como espejo del ser-para-la-muerte a partir del hecho de una prematuridad. La facticidad del ya-ahí podría traducirse en el análisis biológico de la neotenia. Desde ese hecho, ¿es el *quién* un *quién*? Pero este hecho no es biológico: es tecnológico comenzando por las técnicas mismas del cuerpo, marcha, danza o natación: una biología no puede bastarnos. Ni un vitalo-espiritualismo bergsonian, ni siquiera sus magníficas prolongaciones en Leroi-Gourhan y Simondon. La prematuridad es la *prometiva*, y como estadio del espejo, su azogue refleja la imagen *fenomenal* de Epimeteo como constitución del *quién* en el *qué*. Respecto al fenómeno como fenómeno, antes de toda separación del *quién* y del *qué*, antes de toda objetivación del *quién*, antes de toda subjetivación del *qué* (de ese azogue que Artaud denomina subjectil, esa pared de hierro que Van Gogh tiene que limar) es un diferencia tecnológica.

Lewis Payne pagó el pecado de Epimeteo. Ese es el precio del ser. ¿Puede Lewis resucitar? ¿Qué cristología, discurso de la salvación desde (la herencia de) el pecado se encuentra inscrita en la cristalografía ortopédica de todos los azogues, desde el sílex a los cristales líquidos, pasando por los nitratos de plata?

13. *El accidente de occidente o la paradoja del suplemento*

El carácter ejemplar de la fotografía y el cine para llevar a cabo estos análisis se debe a que se trata de formas de ortografía sin ortofonía.

Lo propio de la fotografía y lo propio de la cinematografía, *en tanto que tecnologías de memorización*, debe ser pensado bajo el concepto de ortotésis que no sólo caracteriza a las tecnologías *analógicas* (fotografía, fonografía, cinematografía, etc.), sino también a la tecnología *literal* de la memoria (la escritura ortográfica), y además a las tecnologías *numéricas*. Las memorias ortotéticas son “exactas” o “derechas”. Para Heidegger, en tanto que *ortotés* (exactitud) esta derecha es lo siniestro de la memoria, de la *a-leteia*, posición que comparte con Platón aun cuando sea en él donde la denuncia. Ahora bien, como esta derecha engendra siempre y esencialmente una torpeza –inadecuación que es diferencia–, la diferencia ontológica habrá sido una época como historia del ser, como tiempo de la Historia cuyo libro abre Herodoto. Lo siniestro de la memoria, este *accidente* sobrevenido en Occidente, también es lo que la “salva”, paradoja de la técnica que Derrida llama suplemento desde la escritura orto-gráfica.

El reto se refiere a la *especificidad* de la escritura *lineal* en la historia de la archi-escritura, escritura orto-gráfica que también es *fono-lógica*, comprendida siempre de entrada como tal en primer lugar y cuya especificidad Derrida a menudo parece borrar, si no negar, en la historia de la

huella: toda la *gramatología* es una prevención contra una *Fábula* que cuenta esta psiqué que es la escritura. El triple exergo (un escriba, Rousseau, Hegel) que abre *De la gramatología* empieza por

“llamar la atención sobre el etnocentrismo que tuvo que dominar siempre y en todas partes, al concepto de escritura [y sobre] [...] el logocentrismo [...] que no ha sido, fundamentalmente, otra cosa que [...] el etnocentrismo más original y poderoso.”²⁶

Este etnocentrismo consiste *a la vez* en aprehender la escritura alfabética como siendo “en sí y por sí la más inteligente” y en rechazarla “fuera de la palabra plena”. Es un logocentrismo que rebaja a la vez la escritura en general ante el *logos* comprendido como *foné* y eleva la escritura alfabética al rango de mejor, de menos mala o de casi-no escritura.

La gramatología establecerá a partir de ahí que la palabra es “siempre ya escritura”, que la escritura y la palabra deben pensarse bajo el concepto de archi-escritura: el pensamiento debe soportar el luto de la presencia. La archi-escritura es la lógica de la suplementaridad original, la meditación de la no-originalidad como deconstrucción de la “metafísica de la presencia”.

Pero, ¿cómo *no rechazar* la escritura *sin privilegiar* determinada escritura, la que, fonológica, se borra tras la voz? Porque “la fonetización de la escritura [es el] origen histórico y [la] posibilidad estructural tanto de la filosofía como de la ciencia, [la] condición de la *episteme*”. Incluso si “desde siempre y cada vez más, [la ciencia apela] a la escritura no fonética”, incluso si “una escritura puramente fonética es imposible y nunca ha dejado de reducir lo no-fonético”, sin embargo si algo se abre con la fonetización que tiene curso en toda escritura, desde toda escritura

(desde toda humanidad), se inaugura una nueva época con lo que hay que considerar como una realización de ese movimiento en la terminación de la escritura alfabética:

“La reflexión sobre la esencia de la matemática, de la política, de lo económico, de lo religioso, de lo técnico, de lo jurídico, etc., en su forma más íntima comunica con la reflexión y la información sobre la historia de la escritura. Ahora bien, la vena continua que circula a través de todos esos campos de la reflexión y que constituyen su unidad fundamental, es el problema de la fonetización de la escritura. Esta fonetización tiene una historia, ninguna escritura está absolutamente exenta de ella, y el enigma de esta evolución no se deja dominar por el concepto de historia. Este aparece, se sabe, en un momento determinado de la fonetización de la escritura y la presupone de una manera esencial.”²²

A la vez, la fonetización ha comenzado siempre ya y un momento determinado de la escritura, llamado (equivocadamente) “escritura fonética”, es también el de la aparición del concepto de historia. Ahora bien, al menos habrá que cuestionar no sólo la afirmación de la superioridad de la escritura alfabética en sí y por sí, sino al mismo tiempo la afirmación de su irreductible singularidad: el fonocentrismo se esconde ahí siempre ya —como si fuera imposible enunciar una especificidad que no se transformara inmediatamente en superioridad. Esta tendencia esencial de la operación gramatológica se puede comprender como una prudencia elemental respecto al regreso siempre inminente de todos los reflejos fonocéntricos, logocéntricos y etnocéntricos. Más allá, como principio propiamente heurístico de la gramatología, hay una necesidad analítica en este cuestionamiento esencial: *en la medida* en que *es necesario* establecer la cuestión de la archi-escritura más allá del concepto restringido de la escritura y *en la medida* en que el privilegio acordado gene-

ralmente a la escritura alfabética como siendo lo más fiel a la voz, *desaparición* del suplemento y lugar que *vuelve* a la *foné*, se adhiere muy necesariamente a la metafísica de la presencia, inquietar e *iniciar* la especificidad de la escritura lineal equivaldría al menos a borrar cualquier privilegio metafísico acordado a la palabra, a través de la escritura que le es la más fiel.

Pero entonces la cuestión es no borrar la suplementariedad de la escritura misma: esta estrategia no está libre de contradicción. La gramatología elabora una *lógica del suplemento* donde la accidentalidad suplementaria es originaria. Se trata de considerar la *historia* del suplemento *como* historia accidental torpe de la que resultaría un devenir-esencial del accidente; pero entonces habría que hablar *también* de un devenir-accidental de la esencia. Atenuando la mayoría de las veces la especificidad de la escritura fonológica, sugiriendo que la mayoría de las veces *casi todo* lo que ahí se desarrolla estaba ya ahí antes y sin hacer de esta especificidad, por lo tanto, una cuestión central (y ¿acaso en cierto modo no viene toda la gramatología a *relegar* necesariamente semejante cuestión?), ¿no debilitamos de antemano el proyecto gramatológico? ¿No hacemos posible la objeción de que, a fin de cuentas, el suplemento no habrá sido nada *efectivamente*?

14. *El pensamiento de la técnica y la relación con el futuro*

El narcisismo se trama en unos espejos de efecto retardado en los que se informa (se registra) lo impersonal. La impersonalidad que soportan actor y espectador del cine pertenece a una historia de las miradas cuyo libro constituye un “estadio” específico; “saber impersonal del libro” que “no solicita estar garantizado por el pensamiento de un único hombre, el cual nunca es verdadero, ya que no puede conver-

tirse en verdad más que en el mundo de todos y por el advenimiento mismo de ese mundo... Un saber así está ligado al desarrollo de la técnica bajo todas las formas y hace de la palabra, de la escritura, una técnica²⁷. En la escritura *como técnica* se deja oír un saber impersonal, una autoridad sin autor. Se trata *aquí* de la escritura ortográfica del libro abierto por Herodoto, que inaugura una época cuya clausura, “leyendo en nuestros años”, apremiamos —otra impersonalidad, otro entendimiento de lo impersonal en el que el cambio “más considerable” está inscrito en el advenimiento de las “potencias impersonales” de la técnica moderna²⁸.

Memorias para Paul de Man trata de la técnica moderna; de la técnica y de la ciencia convertidas en *tecnociencia*, de la

“relación irreductible entre el pensamiento como memoria y la dimensión técnica de la memorización. [...] Recordando esta unidad del pensamiento y de la técnica (es decir, además [...] del pensamiento y de la tecnociencia) a través de la memoria, la deconstrucción “de mañana” [...] se da en derecho los medios de no arrojar en las tinieblas exteriores e inferiores del pensamiento la inmensa cuestión de la memoria artificial y de las *modalidades modernas del archivo* que afecta hoy, a un ritmo y en unas dimensiones sin medida común a las del pasado, la totalidad de nuestra relación con el mundo (más acá o más allá de su determinación antropológica) [...] *y ello en una transformación que afecta a toda relación con el futuro*. Esta prodigiosa mutación no sólo aumenta la talla, la economía cuantitativa de la memoria llamada artificial, sino también su estructura cualitativa.”²⁹

Evidentemente, se trataría de saber de qué cualidad y de qué *transformación* en la *relación con el futuro* se habla bajo el nombre de esta prodigiosa mutación tecnocientífica que

“sin duda conduce a no poder suscribir ya esta frase de Heidegger y todo lo que supone: *Die Wissenschaft denkt nicht*, la ciencia no piensa. Lo que vale para la ciencia, vale para la técnica: “La ciencia moderna se funda sobre la esencia de la técnica”.

La técnica piensa, y la relación con el futuro, ¿acaso no debe repetir, en tanto que pensamiento de la técnica, lo que la técnica piensa? ¿acaso no hay que pensar lo que la técnica nos hace pensar en tanto que ella piensa? Ella piensa *antes que* nosotros, ya que está siempre ya-ahí antes que *nosotros*, ya que es el ente en tanto que es un ente *antes que* nosotros, en tanto que el *qué* está antes que el *quién* prematuro, lo ha precedido siempre ya. El futuro —la “tarea del pensamiento”— está en el pensamiento de la técnica. *Ese “de” lo entendemos en sus dos sentidos que, reunidos, dan el tiempo. Pensar la técnica como pensamiento del tiempo (repetición).*

¿Qué diferencia las “modalidades modernas de archivo” del archivo premoderno y, en especial, de la practicada por Herodoto y la ciudad que él escribe, describe o desde donde escribe? ¿Qué es lo propio de la técnica de archivo (de registro) que hace posible Herodoto?: ¿Qué es lo propio de la escritura fonológica y lineal, y ello *en cuanto a la relación con el futuro*? ¿En qué esta segunda, en su tiempo, ha transformado a la primera? La cuestión es la de la escritura como memoria ortográfica *según sus modalidades propiamente tecnológicas*. La ruptura de la que Blanchot habla se produce *con la escritura fonológica y lineal*. El acontecimiento se hace posible por la emergencia de un carácter específico en la diferencia, de un nuevo *funcionamiento* de la memoria artificial que analizaremos por medio del concepto de ortotesis, que se mantendrá y se alterará a la vez en las “modalidades modernas del archivo” (analógicas y numéricas) —ya que la “relación con el futuro” aportada por ellas es a la medida de ese mantenimiento y de esa alteración.

15. *Ortotés y aletheia*

Heidegger utiliza la palabra *ortotés*, exactitud, para caracterizar la “doctrina” de la verdad de Platón, primer paso en el olvido del ser que también es el primer paso de la historia del ser:

“Cuando, en la caverna, el hombre se aparta de las sombras para considerar las cosas, dirige ya su mirada hacia lo que “tiene más de ser” que de simples sombras: *pros mallon onta tetrammenos ortoteron bletoi*, “vuelto así hacia lo que tiene más de ser, sin duda ve de una manera más exacta”. Pasar de un estado a otro es mirar de una manera más exacta. Todo está subordinado a la *ortotés*, a la exactitud de la mirada.”³¹

Esta nueva interpretación de la *aletheia* es el inicio de la metafísica:

“En adelante, la esencia de la verdad deja de mostrarse a partir de su propia plenitud de ser como esencia del no-ocultamiento, pero se desplaza para venir a coincidir con la esencia de la Idea. La esencia de la verdad abandona su rasgo fundamental anterior: el no-ocultamiento...

La cuestión concerniente a lo no-oculto se desplaza: en lo sucesivo, su objetivo es la aparición de la e-videncia y, con ello, la impresión que le corresponde, la justicia y exactitud de esa impresión. [...] Platón trata y habla de la *aletheia* cuando piensa en la *ortotés* y la plantea como decisiva, y ello en un único y mismo proceder del pensamiento...

La verdad ya no es, como no-ocultamiento, el rasgo fundamental del ser mismo, sino que convertido en exactitud debido a su servidumbre a la Idea, en adelante es el rasgo distintivo del conocimiento del ente.”³²

En 1962 Heidegger reconoce semejante comprensión de la *aletheia* como *ortotés* desde los presocráticos³³ (ya que entonces la “superación de los griegos” constituía “la tarea del pensamiento”): la historia del ser es su olvido. “El ser que reposa en el destino ya no es lo que es para pensar como propio”³⁴. Cuestión nueva que es la de “otro pensamiento” en el retroceso antes de la inauguración (griega) de la historia del ser,

¿Por qué la verdad (del ser) se comprende *originariamente* como *ortotés*? ¿Qué es la inauguración de la historia del ser *como ortotés* y *como* transformación de la *relación con el futuro*? Quisiéramos establecer firmemente los términos de esta relación destacando una objeción que Marlene Zarader hace al concepto de *diferancia*:

“Para Derrida y sus discípulos, la archiestructura de la *diferancia*, comprendida como espaciamento originario y rotura irreductible, “contiene” la *diferancia* heideggeriana: la encierra y da cuenta de ella, al tiempo que la lleva mucho más lejos, arrancándola más decisivamente todavía de todo horizonte de la metafísica. Ahora bien, nos parece que este enfoque estructural de la *diferancia* no podría, precisamente, dar cuenta de la especificidad del enfoque heideggeriano, irreductiblemente histórico y temporal. Para Heidegger, la *diferancia* es inseparable del primer surgimiento del ser, tal como éste se exige al alba de nuestra historia, en la lengua griega. Es decir, que tiene estatuto inaugural: bien lejos de ser una “estructura originaria”... inaugura una historia: “la historia del pensamiento occidental” como historia de la retirada del ser.”³⁵

Esta objeción, que demuestra tanto una comprensión somera del concepto derridiano como una interpretación discutible de los textos de Heidegger (la *diferancia* ontológica marca todo *Dasein* y existe el *Dasein* antes que la historia del ser), sin embargo, plantea el verdadero problema de la inscripción de la inauguralidad (de la historia del ser) en la dife-

rancia y también el del estatuto de la escritura ortográfica en el concepto de archi-escritura. Y aborda de un modo más general de la tecnicidad efectiva de *todo* archivo tal y como se despliega y se diferencia en ella la relación con el futuro.

Heidegger no piensa en la escritura cuando destaca el término *ortotés* en Platón y sería irrisorio querer “explicar” la *inauguración absoluta* que es la historia del ser por medio del *hecho* técnico-histórico de la escritura. En cambio, habría que preguntarse si no está oculta en este hecho la *posibilidad* de la comprensión de la verdad como exactitud por los griegos y hoy por la mundialidad occidental. Dejar esta cuestión de lado obscurece los conceptos de archi-escritura y de diferencia.

La escritura lineal es lo que por primera vez da un acceso literal al *paso* de la palabra (a su presente que pasa) *como* a su pasado (a su presente *como* pasado) —acceso a la *letra* que es la condición misma de la idealidad que Husserl tiene por objetivo y de la idealidad geométrica en primer lugar: lo que es la condición de la reactivabilidad del sentido, condición ella misma de la idealidad, es la inteligibilidad “para todo el mundo, indefinidamente perdurable³⁹”. Ahora bien, semejante inteligibilidad “para todo el mundo” es justamente rechazada por “el silencio de los arcanos prehistóricos y de las civilizaciones escondidas, el amortajamiento de las intenciones perdidas y de los secretos guardados, la ilegibilidad de la inscripción lapidaria...”. *Inteligibilidad* que apela a una *exactitud del registro* de la significación —implicada ya en su idea por el lugar que conceden al documento los primeros análisis fenomenológicos de Husserl. Por tanto, lo que hace posible la comunidad de los enunciados ideales de la ciencia no es cualquier escritura: es la que *enuncia* orto-gráficamente, la que permite examinar “con toda tranquilidad”, según palabras de Leibniz, lo que se es *pensado* en tanto que se es *pasado*, auto-examen del pensamiento como siendo al pensamiento mismo

su propio pasado totalmente accesible, lo que no quiere decir transparente: pensar literalmente es acceder al juego *diferencial* de la escrituralidad originaria de la lengua *por el hecho mismo* de poder siempre *volver a acceder* a ello idénticamente. Este hecho inaugura otra diferencia.

16. La intencionalidad ortográfica

Hay, desde luego, una intencionalidad que opera en *toda* escritura, alfabética o no, en la que obtiene sus raíces la transformación de la relación con el futuro que es la apertura de una Historia. Y el análisis del registro ortotético supone que haya sido efectuado primero el de esta intencionalidad como juego de las huellas, economía de la muerte, diferencia en la archi-escritura: eso supone la “deconstrucción del fonocentrismo”.

Esta deconstrucción insiste precisamente en el hecho de que

“la práctica de la ciencia, [...], nunca dejó de impugnar el imperialismo del logos, apelando, por ejemplo, desde siempre cada vez más, a la escritura no fonética.”⁴⁰

Además, la exactitud de los registros aritméticos precede a la exactitud alfabética. La exactitud de las numeraciones babilónicas y egipcias, que transforma la databilidad en relojes más manejables y en calendariedad pre-visoras, hace posible por anticipado una astronomía y una aritmética. En ese sentido, esos sistemas de escritura del número, no-literales, son ya ortotéticos. Pero, precisamente, esta exactitud aún no es más que la del número, aunque lleve en ella la letra y un nuevo acceso al pasado más allá del solo cálculo. La geometría supone una lateraliza-

ción de la deducción y no sólo una exactitud del cálculo, una demostración. Pero esa lateralización no podría tener lugar sin el cálculo exacto. Desde ese punto de vista, sin duda la geometría china no sería todavía tal para Husserl: no es demostrativa. Reconociendo una especificidad de la escritura ortográfica, no se trata de restaurar un privilegio fono-logocéntrico: el sentido de la ortosis literal no es la fidelidad a la *foné* como presencia ante sí, sino el registro literal del pasado *como* pasado, como *paso* de la letra, o de la palabra *por medio de* la letra —un cierto modo de repetibilidad del haber-tenido-lugar (sí no de un haber-sido) del juego de la escritura.

Estas cuestiones son comparables a las planteadas a propósito de la foto y el cine. Ninguno de los efectos descritos en *La cámara lúcida*, nada del narcisismo de *L'Intervista* sería posible sin que la certidumbre de una restitución que hiciera coincidir y conjugara pasado y presente anime la intención de la mirada fotográfica o cinematográfica. Asimismo, ninguna lectura geométrica, histórica o filosófica —ni de los *Elementos* de Euclides, ni de las *Historias* del “padre de la historia”, ni de *La República* que Heidegger lee *sin poner en duda* que esa lectura tenga que ver con el pensamiento de Platón— sería posible sin la certidumbre de acceder a la exactitud de lo que se verifica de un pensamiento: *intropatía* propia del registro ortográfico.

Igual que hay una intencionalidad única del esto-ha-sido foto-gráfico, que es imposible en la pintura (“Llamo ‘referente fotográfico’...a la cosa *necesariamente* real que ha sido situada ante el objetivo”, la *intención* de la mirada fotográfica plantea *a priori* semejante necesidad), la escritura alfabética supone *a priori* que en la lectura accedo a la letra del pensamiento, al pensamiento “en carne y hueso” —aprioridad que no existe ni en los arcanos prehistóricos, ni en las inscripciones lapidarias ilegibles. Sin semejante necesidad *intencional* de la lectura sería imposible lo

que Husserl llama *comunición*. El hecho de que el discurso escrito encierre *también* la posibilidad esencial de un fingimiento no cambia nada.

Esto no significa que las escrituras pre-alfabéticas sean pictogramáticas, ni que el pictograma sea una “representación de cosa”, como la pintura, sino que sólo la técnica del registro alfabético dispensa a su lector de conocer el contexto de ese registro para establecer la “letra” del discurso: *esta* “letra” está inmediatamente ahí en su autosuficiencia. Tampoco significa que la intencionalidad fotográfica se reduzca a la intencionalidad literal: la ortosis analógica es absolutamente original. Pero en ambos casos se trata de ortosis que ponen en relación un pasado y un presente en la anticipación como economía de la muerte, como certidumbre *apriorística* de un haber-sido que vuelve. Hay una cuestión del tiempo común a la escritura ortográfica y a la fotografía que, como ya indicaba *Psyché*, desborda ampliamente la foto:

“La instantánea fotográfica sólo sería ella misma la más sorprendente metonimia, en la modernidad técnica de su dispositivo, de una instantaneidad más antigua. Más antigua aunque nunca sea extraña a la posibilidad de la *techné* en general.”³⁸

Esta conjugación no ha esperado a la fotografía para tener una relación esencial con la técnica reproductiva, con la técnica a secas.”³⁹

Tampoco ha esperado, desde luego, a la escritura alfabética fonológica que llamamos ortográfica. Pero igual que la fotografía nos proporciona una prueba irreductible al emprender toda relación con el futuro según una originalidad insigne, la escritura ortográfica inaugura una nueva combinación.

17. La ortosis, condición de posibilidad y de imposibilidad de la reactivación

El escritor *se afecta* en la escritura, se reencuentra, se refleja en ella. Esta autoafección, que no es una puesta que pasa por su exterior, es diseminable y reactivable para todo lector: es el momento de reactivar *El origen de la geometría*.

En Husserl, la idealidad sería accesible a la superficie o interfaz de una instrumentalidad. A diferencia de Kant, “la intuición husserliana es absolutamente constituyente y creadora en lo que concierne a los objetos ideales de las matemáticas; los objetos u objectidades a los que apunta no existían antes que ella⁴⁰”. El horizonte de la escritura como registro condiciona esta constitución. El tema de *El origen de la geometría* es el de la primera vez, el del inicio de la historia, *en especial*, como historia de la geometría, que es también el de una *instrumentalidad*: no es concebible una geometría fuera de un proceso de comunidación hecho posible por una *técnica de presentación* del “ya-ahí”: *no hay geometría sin retencionalidad instrumental, es decir, sin recuerdo terciario constituyente*.

Esta instrumentalidad abre la posibilidad de una *Rückfrage*

“marcada por la referencia o la resonancia postal y epistolar de una comunicación a distancia... A partir del documento recibido y *ya* legible se me ofrece la posibilidad de examinar otra vez y a cambio sobre la intención originaria y final de lo que me ha sido proporcionado por la tradición.”⁴¹

Este proceso de transmisión “*es análogo, si no idéntico, a los de la conciencia interna del tiempo*”. El “presente histórico” en el que consiste el “mundo de cultura” presenta una estructura igualmente análoga a la analítica existencial: este presente histórico “remite siempre, más o menos inmediatamente, a la totalidad de un pasado que lo habita y que se aparece siempre bajo la forma general del proyecto”.

Por un lado, este “mundo de cultura” apelaría al análisis del material arqueo-histórico respecto a las relaciones que, por medio de la tecnología ortográfica, mantienen en la antigua Grecia geómetras, geógrafos, filósofos, poetas, médicos, historiadores, juristas y ciudadanos. Por otro lado, todo eso apelaría a una cuestión de la instrumentalidad y del tiempo de la “invención” como estructura retencional-proporcional del “inventor”, como examen del pasado tecno-lógicamente accesible que es toda retención efectuada como protención *ideal*.

Por otra parte, por lo tanto, para Marcel Detienne la escritura es una tecnología:

“Apuntar, registrar, hacer retroceder los límites de la memoria, ¿no es acaso lo más insignificante en el acto de escribir, muy apresuradamente banalizado? Hemos elegido otra hipótesis: que la escritura, en tanto que práctica social, es una manera de pensar, una actividad cognitiva, que entabla operaciones intelectuales⁴².”

Sólo con la aparición de medios inéditos hay tecnología: la escuela...; léxicos, diccionarios, inventarios... Esos son los *nuevos instrumentos* elaborados en el ejercicio gráfico que, en determinadas condiciones, pueden tener un papel activo en una nueva organización de los saberes, contribuir a la llegada de un nuevo régimen intelectual, incluso –y ese es el caso en el terreno griego– *Inventar nuevos objetos*, o plantear problemas que a su vez descubren avanzadas de la inteligencia.”⁴³

Inventar nuevos objetos: esa es, efectivamente, la temática de Husserl. Pero aquí no se trata solamente de las idealidades matemáticas, “hacia el 650 [...] el escrito hace su entrada en la ciudad: sobre una superficie ampliamente desplegada y con unos fines esencialmente políticos.” La escritura, convertida en un “operador del carácter público, es constituyente del campo político. [...] La escritura hace monumentales, visibles y perfectamente legibles las reglas fundamentales de la vida en ciudad, para que cada uno se someta a su voluntad”. Es la fijación de una identidad: “Una de las primeras invenciones de Zaleucos fue fijar las penas en el enunciado de las leyes. [...] La escritura aporta rigor y exactitud, pero en la medida en que ejerce [...] su poder de carácter público⁴³”.

18. Ortografía, comunidación, polis

El derecho como tal y la *isonomía* aparece en este contexto de comunidación por medio de la alfabetización, de *ortoposición* del pasado en general, identificado por la práctica instrumental de una tecnología que se impone como el espacio y el tiempo mismo de la *politeia*. “Al mismo tiempo que se ponen por escrito las leyes, a cada uno se le ofrece el derecho de interpretar la ley”. Ahora bien, esta aparición es *al mismo tiempo* la de todas las formas occidentales de saberes: “La isonomía...es más que un programa político; inaugura un nuevo régimen para la actividad intelectual.”

La comunidación apela a la posibilidad de la interpretación, es decir, de la diferenciación: la identificación exacta impone la aparición de una diferencia, e impone el diferimiento infinito de la última lectura. Cuanto más recta (idéntica) es la memoria, más torcida* es (más difiere). Esta *identificación difiriente* interviene plenamente desde el momento de escritura de

un texto: quien escribe inscribe su presente como pasado y se le presenta bajo la forma específica de un ya-abí muy singular. Este ya-abí identificado con la letra proporciona la ocasión de examinar el razonamiento de aquel que escribe primero para aquello mismo que escribe. Al examinar lo que ocurre cuando el escritor está escribiendo, se diría que lo que se va a escribir, la frase siguiente, enlaza con lo escrito presente-pasado, como lectura de ese ya-abí –lectura, interpretación e inscripción, como nueva frase, de la *diferencia oculta en el escrito ya-abí*.

“Los *Elementos* de Euclides imponen durante siglos una geometría axiomática. Toda ella escrita”. Estas transformaciones hacen posible la medicina de Hipócrates (la *descriptividad* de los síntomas en la acumulación de los casos), la geografía y su cartografía, y la tragedia tal como la conocemos –dando acceso a la *resistencia trágica* de la cuestión siempre abierta que es la verdad.

En su *Introducción a la metafísica* Heidegger habla de una aparición simultánea, con la ciudad como emplazamiento de la historia o “proveniencia” (*Geschichte*), de los dioses, los templos, los sacerdotes, las fiestas, los juegos, los poetas, los pensadores, el rey, el consejo de ancianos, la asamblea del pueblo, el ejército y la marina. Esa simultaneidad existe porque la *polis* se piensa a partir del tiempo que se da “de múltiples maneras”. Pero lo que precisamente no indica Heidegger es la retirada del rey, el devenir-profano del carácter público, la *isonomía* como horizonte de esta temporalidad. La diferencia (ontológica) interviene como *esta* diferencia en el seno del horizonte del carácter público de una “identidad difiriente”. La diferencia es la *hermeneia*; esta *hermenia* es el advenimiento incesante del tiempo como tal. Según esta problemática del tiempo se puede comprender por qué y cómo

“registrar las leyes por escrito en el Pritaneo o bajo el abrigo del Hogar Común, es poner en marcha una práctica política, intervenir en las relaciones sociales, transformar la vida pública.”⁴⁵

Esta práctica se ofrece “a quien quiera examinarla”. En las ciudades “la práctica de la escritura va a la par con el ejercicio de los derechos políticos”, “los lectores no son diferentes de los escritores”, y es en semejante reciprocidad de principio, en la que la lectura real sólo vale esencialmente (aunque potencialmente) como una escritura prometida, donde puede tener lugar una comunidación en el sentido de Husserl. Comunidación que, *puesto que* se trata de semejante equivalencia, pero también puesto que semejante equivalencia siempre puede *no* realizarse, permite un *doble estatuto de la lectura*: como síntesis *pasiva* o *activa*⁴⁶. La lectura *activa* no es simplemente la recomprensión mecánica de, por ejemplo, un teorema: es la *reactivación*, la *recuperación en evidencia originaria* —a partir de la cual puede tener lugar un proceso anticipador que produce un nuevo enunciado geométrico, una diferencia en la diferencia abierta por el instrumento de la geometría. Pero la comprensión *pasiva* supone también una reciprocidad tecnológica del emisor y del receptor: pasada fuera de la evidencia originaria, no-reactivante, sigue siendo sin embargo una comprensión, y a ese título sólo es posible a condición de que los términos del enunciado geométrico puedan ser aprehendidos por el receptor *como* términos geométricos. Eso sólo es posible en la medida en que ese receptor haya adquirido ya por medio del ejercicio de su lengua *en* la escritura un acceso *analítico* a esta lengua, por ejemplo, a la noción misma de lo que puede ser un *término*. Esta adquisición supone una *práctica instrumental*, *condición de la isonomía* —política tanto como científica, filosófica, literaria, artística, etc.— que es al mismo tiempo la apertura de la *autonomía*: la *ciudadanía propiamente dicha*.

La posibilidad de la recomprensión pasiva, inherente a la comprensión activa, significa que la orto-grafía no es una condición de posibilidad de la geometría: es también su condición de imposibilidad en la medida en que, abriendo la posibilidad de reactivación, abre al mismo tiempo la del olvido (de la comprensión pasiva que cree comprender). Es el pecado de Epimeteo.

La comunidación es historicidad en la “historia del ser”. Historicidad quiere decir relación del ya-ahí que es el pasado: anticipación a partir de ese ya ahí como facticidad en el ser-hacia-el-fin en el que “el ser ahí *es* su pasado” que sin embargo no es el suyo, ya-ahí “antes que” él y *absolutamente* facticio. La anticipación se convierte en la de la “historia del ser” cuando la diferencia ontológica se plantea como *cuestión* y esta cuestión *como tal*. Ahora bien, esta diferenciación es la apertura de una crisis y de una crítica imposible fuera de una comunidación tecnológica de ese ya-ahí que inaugura *nuevas condiciones instrumentales de acceso*.

Las hipótesis aventuradas aquí no son ajenas al campo de las cuestiones abiertas por Paul Ricoeur en *Tiempo y narración III* cuando la temporalidad heideggeriana es convenientemente analizada bajo el ángulo del archivo y de la huella y, en ese sentido, como aporía del ya-ahí⁴⁷ tras un largo estudio de la conciencia íntima del tiempo en Husserl. Sin embargo, se trata menos de una aporía originaria del tiempo que residiría en su *tecnicidad* que de una cuestión de los conectores *cósmicos* que también son los calendarios, todos los dispositivos de databilidad, de extensividad y de carácter público. Al no ser abordada por sí misma la tecnicidad de los conectores, lo que todavía escapa a este examen es una cierta intimidad del tiempo fenomenológico mismo como intimidad del *quién* y del *qué*.

19. *El recuerdo terciario, condición de imposibilidad de la superación de la finitud retencional y órganon del tiempo*

La técnica es una superficie difiriente, un espejo instrumental que refleja el tiempo como diferenciación, diferimiento, tiempo diferido. La ortografía es ya una especie de reloj para ver con retraso, en un ver teórico y todavía no fotográfico; se trata de un retraso distinto del de la fotografía.

La insuficiencia del análisis de Husserl se debe a la limitación del proceso de telecomunicación inherente a toda geometría en el único dominio de la intersubjetividad *de los* geómetras. La escritura *de entrada* es necesaria para autorizar una geometría, pero esta necesidad de un archivo ortotético sólo aparece *posteriormente, para los sucesores* del inventor. Ahora bien, la ocasión del examen es *el horizonte de la invención misma* y no sólo de su repetición, o mejor dicho, la repetición (del ya-ahí como aquello que ha pasado) *es* la invención. Si es cierto que “la función de la sedimentación tradicional en el mundo comunitario de la cultura será superar la finitud retencional de la conciencia individual⁴⁹⁹”, la superación de esta finitud retencional es necesaria *desde* el momento de la invención, *es por excelencia ese momento*. “Antes de ser la idealidad de un objeto idéntico para otros objetos, el sentido lo es para unos momentos distintos del mismo sujeto”, la intersubjetividad en cierto modo es “en primer lugar la no relación empírica de mí conmigo, de mi presente eterno con otros presentes como tales, es decir, como otros y como presentes (como presentes pasados)⁵⁰⁰”; el recuerdo terciario habita siempre ya mis recuerdos secundarios así como mis recuerdos primarios y mi presente “mismo” y el *ya-abí* ortotético de mí “mismo” sólo puede fallarse, ya que esa es la marca esencial de todo ya-ahí en tanto que pro-

teticidad: la debilidad –y su “hay que”. Includo y *a fortiori* en la fijación idéntica. La ortografía sólo es una época en el pecado del Epimeteo, una manera que tiene el águila de mermar el hígado y éste de volver a crecer. Pero esta época implica ciertas formas de repetición epimeteica cuya conceptualización es la tarea de la filosofía.

Si es cierto que “ser-á-perpetuidad y presencia perdurante” son imposibles en la sola comunicación oral, ya que el ya-ahí tiene que ser fijado como tal, registrado para dar acceso a la idealidad siempre reactivable originariamente, eso habita la invención misma. Sin *órganon* no existe “razón” o “idea”: el *eidós* y el *logos* son siempre ya tecnológicos. Este *technologos* es el *hypokeimenon* (el soporte) de la idealidad y de la ciencia en general y de manera más profunda, del tiempo como tal.

20. *El paso protohistórico*

Para dar su contenido a la ortografía y a todo fenómeno de ortotesis se debe vincular una *fenomenología* (para retomar una expresión de Patrice Loraux) a la cuestión del *contexto* tal como la plantea *singularmente* la fonologización. La textualidad ortográfica, por medio de la operación de identificación en que consiste (establecer la identidad de una letra del texto), engendra una paradoja de la identificación difiriente por la contextualización del texto. Es la cuestión del aquí y del ahora, de la databilidad y del idioma.

La cuestión de la inscripción de la inauguralidad de la historia del ser en la diferencia exige que aún sea precisado de qué se habla bajo el nombre de escritura lineal fonológica, por qué hay que hablar de ortografía antes que de fonología y como sólo obliterando la originalidad de la ortotesis la metafísica puede constituir un privilegio de la *foné*: para ello, debemos detenernos en el paso de lo cuneiforme a lo alfabético.

Nuevo momento decisivo de un *paso*, de una *decisión*. ¿Quién o qué “toma” esa “decisión”? La historia del suplemento y su “lógica” son las de pasos siempre originales que, sin embargo, nunca son simples “orígenes”. Volviendo a pasar por esta cuestión del pasado que es el ya-ahí como recuerdo terciario, pasamos de la cuestión de un paso del Zinjantropo a Neandertal, expuesta en el primer volumen, a la de otro paso: de lo prehistórico a lo histórico. En los próximos capítulos formaremos la hipótesis de que un nuevo paso es propio de nuestro tiempo.

¿A qué “lógica del suplemento”, qué estadio del espejo, qué época de la reflexividad, de la historicidad, corresponde el paso de lo proto-histórico? ¿Cómo se pasa de lo “ideogramático” a lo ortográfico y qué implica eso? ¿Cómo debemos comprender las “causas” y los “efectos” de lo ortográfico?

Este paso a lo ortográfico coincide con un acceso a la racionalidad “plena”. La protohistoria también es un paso por la protorracionalidad.

Respecto a la cuestión de saber *quién* o *qué* toma la decisión, cómo se toma y finalmente, en qué consiste, Jean Bottero, al estudiar la protorracionalidad mesopotámica⁵⁰, no da más elemento que el “genio” de los sumerios y la “astucia” de los semitas, arraigando así su “respuesta” de parte del *quién*.

21. Genios y milagros

La tesis del genio sumerio y de la astucia semítica sirve al propósito de probar que no existe un origen milagroso de la racionalidad griega, tesis paradójica porque, ¿cómo distinguir genios de milagros?

“Cuando queremos remontar nuestra genealogía y llegar hasta los orígenes de nuestra herencia, [...] una tradición milenaria y difícil de desarraigar nos detiene en el curso del ascenso oponiéndonos dos “milagros” [...] Esta civilización occidental nos viene directa del cristianismo; y el cristianismo está en la confluencia de una doble corriente cultural: de un lado, bíblica; de otro, helénica...”

Los asiriólogos tienen a mano con qué desarticular este doble postulado imaginario que ha hecho que se declararan comienzos absolutos lo que no eran más que etapas.”⁵¹

Volver a examinar la cuestión del paso consistiría aquí en reducir el artificio del milagro. Para lograrlo, el asiriólogo describe la condición ortotética de la historia.

“Sólo los documentos escritos pueden proporcionarnos un conocimiento fiable, preciso, detallado, analítico de nuestro pasado, del que los historiadores y los arqueólogos como tales no hacen más que entrever una brumosa e incierta silueta. Se debe a que... *La historia empieza en Sumeria.*”

Comienza ahí, pero no del todo: se trata de una proto-historia. No empezará realmente hasta que de simple “prontuario” la escritura pase a ser escritura completa, memoria completa. El paso de la proto-historia es el paso “del prontuario a la escritura”. La cuestión es saber qué es esta completitud de la escritura como memoria, esta plenitud de la historia y si se puede hablar de una escritura “simple prontuario”.

En todo caso, hay que prestar atención a las afirmaciones de Bottero que enriquecen con posibilidades nuevas una historia del suplemen-

to. Se podrían comparar las palabras citadas anteriormente con este pasaje de *El origen de la geometría* ya evocado:

“La objetividad de la formación ideal no está todavía perfectamente constituida por [la] transmisión actual de lo que originariamente es producido en alguien a otro que lo reproduce originariamente. Le falta la *presencia perdurante* de los “objetos ideales” que persisten también en los momentos en los que el inventor y sus asociados ya no están alertas a semejante cambio o en general cuando ya no viven. Le falta el ser-a-perpetuidad, que permanece incluso cuando nadie lo ha efectuado en la evidencia.

La función decisiva de la expresión lingüística escrita, de la expresión que consigna, es hacer posibles las comunicaciones sin alocución personal, mediata o inmediata, y convertirse, por decirlo así, en comunicación en el modo virtual. La comunicación de la humanidad franquea también con ello una nueva etapa.”³²

Husserl plantea la escritura como horizonte necesario para la aparición de una nueva ciencia. Pero evidentemente se trata de la escritura que denominamos “ortotética”. Lo que comienza en Sumeria no es todavía la historia de la geometría, ni tampoco la ciencia en tanto que ésta sería esencialmente ciencia de las idealidades. ¿Qué tienen en común esas dos necesidades de escritura (*para* la geometría, *para* la historia), y en qué concierne esto a los sumerios?

Se dice que antes de los griegos (sólo) había existido la técnica, pulimento, agrimensura, y que, sin embargo, con y después de los griegos ese saber-hacer se *transformaría* o *daría* la teoría, esta ciencia por excelencia que es la geometría. Bottero trata de demostrar que esto es un tópico. Pretende menos probar un origen técnico de la teoría que poner en evidencia el protomomento de la *prototeoría* engendrado mucho antes

de los griegos, durante el despliegue de esta técnica que es la escritura. Sin embargo, éste “proto-momento” no tiene nada que ver con aquel del que habla Husserl, el momento de la “protogeometría”.

Una prototeoría había sido engendrada antes de los griegos *durante* el despliegue de la escritura, si no *con* o incluso *por* él, *pero ¿en qué momento de este despliegue: cuando la escritura se convierte en algo más que un simple prontuario, o bien en tanto que simple prontuario?* Aquí es donde las cosas se complican. ¿Cuándo la escritura se convierte *propiamente* en escritura? Bottero se contradice de entrada cuando al evocar las famosas *listas*, que para él pertenecen evidentemente a la época de una escritura simple “prontuario”, que son más muestra de una nemotécnica que de una escritura propiamente dicha, sin embargo ve en estas ayudas, en estos soportes, un factor que transforma la memoria, al abrirla a sus posibilidades protorracionales:

“Entre la tablillas cuneiformes más antiguas, casi indescifrables todavía por lo cerca que están del simple prontuario que constituía en primer lugar su escritura, se han encontrado ya, entre centenares de documentos de contabilidad, algunas *Listas* [...] (cuyo objetivo era, en resumen, seriar los objetos, hacer inventarios lo más completos posible y, sobre todo, *razonados*, de los múltiples sectores del mundo extramental.”³³

¿De qué razón se trata aquí? ¿Permanece exterior e independiente del “prontuario”? Refiriéndose a Goody, Bottero plantea que no se puede aislar de la escritura ese momento protorracional y, sin embargo, devuelve esta escritura al estadio de simple prontuario, de suplemento desdénable, sin otro papel que el de medio en el movimiento de invención descrito: plantea que la escritura “pictográfica” no es la buena escritura, la auténtica, ya que una auténtica escritura no es un simple

prontuario; y que en la medida en que antes de la escritura verdadera la escritura no es más que un prontuario, en la medida en que no habrá habido *en primer lugar*, en otras palabras, escritura, se habrá podido pasar en primer lugar de la escritura *razonando*, y la protorracionalidad habrá podido constituirse *antes de* toda escritura “verdadera”. En otras palabras, la escritura verdadera habrá sido producida por el razonamiento, por el “genio” de los mesopotámicos que no debía nada a la escritura verdadera porque éstos estaban *antes que* ella. Pero tampoco nada habrán debido al prontuario por la misma razón de que éste no habrá sido más que un prontuario. Por lo tanto la escritura, que nunca habrá sido –buena o mala, verdadera o falsa– en sí misma productiva, habrá seguido siendo siempre, en lo más profundo de las cosas, un mero prontuario: lo esencial habrá sucedido en otra parte.

Para explicar el nacimiento de la protorracionalidad Bottero no duda en hablar de una *cientificidad de casuísticas* mesopotámicas con un concepto de ciencia muy ingenuo, totalmente inadmisibles en una perspectiva husserliana.

Sin embargo, y eso es lo que nos interesa de esta lectura, pone de relieve las consecuencias del *registro* de una sucesión de casos singulares: son los acontecimientos, es decir, desvíos, o incluso diferencias, respecto a los programas, que son registrados y desencadenan procesos *de anticipación*. Cuestión que ya habíamos visto evocada por Wittfogel a propósito de las inundaciones del Nilo. En el caso mesopotámico tiene el interés de aparecer como registro de variaciones con el objetivo de un cálculo, una previsión, y el de una interpretación:

“La “escritura de los dioses” eran las propias cosas que ellos producían haciendo marchar el mundo. Cuando éstas eran conformes a la rutina, como era lo más frecuente y regular, su mensaje era también “normal”

y atípico, es decir, anunciaba una decisión conforme a la rutina: en otras palabras, una no-decisión especial, una afirmación sin interés, ya que las cosas no harían más que seguir su marcha conocida y esperada. Pero cuando los dioses producían un ser no conforme a su modelo, o un acontecimiento singular, inopinado, excéntrico, manifestaban con ello su voluntad de anunciar un destino igualmente inhabitual y que, por lo tanto, se podía conocer si se sabía descifrarlo a través de la presentación misma del fenómeno anormal en cuestión, como se descifran pictogramas e ideogramas de la escritura.”³⁴

Bottero pondría así en evidencia (para nosotros si no para él) el ya ahí como pro-tesis sujeta a unas transformaciones que la orientan a esta modalidad orto-tética que él aborda (para nosotros) como si fuese la escritura propiamente dicha y el factor dinámico constitutivo –mediante tales transformaciones (para nosotros)– de todo proceso de anticipación.

“Sería erróneo negarse a ver (en las listas) otra cosa que tristes y vacías enumeraciones descuidando de este modo los documentos más preciosos que nos permiten sorprender, por así decirlo, el “nacimiento” y los progresos arcaicos de la ciencia y del espíritu científico.”³⁵

22. Nacimiento, concepción, ciencia

Dos objeciones se imponen aquí:

– En lo que él “sorprende”, Bottero no está sorprendido o asombrado por el papel dinámico de la escritura, por la *re-constitución* del tiempo que se desprende de ella, *cuyos nombres son protorracionalidad y racionalidad*.

– Ni siquiera parece que al asiriólogo se le haya ocurrido una definición de la racionalidad por medio de la idealidad de su objeto, como si su legítima empresa de contestación de una concepción milagrosa del momento griego tuviera que condenarle a ignorar profundamente la originalidad de semejante momento:

“Sólo una visión estrecha, superficial, unívoca y partidista puede ocultarnos la evidencia, impuesta por el examen atento y profundo de los archivos cuneiformes, de que desde la primera mitad del segundo milenio a más tardar, esas letras antiguas, *a su manera* y según su racionalidad y su visión del mundo, habían descubierto el pensamiento abstracto, el análisis, la deducción, la investigación y el establecimiento de los principios y de las leyes; en una palabra, lo esencial del método y del espíritu de la ciencia... Anteponer estas verdades de historia, es decir, de hecho, no es disminuir el mérito de los griegos...”

Además, [...] la Historia, como la vida, sólo conoce desarrollos y se le escapan los comienzos como tales: siempre hay algo antes...”

En efecto. Pero la cuestión sigue siendo establecer qué diferencia el antes del después. ¿Entramos en relación aquí, *con* los mesopotámicos, con algo parecido al espíritu científico? No podemos ni aceptarlo ni excluirlo inmediatamente. No podemos excluirlo, podemos incluso cuestionar la partición husserliana y una concepción de la idealidad que descansa sobre la de un comienzo absoluto: todo nuestro empeño se encamina en ese sentido. Pero con una condición: que la dinámica “epigenética” del “nacimiento” de la ciencia sea reconocida como proceso dinámico de una suplementariedad (la epifilogénesis). Ahora bien, ese no es en absoluto el objetivo de Bottero: por medio de un gesto muy clásico, criticado por Leroi-Gourhan aunque al final él mismo tenga que practicarlo, lo único que se hace es desplazar en el tiempo un genio ori-

ginario, tarde (lo que habrá tenido que hacer Leroi-Gourhan) o temprano (lo que aquí hace Bottero): hay un genio de los mesopotámicos más viejo, *más originario* que el “mérito de los griegos”.

Discutimos que las listas no sean más que un *testimonio* de un *nacimiento*. De haber nacimiento, ellas son un elemento constitutivo de éste. Discutimos que se trate de forma evidente del nacimiento *de la ciencia*, y preferimos hablar más prudentemente de “protorracionalidad”.

No existe escritura verdadera cuando “aparece la ciencia”, sino sólo un prontuario. Y cuando *aparezca la escritura verdadera*, no ocurrirá verdaderamente nada nuevo, puesto que lo esencial ya ha tenido lugar, ha tenido lugar antes: lo que ha llevado naturalmente a la escritura verdadera es el “genio” de los mesopotámicos y su “ciencia”, y no el desarrollo de la escritura que *ha sido* el de la ciencia. Todo esto se debe a que la comprensión que Bottero tiene de la ciencia se arraiga en la metafísica de un empirismo ordinario. En todo caso la aporía es bien real; el propio Husserl, que no habría discutido que “la Historia, como la vida, sólo conoce desarrollos y se le escapan los comienzos como tales: siempre hay algo antes”, se debate en la misma dificultad cuando escribe tratando de acorralar la posibilidad de un comienzo de la geometría,

“Sin embargo, si se considera que la matemática tiene el modo de ser de un movimiento continuo y vivo que procede de lo adquirido, como premisas para nuevas adquisiciones cuyo sentido de ser se integra en el sentido de ser de cada una de las premisas (y así sucesivamente), entonces se hace evidente que el sentido total de la geometría (en tanto que ciencia desarrollada y como sucede con toda ciencia) no podía, desde el comienzo, ser ya-ahí como proyecto y proseguirse en un movimiento de cumplimiento. En tanto que etapa preliminar, había precedido necesariamente una etapa de formación de sentido (*Sinnbildung*) más primitiva,

de tal manera que indudablemente ésta apareció por primera vez en la evidencia de una realización lograda.”⁷⁶

Pasaje que Derrida comenta de este modo:

“Cualesquiera que hayan sido la primeras idealidades geométricas producidas o descubiertas de hecho, es necesario a priori que hayan sucedido a una no-geometría, que hayan surgido de un suelo de experiencia pre-geométrica cuya fenomenología es posible gracias a una reducción y a una de-sedimentación apropiada.

[...] Por una necesidad que no es menos que una fatalidad accidental y exterior, debo partir de la geometría preparada, tal como está ahora en curso y cuya lectura fenomenológica siempre me es posible, para examinar a partir de ella su sentido de origen. Es así como puedo, *a la vez gracias a las sedimentaciones y a pesar de ellas* [el subrayado es nuestro] devolver a la historia su tradicional diafanidad. Husserl habla aquí de “*Rückfrage*” [...] A partir del documento recibido y ya legible [subraya Derrida] se me ofrece la posibilidad de examinar de nuevo y a cambio la intención originaria y final de lo que me ha sido entregado por la tradición.”⁷⁷

De una forma indudablemente más clara que en otra parte se plantea aquí la cuestión del ya-ahí en su proteticidad positiva, tal como permite la *realización lograda* de una separación de contexto de una enunciación. Bottero, precisamente, continuará y acabará su análisis en esta cuestión del contexto del emisor y del receptor de una enunciación.

Por tanto, la cuestión del comienzo que preocupa a Bottero no es del todo ajena al pensamiento de Husserl. Estando incluso en su origen, y manteniéndose hasta este fin que es *El origen...*, acaba por poner en crisis la división entre lo empírico y lo trascendental. La fenomenología de Husserl examina desde el principio la posibilidad de una génesis

empírica de la ciencia, pero también excluye desde el principio todo psicologismo y todo historicismo, todo empirismo, penetrada como está del carácter ideal del matema y con ello mismo, del imperativo trascendental que excluye una simple genética, pero que al mismo tiempo se opone a lo trascendental formal de Kant. Por ello se verá constantemente atrapada en un dilema que no hará más que desplazarse hacia capas cada vez más originarias sin reducirse nunca. Nuestro objetivo es aquí la posibilidad de salir de semejante dilema por medio de la cuestión de una “epigenética” singular –cuya perspectiva nos abre *El origen...* introduciendo la cuestión de la escritura.

Sea como sea, Bottero nunca llega a entrever este dilema. Puesto que para él se trata de nacimiento (más que de invención), si a toda costa se quiere continuar dentro de ese vocabulario de la *generación*, habría que decir que con los “letrados del segundo milenio” se asiste más a la *concepción* de occidente que a su *nacimiento*, ya que su nacimiento sería el de la *letra*. Esto no quiere decir que antes de la letra sólo existan prontuarios y, por tanto, no exista escritura.

23. De la necesidad de ayudar a la memoria*

El cuarto capítulo de *Mesopotamia*, “Un siglo de asiriología”, introduce el sexto, “Del prontuario a la escritura”. Merecería ser confrontado en su conjunto con el párrafo 73 de *Sein und Zeit*. De ese capítulo extraemos el siguiente pasaje:

“Sin un discurso escrito, preciso, detallado [el arqueólogo] nunca sabrá el nombre de ese hombre o de ese dios que representa [la estatua que él acaba de descubrir]; la razón por la que ha sido convertido en imagen; el papel que ha tenido entre sus contemporáneos; qué momento de

su historia, qué sesgo de su visión de las cosas materializaba a sus ojos; incluso sobre qué bases ha podido hacerse el tráfico que ha puesto el material en manos del artista; y cómo vivía éste último y qué lugar ocupaban él y su arte en la vida común del tiempo; y otros miles de detalles de su manera de vivir, de sentir, de ver y de pensar: todo lo que *ellos* podrían explicarnos si sus voces no se hubieran extinguido desde hace tantos siglos.”⁵⁸

La primera vez que se da *esta* posibilidad de re-acceder a un pasado, de reconstruirlo, es lo que ante los ojos de occidente aparece como ese milagro llamado Grecia. “Sin un discurso escrito” el ya-ahí del arqueólogo, del filólogo, del matemático, del científico y, singularmente, del filósofo, y más singularmente todavía, del filósofo fenomenológico, y a través de todos ellos, del *Dasein* al que pertenecen, no sería *literalmente* accesible, sería inaccesible literalmente y literalmente inaccesible.

Del prontuario a la escritura describe una evolución marcada por tres estadios: la pictografía, el fonetismo y la escritura propiamente dicha. Es imprescindible separar esos tres estadios. Y, desde luego, parece que nunca se puede hacer verdaderamente: siempre hay ya fonetismo en el pictograma y el pictograma nunca es sólo un pictograma; cuando aparece la escritura propiamente dicha, todavía no es del todo lo que ésta es “hablando con propiedad”. No nos referimos aquí a la crítica del concepto de pictograma. Afectaría evidentemente al conjunto de la afirmación y las contradicciones que hemos tratado de destacar en el párrafo precedente proceden directamente de ahí. A cambio, *Mesopotamia* aísla un punto de ruptura que debemos analizar. ¿A qué se llama aquí *escritura*?

“No basta con que haya *mensaje* para que haya *escritura*... Tiene que haber un sistema para transmitir y fijar *todos los mensajes*; en otras palabras, es necesario un cuerpo organizado y reglamentado de signos y símbolos por medio de los cuales sus usuarios puedan materializar y fijar claramente *todo* lo que piensan y sienten, o saben expresar [el subrayado es del autor].”⁵⁹

La verdadera escritura es capaz de restituir integralmente, exactamente y en su totalidad una experiencia significativa. Fuera de esta condición, no hay escritura propiamente dicha. Bottero identifica plenamente la escritura con el registro que hemos calificado como ortotético. Esta completa identificación le impide comprender el papel constitutivo tanto de la escritura pre-ortotética como de la escritura en general.

Si los asiriólogos han considerado generalmente que las tablillas de finales del cuarto milenio eran una “verdadera” escritura, Bottero expone que todavía pertenecen a una estadio arcaico de los pictogramas y que nos son más que “prontuarios”:

“Tomemos el caso de una tablilla..., en la que el carácter que sigue a la cifra de la unidad es el esquema del triángulo púrpuro que sabemos que designa a “la mujer”...: ¿es una mujer el objeto, directo o indirecto, o el sujeto de la operación? ¿Se entiende la cifra “uno” por ella misma o como el producto desplazado? De todas formas, la tablilla no nos dice todo sólo con esos dos signos: supone sobrentendidos, la cualidad de lo que no menciona (objeto, directo o no, o sujeto de la operación), y el sentido de la transferencia registrada. Ese es el mismo tipo de problema elemental irresoluble que nos plantean prácticamente cada una de estas tablillas clásicas. Nos resultan *ilegibles*. ¿Por qué?”

Porque los signos en cuestión se encuentran todavía en un estadio rudimentario de escritura: se trata de *pictogramas*”.

Las tablillas pictográficas nos resultan ilegibles porque aún nos son más que unos inmediatos derivados “de las representaciones del arte plástico”: se trata de una “escritura de cosas, de objetos”, no es una escritura. (Más prudentemente, Févriér habla de escritura de frases). A continuación viene una descripción de lo que es un pictograma y de su inevitable derivación fuera de la simple representación (Derrida rechaza el mismo término de pictograma precisamente porque hay semejante derivación):

“Igual que como en el arte plástico un dibujo puede *sugerir* mucho más de lo que *representa* (un árbol, el bosque y una mano, todo el trabajo del hombre) en este tipo de grafía, un pictograma no sólo puede evocar otra cosa que el signo utilizado no “contiene” materialmente, sino que tal ampliación es necesaria. Porque en la medida en que *para fijar el pensamiento* [el subrayado es nuestro] aquí no se dispone más que de unos croquis de objetos suficientemente precisos y particularizados, en principio harían falta, por lo tanto, tantos como realidades elementales diferentes se conocen y se quieren expresar...; y teóricamente harían falta millares y, en tal caso, el conocimiento y el uso de semejante escritura estarían más allá, no ya de las fuerzas humanas, sino del uso práctico que se quiera hacer de ella.

Así pues, para disminuir razonablemente el número de pictogramas [...] hace falta perfeccionar determinados procedimientos, determinadas argucias, o bien, transponerlos de usos del arte plástico.”⁵⁰

Si este pictograma no es todavía una escritura verdadera sino solamente un prontuario, “ya que el pictograma hunde sus raíces en las prácticas y convenciones del arte plástico”, existe sin embargo una diferencia con éste, que es

“radical y suficiente para que haya “cambio de especie” y que ya no se trate en absoluto de arte, sino de escritura; es una voluntad deliberada y manifiesta de significación más generalizada y más distinta a la vez, y, en consecuencia, una verdadera sistematización”.

A continuación, reiterando un movimiento archi-clásico, Bottero reafirma que ahí se trata de una escritura de cosas: “Sólo la lengua, con sus palabras, es capaz de mostrar completamente la manera como vemos la realidad...Pero el pictograma no es una escritura de palabras”. Esta escritura que en relación a la pintura es la pictografía no es escritura en relación a la escritura. Razonamiento extraño y proposición inadmisibles que contradicen lo anterior: de hecho, ya se trata de una escritura de “semas”: la esclava de sexo femenino, representada por un triángulo pubiano (vértice hacia abajo) y un triángulo que representa una montaña (vértice hacia arriba) no es “una mujer más una montaña”, y la montaña no es una montaña puesto que es lo extraño: el triángulo pubiano no es un triángulo pubiano puesto que es la feminidad en general, etc. Las objeciones tienen relación con las que ya oponíamos al “lenguaje concreto” de Leroi-Gourhan en *El pecado de Epimeteo*.

Bottero enuncia por fin su tesis a partir de toda esta argumentación y precisa un concepto del sentido de prontuario que no podría dejarnos indiferentes —y debemos citar este pasaje por extenso:

“Puesto que es imperfecta y rudimentaria en el plano de la significación, incapaz de restituir la totalidad de una situación concreta, de describirla, de comunicarla, pero es apta solamente para extraer los objetos materiales y los datos sustanciales, [la pictografía] no puede en absoluto desempeñar respecto al “lector” un papel de docente, de informador

que en su precisión le descubre una verdad que no conocía; sino que solamente puede rememorarle un acontecimiento, o una serie de acontecimientos que tocan el detalle preciso y de los que, además, ya tenía conocimiento.

Andar montaña comprar pan mujer sólo es un esquema quintaesenciado cuyos únicos datos indudables son que se trata de marcha, de montaña, de compra de pan y de mujer. Pero, ¿quién anda y quién compra? ¿cuándo? ¿cuántas realidades hay en juego? ¿es la montaña el punto de partida o el objetivo de la marcha? ¿es la mujer, como el pan, el objeto de la compra, su destinatario o su fuente?, etc. En cambio, si soy yo quien ha vivido esta aventura..., estas cinco palabras deberían bastarme para acordarme de todo...

He aquí por qué y cómo, en su primer estado, pictográfico, la escritura “cuneiforme” sólo era y sólo podía ser un *prontuario*.⁶¹

Bottero pretende demostrar que lo cuneiforme no es ortotético y tiene razón. En todo caso, la cuestión es saber qué es un prontuario y si la escritura ortotética no es ella misma en su esencia un “prontuario”, es decir, una configuración protética singular del ya-ahí cuya “asistencia” engendraría una serie extremadamente compleja de efectos: así, el registro del pensamiento geométrico condiciona la invención geométrica en el momento mismo de su aparición.

24. Del contexto

El proceso de fonetización se ha operado por medio del “jeroglífico”: el fonetismo

“de entrada sólo ha sido un procedimiento nuevo destinado a remediar las restricciones semánticas inseparables de la pictografía: la homofonía,

corriente en la lengua sumeria, pudo dar la idea de utilizar un pictograma para designar, no el objeto que representa directamente o no, sino otro objeto cuyo nombre era fonéticamente idéntico o vecino.

...Por lo tanto, el signo ya no es un pictograma o un ideograma: ya no “describe” o representa nada; sin embargo, un *fonograma* evoca y con-signa un fonema. El sistema gráfico ya no es una escritura de cosas, sino una *escritura de palabras*, ya no transmite solamente el pensamiento, sino *la palabra y la lengua*’.

Tendríamos derecho a preguntar qué puede significar un pensamiento que no sea inmediatamente palabra y lengua. Probablemente eso significa algo, pero probablemente no signifique la antepredicatividad acategorial (sin “palabras vacías”, esos atributos y complementos –quién, dónde, cuándo, cuánto– que evocaban las categorías del *Organon* por medio de las cuales Aristóteles caracteriza precisamente el pensamiento como entendimiento) que aquí es el objetivo de Bottero.

Pero sobre todo, es indudable que no hay que hablar de fonograma: se trata de un ortograma. Se trata de ortografía.

“Y como tal, si de ahora en adelante hay que conocer la lengua del que ha escrito para comprenderlo, por lo menos [el “fonograma”] –es decir, el ortograma– es capaz de fijar todo lo que expresa el lenguaje hablado y como lo expresa: por lo tanto, ya no está reservado a conmemorar, a recordar, sino que puede informar e instruir. Ya no es un simple “prontuario” sino una escritura en el sentido pleno y propio de la palabra”.

Puesto que se sale de una simple conmemoración, de un recordatorio, la escritura que ayudaba a la memoria se convierte en un factor de saber, agente y no simple asistente. Pero como en primer lugar se ha

demostrado que el saber se realizaba *antes* del momento de la escritura orto-gráfica, griega, porque había una protorracionalidad mesopotámica que no debía nada a la escritura (todavía inexistente a pesar de las apariencias), esta escritura verdadera no habrá aportado nada de nuevo, *excepto permitir al historiador acceder al pasado*. Como si no hubiera ahí nada nuevo *para el presente que pasa de este modo*. Como si no se presentara nada nuevo *en ese paso*. Ahora bien, ortográfica, la escritura es el registro por escrito de una lengua que siempre ha sido ya “escritura”: se trata de un nuevo modo de ser de la escritura que *es* la lengua. Haciéndose ortográficamente accesible en su pasado y en su paso, esta lengua ya no es la misma si la lengua sólo *es* la relación que mantienen quienes la hablan. La literación de la lengua la formaliza analíticamente “a espaldas” de quienes la hablan y escriben, como un movimiento sordo de la *techné*. Este *ana-lysis* es una modificación oculta de la diacronía de la lengua. No hay un “inventor” de la lengua alfabética que decida reformar las modalidades de registro, que “intervenga” sabiendo lo que hace: hay un movimiento subyacente de “exteriorización”, de invención de los soportes del ya-ahí que pertenece ya al dinamismo de la *techné*, en el que se podría estar tentado de ver una casi *hypokeimenon proton*.

La literalidad inaugura una época nueva de la *diferancia* –y de la *diferencia* ontológica: la historia del ser que comienza es la historia de la letra. ¿Cómo caracterizar eficazmente este comienzo? Por medio de la cuestión del contexto –de la identidad y de la *diferencia*. Plantear que la escritura “prontuario” sólo permite “recordar” es no comprender que la conservación de la memoria es siempre ya su elaboración. *Sin embargo*, también es plantear el problema de una especificidad de la *diferancia* ortográfica. La “escritura propiamente dicha” es lo que *nos* es legible con tal de que dispongamos de un “código” de registro. Es el registro ortotético. Las tablillas pictográficas siguen siendo ilegibles para

nosotros aunque dispongamos de un código: es necesario conocer también el *contexto*. Sin éste se escapa el significado. Para acceder plenamente a la significación de una inscripción pictográfica es necesario *haber vivido* el acontecimiento que ésta registra.

El enigma es la *posibilidad* de leer una “novedad”, una “información” no conocida de antemano: en *el ya-ahí en tanto que no es el mío* (eso es lo que sucede *plenamente* con la verdadera escritura: poder acceder *completamente* a un ya-ahí *que no he vivido*) está oculto un *todavía-no-ahí*, una promesa, la promesa de que en el programa existe lo improbable. Semejante posibilidad gana una efectividad nueva y plena por medio del establecimiento de una nueva relación de los enunciados con su contexto, engendrada por sus registros ortográficos.

Bottero opone el registro cuneiforme y el registro literal en sus relaciones respectivas con el contexto, y por los efectos que ahí se encuentran inducidos por sus destinatarios. Con las escrituras prealfabéticas,

“en definitiva, es el contexto el que permite al lector elegir la lectura adecuada: por esta razón, a nuestros ojos ajenos y lejanos un texto cuneiforme no se lee nunca con soltura, sino que se descifra.”¹²

Aunque la escritura cuneiforme se va fonetizando progresivamente, nunca eliminará del todo los ideogramas, ni siquiera en los vestigios más recientes

“un texto no sólo tiene que ser descifrado, sino que para llevar esta tarea a cabo de la mejor manera posible es indispensable conocer la lengua e incluso el contexto general de los documentos que se estudian: de ahí la dificultad extrema y las incertidumbres de traducción de piezas total-

mente nuevas, sin duplicado, sin paralelos. Es necesario *conocer antes*, un poco al menos, para *comprender bien...*”

Esta iterabilidad [...] estructura la marca de escritura misma, cualquiera que sea además el tipo de escritura (pictográfica, jeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para servirse de estas viejas categorías).⁶³

Con la escritura alfabética se elimina esta opacidad contextual de la enunciación:

“Hacia el siglo XV (¿a más tardar?), en Fenicia, en el momento en que se puso a punto el alfabeto (quizá además bajo una influencia más o menos marcada de lo cuneiforme), se sabe que este último descubrimiento por medio del cual la escritura era reducida a un número ultrarreducido de signos unívocos y que correspondían exactamente a los sonidos fundamentales (¡y virtuales!) de la lengua se abstuvo de reservar caracteres para marcar lo que no fueran las consonantes solas, dejando que el lector, *supuestamente conocedor* de la lengua y su mecanismo, supliera las vocales”.

Toda escritura tiende a lo orto-gráfico –antes de toda ortografía y literalidad– y, por lo tanto, en toda escritura siempre habrá habido, en efecto, separación del contexto puesto que “una escritura que no fuese estructuralmente legible –iterable– más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura”. Consecuencia de la iterabilidad estructural de toda escritura es que

“un signo escrito comporta una fuerza de ruptura con su contexto, es decir, el conjunto de las presencias que organizan el momento desde su inscripción. Esta fuerza de ruptura no es un predicado accidental, sino la estructura misma de lo escrito”.

Con lo cuneiforme sigue habiendo una opacidad contextual de la enunciación. La enunciación registrada no es suficiente por sí misma para restaurar una plenitud de significación. Esta opacidad se ilumina con lo ortográfico, primero con el fenicio, y la eliminación sigue siendo parcial puesto que se debe conocer el código lingüístico para que su cuerpo fonemático pueda ser restituido; y finalmente se consuma con el griego. Proceso progresivo de separación del contexto que Derrida planteaba como rasgo estructural de toda escritura:

En todo caso hay una efectividad de la legibilidad determinada por la escritura que engendra especificaciones originales en la suplementariedad. Ahora bien, sólo con la orto-grafía se lleva a cabo la efectividad de la separación del contexto. *Este “telos”, punto de saturación, constituye también un punto de ruptura.* Ahí se opera una inversión, emerge ahí un juego inédito del texto y del contexto *de su lectura*: es la paradoja de la identidad difiriente. Porque de la separación del contexto de la enunciación resulta una opacidad paradójica del enunciado en los efectos de la (re)contextualización en que consiste la lectura: todo sucede como si mientras que la indecisión acerca de la significación se encontrara reducida, la variabilidad de su sentido se encontrara proporcionalmente incrementada y liberara posibilidades de interpretación siempre nuevas. La separación del contexto consumada revela *por sí misma* el juego de la

“Es preciso [...] que “mi comunicación escrita” siga siendo legible a pesar de la desaparición absoluta de todo destinatario determinado en general para que posea su función de escritura, es decir, su legibilidad. Es preciso que sea repetible –reiterable– en la ausencia absoluta del destinatario o del conjunto empíricamente determinable de destinatarios.

textualidad como tal: el futuro del texto en que consiste entonces toda lectura lo entrega al juego de posibilidades infinitas de contextualizaciones. De un modo original, radical, se descubre una in-terminabilidad de la lectura de cualquier tipo de texto si es cierto que *un contexto de lectura nunca se repite* —la ley misma del aquí y del ahora es el no ser nunca más que *una vez* en su *conjunción*, ya que todo contexto es semejante conjunción. Es indudable que tales efectos actúan ya en toda escritura. Pero lo propio de la escritura ortográfica será hacer *inevitable* la experiencia, purificar la *efectividad*, operando al mismo tiempo una inversión en la relación con los enunciados. Porque de ahí se desprende *la textualidad del lector* mismo, del *quién*. Este *quién* accede *así* a su textualidad, es decir, a su *diferancia*, desde una cierta posibilidad del *qué*.

25. El principio de la ortografía y la historia del ser

Textualidad que se experimenta como un tiempo diferido —una *epimeteia*. La anticipación como *epimeteia* es un tiempo esencialmente diferido en tanto que pone en juego ese ser para el fin que es la *diferancia*. Si la textualidad literal abre el *quién* (el “*Dasein*”) a su historicidad sobre el modo singular de la “historia del ser” —como *ciudadanía*— eso se debe a que la estructura de separación del contexto, propia de lo escrito y consumada en la escritura ortográfica, hace intervenir esta *diferancia* en el tiempo diferido de lo que Derrida llamará *la diseminación* que, desde ese momento, afecta a toda enunciación, a todas las producciones de sentido y de significaciones, lingüísticas o no. Esta diseminación sólo puede estar en su apogeo y oponerse a Platón cuando la escritura produce un cierto “efecto de real” comparable al de la fotografía. En cierta medida, no puedo leer *de manera comparable* un texto firmado Platón, pongamos por caso (todo registro ortográfico apela a una firma, a un

nombre propio, aunque sea por defecto), sin *incluir* en el noema de mi lectura: es el texto *de* Platón, lo ha escrito a partir de la textualidad de su lengua y de *su* lengua (de “su” ya-ahí); escribiéndolo ha descubierto su textualidad (y el *logos*) de *la* lengua a través de *su* lengua. Ninguna tablilla cuneiforme podría proporcionarme este efecto en *esta* pureza, *pureza* de la intención que es el *principio mismo* de la ortografía.

La experiencia del texto es muestra del principio de identidad difiriente. Toda ortotesis engendra una identificación difiriente y hay ortotesis no literales, analógicas y numéricas que tienen sus propios efectos temporalizantes. Llamamos a estas ortotesis *síntesis* literales, analógicas o numéricas, y afectan a *todo poder de síntesis*.

El *quién* descubre su textualidad probando la identidad difiriente ortográfica (o síntesis literal) porque al perder la identidad de un mismo texto cuando lo lee y repite en contextos diferentes, lo que pone en crisis es su propia identidad. Una escritura puede ser contextual, al menos en dos aspectos: respecto al *espacio* y respecto al *tiempo*. Un texto puede dar lugar a dos lecturas diferentes, ya sea para dos personas en un mismo tiempo y dos espacios diferentes, o para una persona en un mismo espacio pero en dos tiempos diferentes, o también para una misma persona en dos tiempos y dos espacios diferentes. Todos los lectores que practican regularmente la *relectura* de sus textos favoritos experimentan la textualidad infinitamente interpretable, generadora de diferencias. En el momento en que el lector descubre que un mismo texto varía y deriva infinitamente en la diseminación que es toda contextualización se ve atrapado en un proceso de *diferancia* irreductible en la medida en que el aquí y el ahora, el espacio y el tiempo, son irreductibles; también en la medida en que se descubre él mismo textual, él mismo *tejido* de enunciados pasados, ya-ahí, los “*suynos*”, los que él mismo ha vivido, *como* los que ha heredado y que tiene que interpretar

constantemente. Este descubrimiento sólo se experimenta al probar los pre-textos que son los textos ofrecidos a su lectura. El enunciado textual cataliza la textualidad del lector mismo igual que lo sensible cataliza el sentido en Aristóteles. La paradoja consiste en que el texto produce tanto más esta diferencia cuanto que es identificación conseguida: separación efectiva de toda contextualidad. La diferencia es *efectivamente* irreductible en la medida en que no puede haber duda sobre la identidad del texto en el mismo momento en que no puede haber duda sobre la (re)producción de una diferencia en la repetición de su lectura. Este enigma es *indisolublemente* el del *quién* y de *qué*, del *quién* en su experiencia *efectiva* del *qué*, y del *qué para un quién*.

Este momento es el de la constitución de la ciudadanía: es ciudadano quien se pronuncia sobre el sentido de la ley textualizada, que se afirma *al mismo tiempo* como *este* ciudadano singular, que expone el devenir de su singularidad a la comunidad, que se altera sin cesar y con ello se afirma difiriente (de) cualquier otro, incluido (de) sí mismo en tanto que ha sido.

Por esa razón la textualización orto-gráfica de lo que ha pasado no “determina” tampoco ese pasado para aquel del que es el pasado: ese pasado se encuentra, por el contrario, más *indeterminado* aunque, como el *fin*, más *seguro*. La contextualización del texto exacto intensifica su improbabilidad. O de otra manera y para terminar con la cuestión de la proteticidad del ya-ahí: así como Heidegger, al confundir *cálculo* y *fijación* durable del ahora y del pasado con *determinación* del fin, no aprehendía la constitutividad en la resistencia de lo indeterminado, el programa franquea en cambio lo im-probable, y la determinidad de la inscripción, mediante su determinación *exacta*, es decir, descontextualizada, produce o *franquea* lo *indeterminado*. Como im-probabilidad (del sentido) del grama y del programa. En sus repeticiones *a priori* siempre posibles, *a pos-*

teriori nunca posibles lo que se ve afectado es todo el juego del todavía-no, es decir, de la anticipación a partir del ya-ahí. Si esas improbabilidades e interminabilidades pueden intervenir también en las escrituras prealfabéticas, en ellas con este *carácter paradójico por el cual la identidad (re)produce la diferencia, y viceversa*: una y otra pueden siempre atribuirse a la opacidad contextual *de la enunciación*, a las insuficiencias de la identificación y no a la opacidad de la contextualidad *del enunciado*, a la identificación misma y a la manera de una paradoja que es sólo la de la textualidad *del lector*, del *quién*, irrevocablemente destinada al *ya-ahí*, al *qué*: siempre se puede evitar atribuir improbabilidades e indeterminidades a la textualidad misma; el efecto de la diferencia no es ahí puro puesto que al no haber sido puramente reducida la descontextualización de la enunciación, la recontextualización de la lectura del enunciado *puede* no ser experimentada como tal y, *por lo tanto, no puede ser* experimentada como tal.

La “verdad”, “*a-letheid*”, es ortotética. Eso no sólo quiere decir exactitud, sino también *incertidumbre* abierta por la exactitud. La “duda” no resulta de una veleidat del alma (no se decide dudar, es algo acerca cual no se puede decidir, o bien no se trata más que del simulacro de una duda —cuestión difícil en verdad), sino de una puesta en duda tecnológica.

El pensamiento (o reflexividad) crítica procede fundamentalmente de esta doble dimensión paradójica de la memoria que se revela con la escritura lineal ya que el proceso de identificación de los textos permite tanto la identificación de sus reglas de producción en la especie de la gramática (y es una *operación del entendimiento*) como la resistencia de su irregularidad más profunda, cuya interpretabilidad es el signo (y es una *prueba* para la *razón*).

La identificación difícilmente supone la *reproductibilidad* de lo que ha sido identificado: sólo es efectivamente identificado lo que puede ser reproducido idénticamente. No sería justo decir que la identificación permite la reproducción, porque también es la reproducción la que permite la identificación. Resulta que la identificación *es* la reproductibilidad de lo identificado. La diferencia tiene lugar en el momento de la *repetición* de lo que es reproducido. La actividad de la memoria en general, antes mismo de que sea especificada como actividad reflexiva literal, apela siempre a la posibilidad de una repetición. Pero lo esencial es la repetición *en una identidad diferente*, la cual —no importa qué tipo de reproductibilidad despliegue— abre una reflexividad de tipo crítico (literal o no). En esta medida, el pensamiento en general procede de la repetición y el pensamiento crítico procede de la repetición formal y acumulativa, es decir, de la relectura en un sentido amplio de la palabra lectura.

26. Hoy

a. Hoy el redoblamiento *epokhal*

Dodds ha demostrado como la expansión de la escritura ortográfica, que *suspendía* en Grecia la autoridad de los programas étnicos tradicionales, provocó una crisis de civilización de la que debía emerger el conflicto entre sofística y filosofía, y con él occidente en su imagen dominante. No hay que ver en ello más que un caso del avance de la técnica sobre la “cultura”, (re)constituida siempre en su retraso epimeteico y de la que el tiempo diferido de la lectura es el efecto de la apropiación como diferencia contextual. La historicidad no se despliega nunca más que como *repetición epokhal* de una *suspensión tecno-lógica del ya-abí* que es también la *única* vía de acceso a ese ya-abí.

El *tiempo diferido*, esencial a la contextualidad ortotética constituida por la ortografía, da lo que occidente denominará el saber: un enunciado de saber (siempre literalmente constituido) es prometido a la disseminación de una *diferencia* indefinida, interminable e indeterminable; siempre puede dar la diferencia y, desde ese punto de vista, su valor es incalculable. Un texto pertenece al saber en la medida (y la desmedida) en que no hay término a su lectura. Esta pertenencia del saber al después lo sitúa siempre ya *entre* las estabilidades *epokhales* programáticas *constituidas* y como aquello que vuelve siempre a acosarlas (a destituir las para reconstituirlas). Si la *techné* suspende los programas en vigor, el saber a su vez vuelve a suspender, repitiéndolos, los efectos estables, las “recaídas” de la *techné*. Esto lo denominamos la *repetición epokhal*.

Al no ser ya “prontuario”, la “escritura” se convierte en la memoria misma. Pero siempre lo había sido en su sentido más lato. Así pues, no se trata de borrar la irreductible originalidad de los griegos otorgándoles genitores mesopotámicos que habrían anticipado ya la cientificidad, sino de afirmar el tenor tecno-lógico de esta cientificidad absolutamente naciente y *efectivamente concebida* no por los mesopotámicos sino por el trabajo de la proteticidad *histórico-mundana* por la que *pasan* (y desaparecen), por el trabajo de la escritura en formación y de la *techné* como *hypokeimenon proton* inclinado ya a la ortoteticidad.

La escritura “lineal y fonológica” es una *epokhé* programática que suspende las formas de una tradición ella misma programática, pero que no aparece *como tal* y que, en esa suspensión, programa *otra* resistencia del pasado, de la anticipación y del presente concebidos desde ese momento como *presencia*. Pero entonces, ¿qué *hoy* programaría, del modo más improbable, la repetición *epokhal* de las identidades deferrantes analógicas, numéricas y biológicas que ponen en crisis la presencia en que él *consiste*?

b. Hoy la descontextualización como desrealización del espacio y del tiempo

La rupturas descontextualizantes en que consisten los efectos de todas las formas de escritura, mucho antes de la ortografía (*pero también de todas las formas de expansión técnica*) llevan consigo originariamente el *quién* y la comunidad de los *quién* en un proceso irresistible de desterritorialización que Leroi-Gourhan denominaba la conquista de la movilidad. En este sentido, la técnica llega hoy a unos límites. Han aparecido nuevas escrituras (o nemotecnias). Una duplicabilidad y una citabilidad generalizadas, con la duplicidad que implican, se han instalado como modo de ser manifiesto de la memoria transformada así en materia prima de la actividad industrial –incluso en el dominio de los seres vivos: la explotación industrial, bajo todas sus formas, de las memorias genéticas por parte de las biotecnologías no es más que un caso de particular de explotación razonada de todas las formas de soportes del ya-ahí.

Se trata de otro tiempo. Y es en el horizonte de *alteridad*, de alteración *generalizada*, donde hay que interpretar la estrategia final de los análisis de Derrida que se refieren a la contextualidad tal como Austin podía movilizar el concepto. En los pasajes citados arriba se trataba de hacer vacilar el arraigo del análisis austiniano de los actos performativos en una intencionalidad de la conciencia. Esto no significa obligatoriamente que haya que destruir toda intencionalidad, sino anclarla tanto del lado del *qué* como de lado del *quién*. Se trata de mostrar la posibilidad de una performatividad sin intención performativa *subjetiva*, esto es, *presente*.

“Los análisis de Austin exigen un valor de contexto en permanencia, e incluso de contexto exhaustivamente determinable, directa o teleológicamente; [...] [Uno de éstos elementos esenciales] sigue siendo clásicamente la conciencia, la presencia consciente de la intención del sujeto hablante con respecto a la totalidad de su acto locutorio.”⁴

Demostrando que existe performatividad fuera de toda conciencia, que la conciencia no es un elemento de contexto esencial, Derrida hace comprensible lo que nos aparece como un efecto de *performatividad automática* engendrado por la técnica contemporánea –por los procesos de tiempo real y de transmisión en directo de acontecimientos desarrollados por las técnicas de cálculo y de decisión informáticas, y por los medios de comunicación analógicos, pero también por la ciencia biológica convertida en tecnociencia. Derrida muestra a continuación la dificultad, en esta situación, de distinguir los constativos de los performativos. De ahí deducimos también una destructibilidad general de toda forma de contexto (entendida como determinación tanto espacial como temporal) que Paul Virilio llama la desrealización del espacio y del tiempo. “Desrealización” que no puede permanecer sin efectos en la diferencia tal y como hasta ahora la ha conocido occidente como relación de un texto con su contexto.

c. Hoy el “tiempo real”

Debemos emprender ahora el análisis de esta evolución y de sus consecuencias sobre la comprensión que nos es posible tener del “¿quién?”. Es característico de la identidad difiriente ortográfica que deba *inscribirse* por y en los *efectos* de un después irreductible e irreductiblemente experimentado en la lectura. Ahora bien, si es cierto que las

tecnologías analógicas y numéricas de la memoria son igualmente de tipo ortotético, tienden a borrar (al menos en sus primeros efectos) esta modalización diferida de la temporalidad.

Si el hígado de Prometeo ha podido articular la melancolía del *quién* sobre el rigor (ortotético) del *qué* como diferencia en la historia del ser y de la letra, ¿qué ocurre con eso hoy? Lo que significa, ¿qué ocurrirá mañana? Por tanto, ¿qué quiere decir hoy *epimeteia*?

Como siempre, *epimeteia* quiere decir retraso porque es velocidad. El *qué* contemporáneo ha sido con frecuencia definido por su velocidad. Si la velocidad, como *adelanto*, siempre ha sido un atributo propio de la técnica, en la época de la letra daba la prueba del retraso como tiempo diferido. Hoy la velocidad⁶⁵ de la técnica se hace cargo ella misma de ese retraso: la delegación de los procesos de decisión en los sistemas informáticos de ayuda a la decisión no es más que un ejemplo de ello. Como si la técnica integrara en ella misma el retraso que hasta entonces parecía constituir el *quién al margen* del *qué*, otorgándole con ello mismo su consistencia. A semejante desplazamiento aparente se le denomina el tiempo real. Y las reacciones de resistencia que esto suscita son inspiradas por el sentimiento sordo de la posibilidad amenazante de una *in-diferencia*. En el contexto de semejante “historicidad-mundana”, ¿qué tanatología es todavía posible, si es que todavía es posible una, y si lo ha sido alguna vez?

Este era el sentido de la cuestión que planteábamos preguntando “¿cuáles serían los efectos de una dinámica del *qué* que corto-circuitaría el trabajo de esta diferencia?”.

El tiempo sólo podría *ser diferido*. Ahora bien, *existe* lo que se llama el “tiempo real”: tal es quizá el rasgo fundamental de la técnica contemporánea; quizá, tal es también el desmoronamiento tecnológico en

el que la diferencia idiomática *como diferencia étnica* se sepulta en la diferencia técnica y con ella una cierta época del tiempo. Lo que *hoy* se llama el “tiempo real” es el tiempo industrial, la producción industrial del tiempo por medio de las “industrias de programas” cuyos productos “suspenden” todos los programas *tradicionales*. Tomamos prestada provisionalmente la expresión “tiempo real” de la jerga de la cibernética —es decir, en el vocabulario de *El ser y el tiempo*, de un campo óptico, pero según *El tiempo y el ser*, un campo óptico singular: el mismo que viene a sustituir a la filosofía. En esta expresión englobamos todos los fenómenos de transmisión de información “en directo”. Por lo tanto, lo que llamamos “tiempo real” no es el tiempo; quizá es incluso la destemporalización del tiempo o la ocultación del tiempo; y sin embargo, aún es el tiempo industrialmente “ganado”, es decir, también perdido —es decir, radicalmente aprehendido a partir del *reloj* que es el *capital*, modalidad extrema de la “preocupación”. Si como tratamos de establecer aquí, el ya-ahí no es nada fuera de sus condiciones efectivas de herencia, de transmisión, mientras que la anticipación no es otra cosa que la apropiación en el después (en y a partir de la desaprobación, el olvido, la carencia) de “lo que ha sucedido”, una reconversión radical de las técnicas de transmisión tendría unos efectos radicales sobre la temporalización misma. En este contexto, *ya no podría* ser ignorada la dimensión propiamente tecnológica de la temporalidad.

d. Hoy la textualidad del *quién*

Al leer el luto de Barthes en la fotografía del Invernadero entrevimos que la ortotesis analógica todavía es una modalidad de la relación con la muerte en la exactitud de un “fragmento de pasado” (re)constituido. Al leer a Bottero tratamos de comprender como una relación

comparable se había (re)constituido ya con la ortotesis literal. ¿Qué hace la diferencia entre lo analógico y lo literal? *La cámara lúcida* ya lo sugiere: la toma fotográfica *coincide* temporalmente con el instante captado en la reducción que es el tiempo de la pose. De ahí resulta un efecto de real específicamente foto-gráfico, irreductible (es imposible fotografiar un acontecimiento *después de que* haya tenido lugar) que no se encuentra en la escritura (es posible registrar orto-gráficamente un enunciado oral *después de que* haya sido pronunciado —e incluso antes— porque puede transitar temporalmente en la memoria subjetiva del escriba, secretario, narrador, historiógrafo o escritor, lo que prohíbe la objetividad del objetivo fotográfico y de su cámara oscura).

¿Qué *¿quién?* se encontraría así (re)constituido?

La diferencia del *qué* ortográfico es una modalidad de la diferencia del *¿quién?* —y de ahí resulta que la elucidación de la diferenciación deberá dar cuenta *no sólo* de las especificidades suplementarias de las épocas del *qué* sino también de las articulaciones del *¿quién?* que eso engendra cada vez.

En los próximos capítulos analizaremos las especificidades suplementarias de las épocas del *qué* hasta hoy.

Sólo en nuestro último volumen, *La carencia que es necesaria*, podremos caracterizar lo que hasta entonces designamos como siendo el *¿quién?* y precisar las modalidades de articulaciones que esto engendra. Demostraremos que el *quién* es *idiota*, es Epimeteo, y que eso significa también que es *textual* (lo que no sólo quiere decir lingüístico: *este* texto es el conjunto de los tejidos en los que se trama la memoria); es lo que le enseñan las sucesivas ortotetizaciones prometeicas del *qué*. Lo llamaremos entonces el *idiotexto*⁶⁶.

NOTAS

1. Marcel Detienne (dir.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, PUL, 1988.
2. Cf. Husserl, *L'origine de la géométrie*, PUF, 1962, p. 120.
3. Jacques Derrida, *Psyché, inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 277.
4. Roland Barthes, *La chambre claire*, Le Seuil/Les Cahiers du cinéma. [Traducción al castellano: *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Paidós 1989.]
5. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 291.
6. Roland Barthes, *op. cit.*
7. Benjamín, "Petite histoire de la photographie", en *Essais 1*, Gonthier-Denoël, 1971, p. 153.
8. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 123.
9. *Ibid.*, p. 126.
10. *Ibid.*, p. 127.
11. *Ibid.*, p. 122.
- * N. de la t.: Stiegler hace un juego de palabras: el término *revoir*, además de "volver a ver", se utiliza en francés en la expresión *au revoir*, "hasta luego, nos vemos".
12. *Ibid.*, p. 148.
13. *Ibid.*, pp. 48-49.
14. *Ibid.*, p. 81.
15. *Ibid.*, p. 84.
16. *Ibid.*, p. 87.
17. *Ibid.*, p. 121.
- * N. de la t.: Stiegler hace un juego de palabras entre los términos *droit* (derecho, recto), *gauche* (izquierdo, torcido, torpe) y el verbo de la misma raíz que *gauche*, *gauchir* (torcer).
18. *Ibid.*, p. 124.
- * N. de la t.: Stiegler juega con el doble significado de la palabra *personne*: el sustantivo "persona" y el pronombre indefinido "nadie".
19. Benjamín, "L'oeuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique", *Essais 2*, Gonthier-Denoël, 1971, p. 107.
20. *Ibid.*, pp. 107-108
- * Véase la anterior n. de la t.
- ** N. de la t.: Alusión a unas palabras de S. Mallarmé, *Divagations*, 1879: "Je dis une fleur! Hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour en tant que quelque chose d'autre que les calices sus musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tout bouquet".

21. Proust, *Le côté de Guermantes, Oeuvres complètes II*, Gallimard, La Pléiade, pp. 132-138. [Una traducción ya clásica de esta obra al castellano es la de Alianza Editorial]
22. Thomas Mann, *La Montagne magique, Le livre de poche*, pp. 401-425. [Traducción al castellano: *La montaña mágica*, Plaza y Janés, 1996.]
- *** N de la t.: juego de palabras con los componentes del verbo *regarder* que Stiegler descompone en (*re*)*garder*, literalmente, "(volver a) guardar.
23. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967, p. 20-21. [Traducción al castellano: *De la grammatología*, Siglo XXI, 1971]
24. Lacan, "Le stade du miroir", *Écrits I*, Seuil, 1966, p. 90. [Traducción al castellano: *Escritos I*, SXXI, 1971].
25. Cf. sobre este punto *El pecado de Epimeteo*.
- * N. de la t.: De nuevo juega Stiegler con los significados de *droit/gauche*.
26. Jacques Derrida, *De la grammatologie, op. cit.*, p. 11.
27. *Ibid.*, p. 134.
28. Maurice Blanchot, *La bête de Lascaux*, Fata Morgana, 1982, p. 13. [Traducción al castellano: *La bestia de Lascaux. El último en hablar*, Tecnos, 1999].
29. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 396. [Traducción al castellano: *El diálogo inconcluso*, Monte Ávila, 1970.]
30. Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, 1988, pp. 108-109. [Traducción al castellano: *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, 1989.]
31. Heidegger, "La doctrine de Platon sur la vérité", *Questions II*, Gallimard, 1968, p. 153.
32. *Ibid.*, pp. 153-158.
33. Heidegger, *Questions II*, Gallimard, 1976, pp. 136-137.
34. *Ibid.*, p. 74.
35. Marlene Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, 1986, pp. 143-144.
36. Jacques Derrida, *Introduction à l'Origine de la géométrie*, PLF, 1962, p. 87. [Traducción al castellano: *Introducción a "El origen de la geometría de Husserl"*, Manantial, 2000.]
37. Jacques Derrida, *De la grammatologie, op. cit.*, p. 12.
38. Jacques Derrida, *Psyché*, p. 299
39. *Ibid.*, p. 291.
40. Jacques Derrida, *Introduction à.... op. cit.*, p. 23.
41. *Ibid.*, p. 35.
42. Marcel Detienne, *op. cit.*, p. 10.
43. *Ibid.*, p. 12.
44. *Ibid.*, p. 17.

- * N. de la t.: De nuevo Stiegler hace un juego de palabras entre los significados de *droite* (derecha, recto) y *gauche* (izquierda, torcido, torpe)
45. *Ibid.*, p. 39.
46. Husserl, *L'origine de la géométrie*, p. 187.
47. Paul Ricoeur, *Temps et récit III, Le Seuil*, 1985, p. 90 y siguientes. [Traducción al castellano: *Tiempo y narración III*, Siglo XXI editores, 1996].
48. Jacques Derrida, *Introduction...., op. cit.*, p. 45.
49. *Ibid.*
50. Jean Bottero, *La Mésopotamie*, Gallimard, 1987.
51. *Ibid.*, p. 42.
52. Husserl, *L'origine de la géométrie*, p. 186.
53. Bottero, *op. cit.*, p. 45.
54. *Ibid.*, p. 49.
55. *Ibid.*, p. 57.
56. Husserl, *L'origine de la géométrie*, p. 178.
57. Jacques Derrida, *Introduction...., op. cit.*, p. 35.
- * N. de la t.: Juego de palabras en el que intervienen los componentes de *aide-mémoire* ("pronunciado" en español), palabra compuesta en francés del verbo "ayudar" y del sustantivo "memoria".
58. Bottero, *op. cit.*, p. 60.
59. Bottero, *op. cit.*, p. 97.
60. Bottero, *op. cit.*, pp. 99-100
61. *Ibid.*, pp. 102-103.
62. *Ibid.*, p. 111.
63. Jacques Derrida, "Signature événement contexte", en *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 375. [Traducción al castellano: "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, 1989]
64. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 363.
65. Acerca de la cuestión de la velocidad, véase más arriba el final de nuestra introducción.
66. Del que se ha presentado un esbozo en "Ce qui fait défaut", *Césure n° 8*, otoño 1995.

Capítulo segundo

Génesis de la desorientación

1. *La finitud retencional y la dinámica del qué*

La técnica *no ayuda* a la memoria, es la memoria en tanto que “finitud retencional”, originariamente *asistida*. Lo que Leroi-Gourhan expone en *La memoria y los ritmos* es la historia de esta asistencia, que es también la historia tecno-lógica de la conquista territorial hasta la actual globalización.

En esta globalización final lo que está a punto de desaparecer es Occidente —ya no hay Oriente, está desorientado, y lo que fue Oriente, que *nunca* habrá sido Occidente, lo está también, a su manera, y muy brutalmente. En este contexto sin cardinalidad (del que veremos que intensifica extremadamente el proceso de descontextualización descrito en el capítulo precedente) es donde se enfrentan las tres religiones del Libro, especialmente en Palestina y en Bosnia, y se enfrentan en todas partes, aisladamente, especialmente en Argelia, con el mundo laico de los libros —en el momento en que la *hegemonía* ortográfica y sus experiencias del in-finito, teológico-políticas o teórico-científicas, llegan a su término.

La historia epifilogénica que se va a esbozar aquí aporta elementos para una genealogía de esta desorientación.

La espaciotemporalización que es la exteriorización (como “conquista del espacio y del tiempo”) es siempre ya también destemporalización y desterritorialización. Pero este proceso llega hoy al límite en la experiencia de esta desorientación.

Con el estudio del proceso de concretización llevado a su extremo como “medio asociado” habíamos visto en *El pecado de Epimeteo* que la dinámica concretizante del *qué* suponía una anticipación del *quién*: el autocondicionamiento del medio asociado tecno-geográfico no puede prescindir de una función inventiva por parte del operador humano. Pero la misma anticipación supone la dinámica tecnológica y, por lo tanto, no precede al proceso de exteriorización dirigido por la tendencia técnica.

Tratamos entonces de saber en qué relación con el *quién* se opera el proceso de *diferenciación* del *qué* entre el Zinjantropus y Neandertal. Habíamos introducido el concepto de epifilogenesis para comprender el paralelismo entre la corticalización y la diferenciación técnica. A partir de ese momento tuvimos que abordar el inicio de *La memoria y los ritmos*, donde Leroi-Gourhan demuestra que la ruptura que es el proceso de exteriorización desplaza la instancia de diferenciación de la especie hacia el individuo, lo que después de Neandertal desemboca en la aparición de formas étnicas de comunidades en las que un “diálogo” entre individuo y memoria “étnica” permite a ésta progresar.

Para el individuo la memoria étnica es un ya-ahí. El individuo está constreñido por éste pero, al mismo tiempo, apropiándose, desarrolla la indeterminabilidad profunda y en ese sentido se “libera” e “innova”.

Pero lo que lega al individuo su indeterminación como anticipación (nunca acabada) de su fin es el ya-ahí como *ya* ahí. Por último, se puso de manifiesto que una inauguralidad histórica sólo es posible cuando el ya-ahí viene a constituirse ortotéticamente.

Volvemos aquí a Leroi-Gourhan para profundizar en la tecnicidad de la memoria y la relación entre lo técnico y lo étnico, ya que éste último es el zócalo de lo *idiomático* donde también reside el principio de la diferenciación.

La crítica de la relación sílex/cortex nos llevó a decir, oponiéndonos a Leroi-Gourhan, que el Zinjantropus es social y en ese sentido, ya idiomático, puesto que dispone de un lenguaje en el sentido pleno del término, aunque este lenguaje y esta sociabilidad sigan siendo para nosotros radicalmente inconcebibles y extraños. Después del Neandertal aparece al agrupamiento étnico. Al final del proceso de corticalización la *preponderancia* de la sociedad significa que la mayéutica que organizaba las relaciones del córtex y del sílex se desplaza hacia una mayéutica entre el grupo étnico y la tendencia técnica, que debe ser inscrita en la relación entre ya-ahí e indeterminado.

Mientras que la cotidianeidad del *Dasein* (del *quién*) era una modalidad de la temporalidad caracterizada como preocupación, constituida ella misma por un tejido de costumbres, de coacciones determinantes constitutivas del *se* impersonal, de programas que informan la tradición a la vez legataria y encubriente, Leroi-Gourhan plantea la cuestión de la costumbre como siendo constitutiva de la unidad étnica que transmite a los individuos que la componen unos *programas operatorios*. La “comprensión que el ser-ahí tiene de su ser” sería una síntesis de esta programática étnica, su punto de equilibrio, válido tanto a nivel de grupo como de individuo.

¿Es el *Dasein* el *quién* individual, o el grupo *divisible de hecho* (amenazado siempre de *stasis*) si no *de derecho* (pues ese es el sentido del derecho: afirmar la indivisibilidad del grupo y, en ese sentido, su *individuación*, su unidad espiritual, moral y política) de los *quién* como *nosotros*? Con otras palabras, ¿dónde debe ser instanciada finalmente la indeterminabilidad, en el *yo* o en el *nosotros*? El ser para la muerte y el aislamiento que lo caracteriza parecen indicar que sólo el *yo* puede ser la instancia de indeterminación¹. Sin embargo, Heidegger habla a veces del *Dasein griego* —que no puede ser un *yo*. Cuestión primordial ya que si finalmente el *Dasein* fuera un *nosotros*, la oposición entre intratemporalidad y temporalidad auténtica se volvería problemática. La comprensión del *Dasein* como *nosotros* inscribiría decididamente la indeterminabilidad en la idiomaticidad, lo que es coherente con el propósito más tardío de Heidegger, pero incompatible con las tesis de *Ser y tiempo*.

Al ser lo idiomático siempre ya étnico, común y, *al mismo tiempo*, al no ser idiomático *en efectos* más que como singularidad fuera de lo común, se supera la oposición programa e improbable, *quién y qué*: lo idiomático estaría *constituido* por el *qué* —es lo que la cuestión de la ortotesis nos ha hecho ya pensable en el sentido de que la emergencia de la ciudadanía es una modalidad de la idiomaticidad.

Leroi-Gourhan expone una estructuración de la memoria en tres niveles: específico, socio-étnico e individual. Pero, por otra parte, desarrolla la hipótesis de que se constituye una cuarta memoria, que no coincide con el nivel socio-étnico en el que se llegaría a ésta en tanto que memoria hipomnésica competencia del *qué*: es decir, la aparición hoy de la máquina programada en tanto que ésta expulsa al *quién* de su etnicidad destruyendo las cadenas operatorias y comportamentales elementales y con ello, la unidad étnica territorialmente constituida. Esta cuarta memoria sería la realización de la tendencia técnica *cuando puede*

prescindir de la etnia para realizarse y ese poder sería un aspecto esencial de la técnica *hoy* que sólo habría sido posible porque la costumbre era *ya* un programa.

Pero el programa entonces es *también* una posibilidad de desacomodamiento, es decir, de *descontextualización*. Hemos visto como la *diferencia* desempeñaba desde ese momento una posibilidad de ruptura con el contexto. Vamos a ver que la historia del *qué* en general siempre ha sido la de una sucesión de rupturas en la medida en que se despliega esencialmente por *suspensión de programas* existentes, y como la posibilidad de una *improbabilidad* se libera por el mero *hecho* del desarrollo del *qué*.

Lo que da la descontextualización es, en tanto que tal epifilogénesis, el legado de experiencias pasadas constitutivas de la experiencia vivida presentemente, es decir, el conocimiento y, de manera insigne, el conocimiento de las idealidades: la *iterabilidad* es esencial para la idealidad que debe poder ser repetida. Descontextualizando siempre ya, suspendiendo las programáticas ya constituidas, la tecnicidad constituye el zócalo y el humus del conocimiento. Después del neolítico, el conocimiento es engramado *como tal*, la tecnicidad se desarrolla como ortotética y *puede* emerger la ciencia.

La acumulación de este conocimiento es propiamente la huella del *Dasein pasado*, lo que Heidegger llama lo histórico-mundano. Todo ente pasado es potencialmente histórico-mundano y todo *quién* es al mismo tiempo epifilogenético. En todo caso hay una historicidad-mundana del *qué* propiamente hipomnésica: a ella pertenece todo lo que es muestra de prácticas deliberadas de conservación. Y en especial, la conservación de los escritos. Leroi-Gourhan hace una historia de la práctica de conservación de los escritos *inscrita en la tendencia técnica y el principio de exte-*

riorización que la gobierna: desarrolla con ello la historia de una constitución tecnológica del *recuerdo terciario*. Y puesto que la finitud es en primer lugar una finitud *retencional*, el principio de exteriorización que engendra los *qué* suspendiendo los programas constituidos acaba por ejercerse sobre las funciones de memorización y después de imaginación.

El análisis de Leroi-Gourhan responde a la constante que formulaba Heidegger en *El ser y el tiempo*. “Lo que “proviene” con el útil y la obra como tal tiene un carácter propio de movilidad que hasta ahora ha permanecido en una completa oscuridad”. En efecto, la historia de la memoria como asistencia es la de una conquista de la movilidad. La sistematización de la exactitud será la creación de una descontextualización radical: la “programatología” de Leroi-Gourhan, que articula diversas programáticas –fisiológica, socio-étnica y figurativa– sobre la lógica del desarrollo del *qué* en la tendencia pone en evidencia la constitución tecnológica de los tres niveles en un análisis de la movilidad donde vendrá a inscribirse lo histórico-mundano en un lugar muy destacado: en efecto, la articulación por el *quién* es la constitución de las relaciones del grupo con el espacio y el tiempo. En el estadio actual de exteriorización esto dará lugar a la aparición de las identidades diferentes analógicas y numéricas. Lo propio de éstas es la velocidad, la instantaneidad de la transmisión en todos los puntos del globo y la permeabilización absoluta de los programas tradicionales que se encuentran suspendidos.

Leroi-Gourhan establece así los principios de articulación de una historia del *quién* y del *qué*. Los principios *dinámicos* (las modalidades de diferenciación) se comprenden *en el nivel del agrupamiento* y lo que nos interesa es la dinámica. La dinámica del *Dasein* es su temporalidad. La lectura de Leroi-Gourhan nos enseña que ésta no es comprensible en el nivel del *Dasein* si éste es un *yo*. Por esa razón su objetivo es el *quién*

concebido como un *nosotros* integrador del *qué* y trabajado por la diversidad del *nosotros* compuesto por individuos que deriva siempre ya fuera de la unidad constituida por el hecho de su decadencia originaria, de esta idiotéz constitutiva que comporta una finitud retencional que necesita asistencia.

Este triple objetivo (el individuo, el grupo, el *qué*) es el que realiza la conceptualización de los tres niveles de la memoria. ¿Cómo se articulan y cómo engendran lo que expulsa al *quién* de su etnicidad y de su asistencia tradicional por medio de la exteriorización del sistema nervioso y de la imaginación? ¿Cómo pueden los programas engendrar la indeterminación, lo improbable y lo improgramable? Responder a estas preguntas supone el desarrollo de una *estética*. Ésta se arraiga en la estética animal de la reproducción como la técnica se arraigaba en la zoología, pero, siempre ya atravesada y gobernada por la tendencia técnica, rompe con ella: no hay estética psicológica (corporal) ni estética figurativa (simbólica) que no esté en relación con una *estética funcional* en la que la génesis de las formas se despliega en sus soportes según los principios generales que gobiernan las relaciones entre el hombre y la materia.

Planteadas en esos términos la cuestión de la génesis de la memoria de los grupos se convierte en la del *ritmo*. Por medio del concepto de programa, ritmo y memoria se articulan en una *síntesis de grupo* en la que se constituyen las relaciones con el espacio y el tiempo.

2. *Devenir étnico, soportes de memoria y escritura de programas*

En el proceso post-neandertaliano lo tecnológico actúa de común acuerdo con lo fisiológico y lo etno-sociológico (o lo simbólico): al tér-

mino de la corticalización se instala el proceso de lo que hemos denominado la epifilogénesis tal como *nosotros* la conocemos: lo que se diferencia de la herramienta ya no es entonces el córtex, sino lo social. El *devenir étnico* se inicia como un movimiento de diferenciación que ya no es sólo el enriquecimiento de formas técnicas, sino la *diversificación* territorial de los agrupamientos humanos. Lo que se informa entonces en una nueva mayéutica instrumental es lo social. Leroi-Gourhan continúa así con su idea de la exteriorización que había comenzado con una especie de exudación protética del esqueleto en la herramienta (“auténtica secreción del cuerpo y del cerebro”) y que continuará en nuestros días hasta el estadio del sistema nervioso central (con la electrónica) y de la imaginación (con la especialización de los productores industriales de imágenes y de sonidos teledifundidos), pasando por el músculo (exteriorización de la motricidad por el dominio de las energías naturales, la domesticación animal, después la máquina motriz). Que la misma imaginación se encuentre afectada quiere decir que la exteriorización es igualmente el principio de la *estética*.

El movimiento de estos análisis, que restablece el tema de un conflicto posible entre grupos étnicos y tendencias étnicas, aporta una respuesta sensiblemente diferente a la de 1945, época en la que Leroi-Gourhan todavía no cree en la posibilidad de una desaparición del agrupamiento étnico, mientras que los análisis presentados en “Los símbolos de la sociedad” hablan de la constitución de una mega-etnia que sería como *el telos* del devenir étnico.

Este devenir es descrito como “liberación” de la memoria articulada en tres niveles: específico, socio-étnico e individual. A esas tres capas de memoria corresponde una *rítmica* que funda una *triple estética*: fisiológica, funcional y figurativa.

El concepto central es el *programa* pensado a partir de la ruptura en la memoria en que consiste la exteriorización y la estética general constituye la *articulación* de esos tres niveles estéticos asociados a los tres niveles programáticos de la memoria. A la forma de memoria particular que regula el agrupamiento de hombres corresponderá un tipo de programas particular: programas exteriorizados y que ya no están inscritos en el organismo mismo. Desde ese momento *la cuestión es en primer lugar la de los soportes* de la memoria y hay que entenderla

“en un sentido amplio. No es una propiedad de la inteligencia, sino, sea cual sea, el soporte sobre el que se inscriben las cadenas de actos. A ese título se puede hablar de una “memoria específica” para definir la fijación de los comportamientos de las especies animales, de una memoria “étnica” que asegure la reproducción de los comportamientos en las sociedades humanas y, con el mismo título, de una memoria “artificial”, electrónica en su forma más reciente que sin recurrir al instinto o a la reflexión asegure la reproducción de actos mecánicos encadenados.”¹

La singularidad de la memoria humana es lo que especifica la de la “cognición” humana y “hasta la creación de los cerebros artificiales las sociedades han tratado de hacer frente a la inscripción y a la conservación de un capital de conocimiento desmesuradamente creciente”. El crecimiento de los conocimientos, que es también una incesante *escritura de programas*, es la dinámica misma de la liberación de la memoria, indisociable de una lógica evolutiva de los soportes en su carácter técnico y que atraviesa, como todos los objetos técnicos, la *tendencia técnica determinante*. En nuestra propia lengua, la epifilogénesis engendra en la vida la proliferación de un tipo de memorias irreductible tanto a la zoología como a la psicología y en el curso de la cual *se escribe* el devenir téc-

nico –pero también donde *se borra* en tanto que *étnico*. Igual que la mayéutica sílex/córtex, la mayéutica técnica/étnica sólo habrá sido una época de las relaciones entre el *quién* y el *que*.

3. *Épocas y programas*

Al aparecer nuevos programas, *suspenden* la efectividad de los programas en vigor, reintegrándolos, *sometiéndolos* a una nueva dirección. Suspensiones generadoras de épocas. *Epokbé* incesante, la historia del hombre sólo sería la de semejantes suspensiones –a riesgo de tener que afrontar que el programa “hombre” pueda encontrarse suspendido él mismo o que siempre haya estado orientado hacia su propia suspensión.

Semejante posibilidad de suspensión es el principio que articula unos con otros los tres niveles de la memoria, específica, socio-étnica e individual y que junto con la tendencia técnica da cuenta de la dinámica tecno-antropológica.

En las *Investigaciones para la constitución* de Husserl encontraremos tres capas comparables. Con la diferencia de que, por un lado, no son precisamente concebidas como programáticas; por otro, que *en tanto* que programáticas, las capas son atravesadas aquí por un dinamismo tecnológico del *quién* totalmente excluido en Husserl. La tradición lleva consigo su destrucción, lo que sólo ha hecho posible la exteriorización, nuevo régimen pro-gramático que dirige la vida que se ha hecho técnica. La temporalización es indisociable de la exteriorización como epifilogénesis que libera nuevas posibilidades de individuación en relación a la regulación genética. Un principio de selección gobierna esta evolución:

“La puesta fuera de la especie zoológica de la memoria étnica tiene como consecuencias muy importantes la libertad para el individuo de salir del marco étnico establecido y la posibilidad de progresar para la memoria étnica misma.”⁴

Elucidar el sentido de esta progresión es describir los casos de aplicación del proceso de exteriorización construyendo una *programática general*, el sistema nervioso es una máquina “de responder a las peticiones internas y externas construyendo programas” y el programa es el concepto esencial en tanto que permite igualmente superar tanto la división entre animalidad y humanidad como la división entre humanidad y tecnicidad: la antropología de Leroi-Gourhan es una empresa radical de “desantropocentralización”. Todo *programa científico* está contenido en ese concepto de programa que califica *tanto* lo zoológico y lo antropológico como lo tecnológico: en efecto, el principio federador de las denominadas ciencias “de la cognición” es el de unificar ésta –del animal a la máquina pasando por el hombre. Más adelante examinaremos los límites de esa convergencia.

Lo que hay que examinar es este concepto de programa ya que, cuando se comparan sociedades animales y sociedades humanas, “el problema no puede [...] ser considerado en el contraste entre instinto e inteligencia, sino entre dos modos de programación”. A partir de ahí es comprensible la cuestión de la aparición de una cuarta memoria, ni específica, ni étnica, ni individual sino propiamente mecánica.

4. La selección como doble redoblamiento epokhal: gramas, identidades y diferencias

Los programas étnicos constituyen la unidad de un grupo humano sosteniendo sus posibilidades tanto de diferenciación como de uniformización por fusión en otros grupos.

La memoria étnica determina unas prácticas automáticas que regulan el “comportamiento operatorio” del individuo:

“Todo lo que es actuado por el sujeto entra en su comportamiento operatorio, pero bajo formas y con intensidades muy diferentes según se trate de prácticas elementales y cotidianas, de prácticas de periodicidad más espaciada o de prácticas excepcionales; los programas suponen unos niveles de intervención intelectual y unas relaciones individuo-sociedad diferentes. Las prácticas elementales constituyen los programas vitales del individuo, todo lo que en los gestos cotidianos interesa a su supervivencia como elemento social: hábitos corporales, prácticas de alimentación o de higiene, gestos profesionales, comportamiento de relación con los parientes. Estos programas, cuyo fondo es inmutable, se organizan en cadenas de gestos estereotipados cuya repetición asegura el equilibrio normal del sujeto en el medio social y su propio bienestar psíquico en el interior del grupo.”³

Distinguiéndose por sus periodicidades más o menos rutinarias, cotidianas o anuales, inscritas siempre en una calendariedad, los programas ritman una *repeticiones*, desde la alimentación y el aseo personal a las fiestas religiosas, pasando por el trabajo, la oración, las normas de cortesía y las leyes de la hospitalidad. El carácter étnico se inscribe tanto más en esa estabilidad repetitiva cuanto que se trata de programas cotidianos: “Lo que marca más profundamente al individuo en su huella étnica son las prácticas elementales cuyas cadenas se constituyen desde

el nacimiento”. La marca de semejante huella es un factor indispensable para la cohesión del grupo, vital tanto para él como para el individuo: su desaparición significaría la destrucción de la unidad étnica.

Ahora bien, las determinaciones contemporáneas de la tendencia técnica podrían efectivamente venir a destruirla, dado el avance de lo técnico sobre lo étnico, arraigada ella misma en un retraso del cuerpo. Anacronía que, sin embargo, es originaria –se trata de la *epimeteia*– y que aguijonea el dinamismo de la organización de los grupos. Esta posibilidad contemporánea de una pura y simple destrucción se inicia en la revolución termo-dinámica:

“El nacimiento de la fuerza automotora es [...] una etapa biológica esencial, si se admite que la transformación biológica es un hecho que interesa a la vez a la organización psíquica y al comportamiento de los seres a los que alcanza. Poco importa que se trate de órganos exteriores al cuerpo si la transformación pone en presencia de una nueva realidad viva. Anteriormente se ha visto que la evolución humana a partir del *homo sapiens* era testimonio de una separación cada vez más flagrante entre el desarrollo de las transformaciones del cuerpo, que permanece a escala del tiempo geológico, y el desarrollo de las transformaciones de las herramientas, ligado a la ritmo de las generaciones sucesivas. Para que la especie sobreviviera era indispensable un acomodo, el cual no sólo interesa a las costumbres técnicas, sino que en cada mutación implica la reestructuración de las leyes de agrupamiento de los individuos.”

Esta reestructuración es una verdadera epokhalidad tecnológica que también ahí viene a perturbar la unidad de la historia del *quién*, regularmente trastornada por la historia del *qué*:

“Si sólo a costa de una paradoja se puede mantener un paralelo con el mundo zoológico, tampoco es posible no considerar que la humanidad cambie un poco de especie cada vez que cambia de herramientas e instituciones al mismo tiempo. Aunque sea propio del hombre, la coherencia de las transformaciones que afectan a toda estructura del organismo colectivo es del mismo orden que la de las transformaciones que afectan a todos los individuos de una colectividad animal. Ahora bien, las relaciones sociales adquieren un carácter nuevo a partir de la exteriorización ilimitada de la fuerza motriz: un observador que no fuera humano y que permaneciera fuera de las explicaciones a las que nos han acostumbrado la historia y la filosofía separaría al hombre del siglo XVIII del hombre del siglo XX como nosotros separamos al león del tigre, o al lobo del perro.”⁶

Sin embargo, esta unidad se (re)constituye como acceso al ya-ahí *común* que acumula la sucesión de generaciones —planteando entonces la cuestión de las condiciones efectivas de acceso y con ello, de concatenación. Se plantea *hoy* con una singularidad extrema porque la exteriorización de lo humano habría llegado a su *término*, y eso significa que *la epokhalidad tecnológica contemporánea sería radical*, a la medida de las rupturas más elevadas que haya conocido la humanidad, viniendo a trastornar los constituyentes aparentemente más estables de ésta y amenazando con acabar con la constitución étnica de la unidad de los grupos por medio de la delegación de las *operaciones* programáticas en las mismas máquinas:

“La realización de programas automáticos es un hecho culminante en la historia humana, de una importancia comparable a la aparición del hacha pequeña o a la de la agricultura”.

Así, la ruptura programática alcanzaría una verdadera archi-epokhalidad con los programas mecánicos.

Todo sucede entonces como si la tendencia técnica, que había necesitado la diversidad étnica para efectuarse, pudiera de pronto prescindir de ella. Eso no significa que pueda prescindir de los grupos —y de la diversidad entre grupos— sino que estos ya no estarían étnicamente constituidos. Con la industrialización aparece *una pérdida del sentimiento de pertenecer a una comunidad* en la medida en que una parte esencial de las cadenas operatorias elementales que el individuo ponía en funcionamiento —y en las que lo étnico se marcaba más fuertemente— es transferida en los aparatos mecánicos o viene a adaptarse a sus automatismos:

“La situación se modifica profundamente con el paso a la motricidad industrial. [...] Se pone al obrero en presencia de segmentos de cadenas medidos al ritmo de la máquina, de series de gestos que dejan fuera al sujeto; junto con la pérdida de pertenencia a un grupo de personalidad marcada y a escala comfortable se produce una “deculturación técnica” completa.”⁷

Simondon ya había demostrado que con la revolución industrial la individualidad técnica pasaba del hombre provisto de herramientas, articulado al *qué* por medio de su mano, a la máquina portadora de herramientas. La cuestión sería entonces la de una *pérdida de individuación* por parte del *quién* en beneficio del *qué*. La ruptura es tal que para Leroi-Gourhan el hombre debe afrontar *el abandono de su nombre de homo sapiens*:

“Sin duda es un logro social muy importante el que se pueda introducir madera en una máquina sin preocuparse ni de la veta ni de los nudos y que salga una lámina de parqué estándar empaquetado automáticamente. Pero eso sólo deja al hombre el renunciar a seguir siendo *sapiens* para convertirse en algo que quizá sea mejor pero, en cualquier caso, diferente”.

Entonces, ¿hay nuevas posibilidades de individuación del *quién* en la individuación del *qué*? ¿Qué ruptura significaría este cambio de nombre, qué extraordinaria modalidad de encadenamiento sobre el ya-ahí?

Formular esta cuestión de manera rigurosa supone que se evalúe lo que se ha perdido irremediablemente, lo que puede y debe ser preservado, y qué acogida *hay que dar* a lo indeterminado..

El resultado de semejante situación sería que el individuo ya no enlazaría, en sentido estricto, con una *tradicición*. Detengámonos en este punto y volvamos así a nuestra cuestión: la selección.

En sentido estricto, un *principio* es lo que empieza desde el origen, en este caso como *carencia* de origen y, por lo tanto, como lo que nunca habrá comenzado y como lo que perdura, aquí en y como la generación de las carencias (de las prótesis). Lo que se mantiene desde el origen como principio del fenómeno epifilgenético es la “exteriorización” (conservamos esa palabra a pesar de las dificultades que, como hemos visto, suscita). De ese principio primordial deriva un principio de *selección* doblemente articulado: por una parte en la *libertad* del *quién* (como apertura a la “apropiación” de la tradición); por otro lado en la *dinámica* del *qué* (en que consiste la tendencia técnica). La *tendencia técnica* no es *homogénea* con la *tradicición*: en efecto, atraviesa *universalmente* la *diversidad* étnica —y es su diferencia.

El principio de selección de la tradición es su repetición por el *quién*. Pero esta repetición es una conmovición —y con esta condición, es apropiación y diferencia. Ahora bien, se trata en primer lugar de una conmovición *por el qué*, es decir, de suspensiones programáticas que proceden de la tendencia técnica *como avance* sobre el *quién* y su tradición sin la cual no es nada. El *quién* es entonces el *punto de impacto* de esta desviación, de esa distensión “que libera” la “posibilidad de progresar para la misma memoria étnica”.

Las *posibilidades* del *quién* se arraigan en las del *qué*, en tanto que la proteticidad libera las condiciones de acceso al ya-ahí y, por lo tanto, de anticipación del *quién*, al estar esta proteticidad determinada ella misma por la tendencia técnica. *La tendencia técnica es el principio constitutivo de la selección CON el quién que anticipa*. Debido a que la tendencia técnica *atraviesa* la tradición, *pasa* por ella, pero también más allá de ella, suspendiendo toda frontera, *permeabilizando* los distintos medios étnicos unos de otros, haciendo con ello posibles las traducciones, las transferencias y los *intercambios idiomáticos*, el individuo puede a su vez suspender los programas étnicos, o más bien, volverlos a desempeñar como pasado ya-ahí sobre el modo de un futuro llevado por la singularidad de un *quién*.

La técnica selecciona como doble redoblamiento: redoblamiento de la tradición por la tendencia técnica de la que es el soporte provisional, en tanto que medio difractante, y redoblamiento de la tendencia técnica por el *quién* que anticipa a partir de las posibilidades ocultas en esta suspensión, ella misma *inscrita* en la memoria *en efectos*, singularmente, transformándola programáticamente. La referencia a la repetición en los programas más cotidianos no era evidentemente secundaria: la tendencia se precipita en la repetición y el *quién* repite y diferencia en fun-

ción de *posibilidades cada vez nuevas de repetición* abiertas por el *qué* bajo la presión de la tendencia: de ahí resulta especialmente la ortosis.

Si *hoy* se tiende a que al término de la industrialización no haya encañamiento con la *tradición*, una vez desaparecida ésta, ¿qué ocurre en ese caso con la segunda articulación del principio de selección que reside en el *quién*?

Esta cuestión estaría relacionada directamente con la “suerte de la mano”:

“No tener que pensar con los diez dedos equivale a no tener una parte del pensamiento normalmente, filogenéticamente [sic] humano. Por lo tanto, existe desde ahora a escala de los individuos, si no de la especie, un problema de la regresión de la mano. [...] El desequilibrio manual ya ha roto parcialmente el vínculo que existía entre el lenguaje y la imagen estética de la realidad, [...] no es coincidencia que el arte no figurativo coincida con una tecnicidad ‘desmanualizada’”.

En *El pecado de Epimeteo* subrayábamos la permeabilización actual de los medios interiores por la expansión de las tecnologías de información y de comunicación y por la desaparición de lo “interior” que resulta de ello (no es casualidad que en filosofía el siglo XX sea el de una crítica radical del “mito de la interioridad” salido de las más diversas corrientes). Esta desaparición es evidentemente constitutiva de la posibilidad del desarrollo de los medios sociales asociados tal como los habíamos analizado en Simondon. Es en este contexto donde se plantea la cuestión del “tiempo real” y del “directo” y, más generalmente, de la descontextualización que evocábamos al final del capítulo anterior.

La tendencia técnica *determinante* sería la puesta en marcha de ese *cálculo* que en modalidades conscientes o no quiere determinar lo *indeterminado*, lo que se traduce en un fenómeno *aparente* de *destemporalización* –por medio de la velocidad– y que, cuando ésta se lleva a cabo como técnica moderna “que compromete” tanto al carpintero como a la madera⁸, reducidos al estatuto de entes “al-alcance-de-la-mano” y “bajo-la-mano”, priva al *Dasein* de sus manos y destruye la historicidad *tradicional* que Heidegger cree salida “de las fuerzas de tierra y de sangre”. Sin embargo, operadora de *suspensiones* programáticas, la tendencia técnica sería *también* lo que gobierna la posibilidad de una prueba de lo indeterminado y con ello mismo, la (re)constitución de un *quién* y, por tanto, de una historicidad –si no de una Historia. Desde ese momento lo que hay que afrontar es la posibilidad de una historicidad no “tradicional” –es decir, no-étnica. O todavía más: se trata de *determinar cuáles son las posibilidades del doble redoblamiento epochal en las condiciones de la tecnicidad contemporánea*.

5. “¿Qué es orientarse en el pensamiento?” –Orientarse en el ya-abí

“La memoria en expansión”, verdadera historia de la exteriorización de la memoria, enuncia el marco general de una historia del suplemento desde el punto de vista tecnológico. Mostrando los problemas de acceso que plantea, las diversas transformaciones de la relación de los “sabios” humanos con el saber “objetivado” en la sucesión de memorias artificiales y las transformaciones del conocimiento mismo que todo ello implica, anunciando desde 1965 la evolución hacia la “magnetoteca”, el *hipertexto* y lo *multimedia* cuyos conceptos triunfan hoy, Leroi-Gourhan despeja los primeros elementos de un estudio de la dinámica

epifilogénica con el problema de la *delegación del saber en el automatismo* resultante de ello.

Esta historia es la de las herramientas de *orientación* en el saber que son otras tantas ocurrencias de una hipomnesia originaria de la memoria, es decir, de una *síntesis pasiva* constitutiva del saber que hace posible la aparición de una delegación de la orientación en las prótesis. Las condiciones de *transmisión* del saber son también las de su *elaboración*, y la historia de la memoria colectiva nemotécnica

“puede dividirse en cinco periodos: el de transmisión oral, el de la transmisión escrita con tablas e índices, el de las fichas simples, el de la mecanografía y el de la seriación electrónica [...] [mientras que] el cuerpo de conocimientos de un grupo es el elemento fundamental de su unidad y de su personalidad y la transmisión de ese capital es la condición necesaria para la supervivencia material y social.”

Con la aparición de la imprenta

“no sólo se pone al lector en presencia de una memoria colectiva enorme cuya materia no tiene medio de fijar íntegramente, sino que frecuentemente se le pone en situación de ser capaz de explotar nuevos escritos. Se asiste entonces a la exteriorización progresiva de la memoria individual; el trabajo de orientación en lo escrito se hace por lo exterior. [...]

El siglo XVIII europeo marca el fin del mundo antiguo tanto en la imprenta como en las técnicas. [...] En unos decenios, la memoria social engulle en los libros toda la Antigüedad, la historia de los grandes pueblos, la geografía y la etnografía de un mundo que se ha vuelto definitivamente esférico; la filosofía, el derecho, las ciencias, las artes, las técnicas y una literatura traducida de veinte lenguas diferentes. El raudal va

ampliándose hasta nosotros pero, guardando todas las proporciones, ningún momento de la historia humana ha conocido una dilatación tan rápida de la memoria colectiva”.

Aparecen así verdaderas herramientas de navegación que en el horizonte epifilogénico que entonces lo exige toman a su cargo el acceso al ya-ahí por delegación de la iniciativa del *quién* en esos *qué* que son los instrumentos de orientación en la acumulación del saber –catálogos de bibliotecas, índices, bibliografías, ficheros que el *libro impreso* hace posibles por su foliación, su paginación, sus sumarios, tablas de materias, glosarios. Existe desorientación del *quién* obligado a ser asistido por el *qué*, incluso para el acceso a ese *qué* en el que hay que circular y, por lo tanto, orientarse. Se pone en funcionamiento un proceso de teleguía de la lectura por medio de la puesta a punto de nuevas técnicas programáticas que concluyen hoy en los soportes editoriales electrónicos y en los sistemas de lectura asistida por ordenador.

De ese modo la aparición de la imprenta es una *transformación mayor de la época ortográfica* del ya-ahí que muestra que ésta se debe diferenciar en periodos. Además, se podría relacionar esta especificación de la historia del ser y de la letra, por medio de la aparición de la imprenta, y el nacimiento de la filosofía moderna, algo que no han dejado de sugerir los analistas de la emergencia del protestantismo. De ahí a decir que la técnica moderna como realización de la metafísica procede de la mecanización de la reproducción de la letra, y que sólo podía ser *precedida* por ella, no hay más que un paso.

Cuando más tardíamente se desarrollen los lineamientos de las técnicas contemporáneas de tratamiento de la información, se habrá constituido una verdadera actividad automática de memoria, anunciando un

proceso de exteriorización de las funciones del córtex cerebral y, más globalmente, del sistema nervioso:

“En el siglo XIX la memoria colectiva adquirió tal volumen que se ha vuelto imposible pedir a la memoria individual que encierre el contenido de la bibliotecas; se ha visto que era necesario organizar el pensamiento inerte contenido en el cerebro impreso de la colectividad por medio de un tejido suplementario en el que se proyecte una imagen extremadamente simplificada del contenido. [...] Se dio otro paso cuando el fichero dispuso de juegos de índices, por ejemplo coloreados, que permiten confirmar la creación de índices sistemáticos corrientes por medio de una segunda red de referencias o, mejor aún, cuando se trata de un fichero por perforación.”¹⁰

Se trata de un nuevo paso en la exteriorización y de un nuevo período ortográfico —que, como se verá, va a engendrar la ortotésis numérica que implica una pérdida de participación del *quién*, o una modificación de sus modalidades, porque el *qué* teleguía la lectura que es el *quién*:

“El libro en bruto es comparable a la herramienta manual; por muy perfeccionado que sea, requiere una participación técnica completa por parte del lector. El archivo simple responde ya a una máquina manual porque una parte de las operaciones es transformada y contenida en estado virtual en las fichas que no hay más que animar. La fichas perforadas representan una etapa suplementaria comparable a la de las primeras máquinas automáticas”.

Vemos aquí al *recuerdo terciario* conquistar un dinamismo propio —de ello resultará rápidamente la aparición de *soportes dinámicos* (numéricos) del ya-ahí:

“Los ficheros por perforación son máquinas de reunir recuerdos; actúan como una memoria cerebral de capacidad infinita, susceptible, más allá de los medios de la memoria cerebral humana, de poner cada recuerdo en correlación con todos los demás”.

Ahí más que nunca se afirma la continuidad entre animal y hombre *como* vida y no-vida o, más bien, entre materia orgánica viva y materia inorgánica organizada que es el órgano técnico:

“En animales como el gusano de tierra, la babosa, la lapa, la memoria es fácilmente comparable a la de una máquina electrónica.”¹¹

Habría que comparar minuciosamente esas palabras con los puntos de vista desarrollados por las corrientes actuales de las “ciencias de la cognición” y nos parece sorprendente que éstas se interesen tan poco por Leroi-Gourhan, por ejemplo cuando éste escribe:

“imaginar que pronto no habrá máquinas que superen al cerebro humano en las operaciones confiadas a la memoria y al juicio racional es reproducir la situación del Pitecantropus que habría negado la posibilidad del bifaz, del arquero que se habría reído de los arcabuces o, más aún, de un rapsoda homérico que rechazara la escritura como un procedimiento de memorización sin futuro. Así pues, es necesario que el hombre se acostumbre a ser menos fuerte que su cerebro artificial, igual que sus dientes son menos fuertes que una rueda de molino [...] Por muy admirable que sea, el córtex cerebral es insuficiente, como la mano o el ojo, [...] los métodos de análisis electrónico los suplen y [...] *finalmente la evolución del hombre, fósil viviente en relación a su situación presente, se sirve de unas vías diferentes a las de las neuronas para prolongarse.*”¹²

Esta otra vía evolutiva quizá es lo que precisamente las ciencias de la cognición no han identificado aún claramente al seguir concibiendo las máquinas cognitivas en términos de sustituciones miméticas del hombre (“¿pueden pensar las máquinas?”) ahí donde no se trata de reproducir al hombre, ni su pensamiento, sino de *transformar un conjunto*, del que el ser orgánico que es el hombre, el conocimiento que le es vital en tanto que acumulado sobre diferentes soportes y los instrumentos que éste desarrolla forman un complejo formado por tres términos. Leroi-Gourhan pensará la evolución de ese complejo como posibilidad de un devenir an-humano resultante de la *velocidad* técnica y de la *lentitud* psicológica.

Lo que las ciencias de la cognición no consiguen pensar descuidando esta tecno-antropología es el *órgano*. Es particularmente legible en Jerry Fodor, especialmente en el uso que hace de los escritos de Noam Chomsky para defender su hipótesis de la “modularidad del espíritu”. Y si en el devenir epifilogénico la escritura y la linealización de los registros de la memoria desempeñan un papel esencial, todavía se puede señalar que los análisis de Jean-Pierre Changeux sobre la escritura, la huella cultural, la estabilización selectiva y, más generalmente, todo su esbozo de “antropogenia” descuidan profundamente adquisiciones esenciales.

6. Programas y estética

La programatología de Leroi-Gourhan no permite solamente pensar el devenir desde la transmisión como repetición que difiere; lo enriquece además con una *necesidad de formas* afirmada en la diversidad de los componentes que engendra la transmisión no zoológica de los progra-

mas, y esta dinámica de las formas, objeto de la *estética*, es también aquella en la que la tendencia técnica *compone* con el *quién* —y con el *quién* en tanto que desea como si se tratase de una composición *erótica*.

Incluso si la comprensión de la estética sólo es posible como factor de composición de los grupos, de su reproducción diferenciadora, desde la singularidad programática del ser vivo tecno-lógico; incluso si en la memoria de después de la “ruptura” la dinámica de la repetición es singular, hay que pensar la estética desde las tendencias vitales más arcaicas y

“los pájaros [...] muestran con gran lujo de detalles que lo más elaborado en el comportamiento automático tiene importancia para las actividades relativas a la reproducción.”¹³

Así, el ornato de indumentaria humano se reinscribiría en las conductas relacionales de todo ser vivo como marca de pertenencia al grupo, marca de poder, de guerra o de seducción:

“Ninguna diferencia fundamental separa la cresta y el penacho de plumas, el espolón y el sable, el canto del ruiseñor o las zalemas de la paloma y el baile campestre. Pero las modulaciones son tan variadas como etnias existen en un mundo, generaciones sucesivas en una etnia y cortes sociales en el interior de un grupo.”¹⁴

Semejante estética supone una descripción tipológica de los programas *en tanto que rítmicos* y como memorias. Los motivos de la estética se traman sobre los programas que constituyen como *repeticiones* la tradición ya-ahí y el cuerpo-social étnico. La estética organiza la deriva idio-

mática –hasta la posibilidad de la *disolución del devenir étnico en la mega-etnia* descrita como alteración sinestésica liberadora de una *progresión de la motricidad más-allá de la proximidad corporal o de relación con el territorio en los límites del cuerpo*. Este movimiento se lleva a cabo por delegación de competencias en primer lugar esqueléticas, después musculares, luego nerviosas y actualmente simbólicas en los programas instrumentales –la herramienta, la máquina, o el complejo industrial mismo. En esta “filogénesis” del proceso de exteriorización se ve precisamente el principio de evolución epifilogenética de la técnica, descrito *en tanto que suspensión de la efectividad de los programas constituidos*:

“propiedad singular de la especie humana que, limitándose al papel de animación, escapa periódicamente a una especialización orgánica que la vincularía definitivamente. La inadaptación física (y mental) [la idiotéz del hombre] es el rasgo genético significativo: tortuga cuando se retira bajo un techo, cangrejo cuando prolonga su mano con un pinel, caballo cuando se convierte en caballero, vuelve a estar disponible cada vez, su memoria transportada en los libros, su fuerza multiplicada en el buey, su puño mejorado en el martillo. [...] La humanidad cambia un poco de especie cada vez que cambia de herramientas e instituciones al mismo tiempo. [...] Las relaciones sociales adquieren un carácter nuevo a partir de la exteriorización ilimitada de la fuerza motriz. [...] Los perfeccionamientos en el uso de la electricidad y, sobre todo, el desarrollo de la electrónica han suscitado a menos de un siglo de la mutación de las máquinas automotrices, una mutación más allá de la cual ya no queda gran cosa que exteriorizar en el ser humano.”¹⁵

y el arsenal de dispositivos miniaturizados que componen las máquinas más avanzadas “proporciona, por medio de piezas sueltas, los elementos de un ensamblaje extrañamente comparable al ensamblaje biológico”.

Sin embargo, los programas rítmicos de la estética son *en primer lugar los del cuerpo mismo* y, en concreto, de las “partes” del cuerpo que son los cinco sentidos. Proceder aristotélico que arraiga el pensamiento de lo sensible en el de los órganos cuya diversidad originaria parece irreducible.

Esta estética que da cuenta tanto de la evolución de las formas como de sus permanencias, arraigadas en la tendencia técnica, es lo que permite pensar la “libertad individual”, el “nivel superior” de la memoria donde se elabora en tanto que tal lo simbólico como fenómeno del pensamiento reflexivo. La epokhalidad es un principio de evolución estética y en ese sentido está doblemente articulada por la tendencia técnica y por la singularidad idiomática. Esta “psicología del gusto”, fundada en los conceptos de programas y de memorias específicas, socio-étnicas e individuales, que por lo tanto sigue siendo pensada a partir de la zoolo-gía, no es ni simplemente “materialista” en el sentido de que articula doblemente el principio de selección, ni simplemente vitalista en el de que, en general, deshace la oposición animal/hombre, ser vivo/no-vivo, ya que los principios de la estética se “obtienen de las leyes de la materia y a ese título sólo en una medida muy relativa pueden ser considerados humanos”. El devenir-estético integra estética, fisiología, *estética funcional sometida a la tendencia técnica* y estética figurativa (portadora del nivel propiamente simbólico, es decir, idiomático). Integración profundamente tomada en el fenómeno de exteriorización en la medida en que

“dado que técnica y lenguaje no son más que dos aspectos del mismo fenómeno, la estética podría ser un tercero. En ese caso, existiría un hilo conductor: si la herramienta y la palabra se han liberado hacia la máquina y la escritura en las mismas etapas, y más o menos sincrónicamente, se debería haber producido el mismo fenómeno para la estética: de la satisfacción digestiva a la herramienta hermosa, a la música bailada, a la

danza contemplada desde un sillón, habría el mismo fenómeno de exteriorización”

que iría del mitograma al actual “grado de especialización en el que se acentuaría la desproporción entre los productores de materia estética y la masa cada vez mayor de consumidores de arte prefabricado o prepensado.”¹⁶

7. La marca del estilo y los programas de lo improbable

En tanto que redoblamiento de una repetición programática, la articulación del *quién* y del *qué* pone en marcha una *indeterminación* que también es el enigma del *estilo* —un enigma que se debe a su *indescribibilidad*.

El estilo es la marca y punta de una singularización, de una idiomática que no debe ser concebida simplemente como lenguaje sino de manera más general como el aspecto en el que se da una singularidad personal, en el sentido de que se puede hablar de personalidad étnica como de la personalidad de una persona física o moral. La persona quiere decir *nadie**, la impersonalidad como tal. Un estilo personal siempre es tomado en un estilo menos personal, en una cierta impersonalidad. La música de Mozart es alemana; la pintura del Greco, española; la lengua de Proust, francesa; la poesía de Celan, franco-judeo-alemana. La personalidad del estilo se desprende como una figura sobre el fondo de un estilo ya-ahí del que es la más alta verdad y, al mismo tiempo, la mayor extrañeza. El estilo es *circunstancial*. El estilo de Mozart no es sólo un caso del estilo alemán *musical*. Se localiza siempre, y cuanto más individualizado está, más se experimenta. Y al mismo tiempo, el estilo se deslocaliza siempre, se separa de sus determinaciones espacio-

temporales, circula, penetra, invade, se transfiere, se traduce, se esparce y se pierde. El estilo es la idiomática. La impregnación estilística de todos los entes, materiales e inmateriales, desde las maneras y formas de hacer los automóviles y los tenedores, es la diseminación idiomática de todas las fenomenalidades. Surge siempre de un lugar, habla de la unidad de un grupo o de una persona, de una obra o de un saber-hacer. *Como la tendencia técnica*, franquea las fronteras, permeabiliza las protecciones más impermeables. Por esa razón las fronteras de lo idiomático son esencialmente imprecisas: el idioma singular nunca es absolutamente extraño a otro idioma que siempre le parece en cierto modo *no*-idioma, bárbaro, insignificante y, a la vez, el idioma *por excelencia*, el idiota, el singular y extranjero. *Como* el español y el italiano, la lengua francesa es latina y, *como* la lengua germánica, la lengua latina es indocuropea, etc. La experiencia del idioma puede perderse *al mismo tiempo*. El idioma es siempre ya parasitado por su otro, su singularidad es siempre ya borrada. En todo caso, la singularidad vuelve, su parasitamiento, que es su alteración y su alterabilidad, hace *volver* su alteridad esencial. Es recurrente. Se borra y sin embargo *sigue siendo* imborrable, sigue siendo *imborrablemente*. Porque es la ley del resto: del accidente, de la idiotez.

El estilo es absolutamente deictico. Experiencia radical del espacio y del tiempo, de la *localidad* originaria, es el punto de anclaje tanto de toda contextualidad *como* de toda posibilidad de separación del contexto. No-descriptible, sólo puede ser reinscrita, repetida y transformada dentro de esa repetición en otro estilo, en *el otro* del estilo *repetido*, en su diferencia *efectivamente experimentada*: es radicalmente resistente a la *apodicticidad*, nunca puede ser apo-deictizado. *Como todo idioma*, verdad del idioma, es *intraducible*. Y es por esto que resiste a la (re)producción industrial (puesto que no es incapaz de venir a parasitarla: lo mismo ocurre con el jazz, algo que Adorno no comprendió). Y sin embargo, como él

está condenado a la traducción, dado a la publicidad –pero para la invención de otro estilo, que evidentemente siempre puede no llegar. In-descriptible, el estilo es improbable por el *hecho* de su in-descriptibilidad. Es indeterminable e indeterminado y como tal, la marca, la cifra, el grama, y el peso de lo *indeterminado*, es decir, de la *carencia* –a partir de las carencias del estilista, lo que se manifiesta claramente en la imagen retirada y marginal del *artista* que aparecerá *con la sociedad industrial, paria*, minusválido social especialista de lo indeterminado, del *idios*. Lo que *apunta* a través de lo agudo del estilo es siempre la carencia originaria de origen. Es la expresión más inmediata de la *epimelia* y de su idiotez que se distingue en todas partes, sin reparar en medios, encontrando soporte en toda materia:

“Por medio de un análisis mecánico detallado, se puede explicar en qué se distingue el motor de los automóviles ingleses del de los franceses o del de los rusos, aunque el hecho “automóvil” sea común. Habría que dedicarse a un análisis gigantesco para explicar por qué, de un vistazo, el observador percibe que el coche es, “desde luego, inglés.””

El estilo soporta la experiencia del sentido y por esa razón el mundo enloquece cuando se borra la etnicidad: el estilo siempre ha sido conocido como caso de una territorialidad étnica, aunque sea constituyéndose en contra de semejante etnicidad. La industrialización, permeabilización del mundo respecto a la tendencia técnica universal, destructora de la diversidad étnica, ¿será acaso el fin del estilo, del sentido, del mundo? Habría entonces que comprender por qué el estilo, *como la tendencia*, permeabiliza y se disemina. En realidad, por lo que hay que guardar luto es por la territorialidad. Que no quiere decir: la localidad. Porque el estilo puede tener *lugar* fuera del territorio. Se trata de acoger un

nuevo estilo de estilo. Tener *lugar*, no es tener una paternidad, una raíz, un lugar de nacimiento certificado en la tierra y en la sangre, es dar *lugar a lo nuevo*. Y lo nuevo precisamente es el luto de la territorialidad.

Puede haber estilo como experiencia de la localidad porque la espaciotemporalidad se constituye programáticamente: hay articulación de los programas y con ello, integración de los tres niveles de memoria del *quién*, *por intermediación* del *qué*, y, en primer lugar, articulación con los programas cosmo-fisiológicos:

“La manifestación más importante de la sensibilidad visceral está ligada a los ritmos. La alternancia de tiempos de sueño y de vigilia, de digestión y de apetito, todas las cadencias fisiológicas forman una trama sobre la que se inscribe toda actividad. Estos ritmos generalmente están ligados a una trama más amplia que es la alternancia de los días y las noches, las de los cambios meteorológicos y estacionales.”¹⁴

Esta base estable, informada por los programas étnicos elementales, es aquello sobre cuyo fondo se desprenden las prácticas religiosas y estéticas, *técnicas suspensivas* que ponen en marcha *programas de lo improbable* –de la “vida a contra-ritmo”: es el domingo de la vida indispensable para todo equilibrio programático. Es sobre el fondo de esos *mecanismos*, ya técnicos, que pertenecen primordialmente a la contingencia de la repetición, donde pueden constituirse tanto la fe como la admiración.

Ahora bien, la sociedad de producción industrial sistematiza la separación de las prácticas suspensivas religiosas y estéticas de las del común de los mortales, asumidas a su vez por los especialistas –pero este proceso se crea mucho antes de la industrialización (la edad clásica pre-

gunta: ¿se sigue *participando* en una misa si se la observa a través de un telescopio?), porque lleva de entrada a la marginalización de los idiotas:

“Las rupturas del ritmo natural, las vigilias, la inversión del día y de la noche, la abstinencia sexual, evocan más el dominio religioso que el de la estética, simplemente porque la separación entre uno y otro se ha casi consumido en la cultura moderna, pero eso es una consecuencia reciente de la evolución del organismo social, el resultado de un proceso de racionalización del que todos somos promotores. [...] Evitar romper los ritmos vitales aislando lo religioso de lo estético pone al individuo en una situación favorable al buen funcionamiento del dispositivo socio-técnico.”¹⁰

El ayuno del sabio está inscrito en una suspensividad constitutiva de la vida histórico-técnica, como separación de los programas cómicos, pero que radicaliza llevándola a su grado de carácter absoluto:

“Para el sabio, la desinserción cósmica empieza a nivel del tubo digestivo, en un proceso de purificación inicial que le lleva progresivamente a mantener su existencia tragando simplemente aire”.

Esta “búsqueda” de lo improbable por medio de la exasperación o de la contradicción de los ritmos corporales se expresa también en la danza, una de las últimas prácticas de “suspensión” que todavía hoy se preserva colectivamente:

“La acrobacia, los ejercicios de equilibrio, la danza materializan en gran medida el esfuerzo de sustracción a las cadenas operatorias normales, la

búsqueda de una creación que rompa el ciclo cotidiano de las posiciones en el espacio”.

8. *Pasión por el espacio y el tiempo, tendencia técnica, ritmo*

Hay una patología del lugar, una pasión por la finitud, por la corporeidad intuicionante de la que Hölderlin es el resurgimiento poético como experiencia de la fisura y de la retirada de lo divino. Es la patología de la carencia que no remedia ningún programa porque, por el contrario, todo programa es su expresión —y por esa razón, al suspender, será suspendido a su vez. En esa carencia se constituyen los tiempos y el espacio como articulación del cuerpo y de los programas que es una “obsesión” del lugar:

“Visto por los animales, o por seres fundamentalmente diferentes a nosotros, el hombre parece estar obsesionado por el espacio y el tiempo [...] La conquista material del espacio geográfico, cósmico después, la lenta destrucción del tiempo por parte de la velocidad y los esfuerzos de la investigación médica tejen su vida práctica; las especulaciones sobre la astronomía y la luz, sobre la meteorología y la física del átomo acunan su sueño filosófico y científico; la conquista de la eternidad y de las esferas celestes alimenta su sueño espiritual. Su gran interpretación desde hace milenios es la de organizador del tiempo y del espacio en el ritmo, el calendario, la arquitectura. [...] Y si se retira al desierto para inmovilizarse en la contemplación es para separarse del siglo, es decir, a la vez del tiempo y el espacio en los que se inscriben los ritmos de la vida que va transcurriendo.”¹¹

Separándose sólo encuentra el tiempo y el espacio, pero como localidad o emplazamiento consagrados a lo “improbable”. En la estética figurativa es donde se expresa como tal la experiencia improbable de la

carencia indeterminada y si hay una relación originaria entre lo funcional y lo figurativo, juego de la forma y de la materia, eso significa que el estilo y la tendencia técnica, aún ahí, son indisociables, como articulación programática de la funcionalidad *actual* y del ya-ahí *inactual*, incluso si

“la relación de la función con la forma es en realidad de orden diferente al de la forma con la decoración; tanto en el animal como en el hombre el envoltorio no funcional está hecho de supervivencias, de marcas de origen filético [sic], relacionadas para uno con el pasado de la especie; para el otro, con el pasado de la etnia. El que la decoración de las alas de la mariposa tenga un valor mimético es de un orden totalmente diferente a la adecuación de su ala al desplazamiento aéreo; ésta última es reducible en fórmulas mecánicas y tiene valor de ley física, las manchas del ala pertenecen al dominio moviente del estilo [...]. La decoración humana sólo ofrece una confirmación del carácter constante de sustitución de la especie por la etnia.”²¹

Así es como, siguiendo las afirmaciones de Lacan sobre la gónada de la paloma y la gregarización del grillo, el estilo se arraiga en la animalidad misma, en relación con la erótica de la reproducción. Erótica articulada sobre la programática puesta en marcha por la tendencia técnica, sobre el dinamismo del *quién* —y sobre los “estadios del espejo” que engendra— en la medida en que

“la masa de criaturas y de objetos se encuentra equilibrada en el muy complejo juego: 1) de la evolución de cada función hacia formas satisfactorias, 2) del compromiso entre las diferentes funciones que mantienen las formas en un grado de aproximación más o menos elevado, 3) de las superestructuras heredadas del pasado biológico o étnico que se traducen en fórmulas “decorativas”. Por lo tanto, el análisis estético-

funcional la mayoría de las veces sólo es la medida de la aproximación funcional”.

Y en la medida en que la historia de los soportes epifilogénéticos —de los objetos técnicos en general— es la de la constitución de la *imagen*, esta aproximación sería el foco en el que se articulan *principio de placer* y *principio de realidad*.

Si la instrumentalización del cuerpo en que consiste su experiencia finita del espacio y del tiempo es una “domesticación” de estos, desemboca en su desmitificación:

“En el momento actual los individuos están impregnados, condicionados, por una ritmicidad que ha alcanzado el estadio de una mecanización (más que de una humanización) casi total. La crisis del figurativismo es el corolario de la empresa del maquinismo y los próximos capítulos abordarán varias veces el problema de la supervivencia de un tiempo y de un espacio desmitificados.”²²

es decir, destemporalizado y desterritorializado —una crisis (una *decisión*) de la diferencia como temporalización y espaciamento. Pero la instrumentalización industrial del territorio sólo es el término de una instrumentalización originaria del espacio y sobre ese fondo es donde es comprensible la constitución del medio asociado que descubre Simondon: con la urbanización

“el ritmo de las cadencias y de los intervalos regularizados sustituye a la ritmicidad caótica del mundo natural y se convierte en el elemento principal de la socialización humana, la imagen misma de la inserción social

hasta el punto de que la sociedad triunfante ya sólo tiene como marco una cuadrícula de ciudades y de carreteras sobre la que la hora dirige el movimiento de los individuos.”²³

9. *La velocidad, los programas y el ritmo*

El ritmo es el que marca la puesta en marcha de la instrumentalización como *grama de la velocidad* antes de su descomposición en tiempo y espacio abstractos. Como el ritmo está condicionado por los programas, las cuestiones de la velocidad y del programa son indisolubles:

“La separación del espacio y del tiempo es una convención puramente técnica o científica y cuando se dice que Moscú está situado a tres horas y media de avión desde París, se da cuenta de una realidad más rica que haciendo alusión a los 2.500 kilómetros que las separan.”²⁴

La articulación de programas es la de ritmos heterogéneos puestos en coherencia —de espaciotemporalidades cosmo-geográficas, fisiológicas y estilísticas:

“Como ritmos regulares, el mundo natural apenas ofrece otros que el de las estrellas, el de las estaciones y los días, el de la marcha y el del corazón que, en distintos grados, dan prioridad a la noción de tiempo sobre la del espacio. A esos ritmos dados se superpone la imagen dinámica del ritmo que el hombre crea y da forma en sus gestos y en sus emisiones de voz, y después, finalmente, la huella gráfica fijada por la mano sobre la piedra o el oro”.

Esta superposición a los programas cósmicos, que también es lo que suspende su efectividad, es un principio primordial de separación del contexto condenado a llevarse a cabo en la desrealización misma del espacio y del tiempo, y Leroi-Gourhan esboza aquí una descripción del “tiempo real” industrial: la exteriorización que conduce al “perfeccionamiento acelerado, no del individuo como tal, sino del individuo como elemento del supra-organismo social” tiene como consecuencia igualmente la exteriorización del tiempo que se transforma en

“la reja tras la cual los individuos están bloqueados en el momento en el que el sistema de relación reduce el plazo de transmisión a horas, después a minutos y finalmente a segundos. [...] El individuo funciona como una célula, como elemento del programa colectivo, sobre una red de señales que no sólo dirige sus gestos o el desencadenamiento de su pensamiento eficaz, sino que controla su derecho a la ausencia, es decir sus tiempos de reposo u ocio. [...] El espacio sólo existe en función del tiempo necesario para recorrerlo. El tiempo socializado implica un espacio humano, íntegramente simbólico, igual que noche y día caen a horas fijas en las ciudades donde invierno y verano se reducen a proporciones medias y donde las relaciones entre los individuos y su lugar de acción son instantáneas”.

10. *Hábitat, tendencia técnica y descomunicación*

Instrumental, el hábitat sometido a la tendencia técnica compete a la estética funcional:

“La organización del espacio habitado no es sólo una comodidad técnica, es, al mismo título que el lenguaje, la expresión simbólica de un comportamiento globalmente humano. [...] El hábitat responde a una triple necesidad: la de crear un medio técnicamente eficaz, la de asegu-

rar un marco al sistema social y la de poner orden en el universo circundante a partir de un punto. La primera de esas circunstancias compete a la estética funcional [...]: todo hábitat es evidentemente un instrumento y por ello está sometido a reglas de la evolución de las relaciones de la función con la forma.”²⁵

Aprehendidas en su génesis, la ciudad y la relación con el espacio son una (des)integración programática: la territorialización también es siempre desterritorialización. Esto sólo se descubre cuando se generalizan las técnicas de telecomunicación que engendran las identidades diferentes analógicas y numéricas, y hoy en día *habitar la técnica contemporánea* en menos acondicionar el territorio que la desterritorialización:

“Desde mediados del siglo XIX el dispositivo técnico de la sociedad se ha situado sobre una escala de las distancias fuera de proporción con la órbita en la que el hombre siempre había encontrado su equilibrio funcional. El radio de caza del Magdaleniense, la zona de dispersión de los campos de trabajo, la ronda del panadero o del cartero rural, los reparos del comerciante urbano dibujan unas zonas de gravitación personal [...] que se encuentran [...] en una situación cada vez más inestable en relación a las dimensiones del universo de las vías del tren, del teléfono y del teléfono.”²⁶

El tiempo urbano es una programática industrial que alcanza hoy esta industrialización de la memoria en la que se engendran las nuevas ortosis, como *continuación* de la producción de las prótesis en que consiste el ya-ahí, pero cuya diferencia sólo parece borrar, o al menos desplazarse, fuera del *quién* que es tradicionalmente el individuo:

“La infiltración del tiempo urbano [...] llega ahora al detalle de las jornadas por medio de la normalización del tiempo al ritmo de las emisiones radiofónicas y televisivas. Un tiempo y un espacio sobrehumanizados corresponderían al funcionamiento idealmente sincrónico de todos los individuos especializados cada uno en su función y su espacio”

y la industrialización de la memoria es una pérdida de participación de lo colectivo en la producción y en la *experiencia* plena de los símbolos: supone la especialización de esta producción y, al mismo tiempo, se ha iniciado hoy el último estadio de exteriorización: el de lo imaginario. ¿Qué esquematización (actividad de la “imaginación trascendental”) es posible todavía en esas condiciones? Tal es la cuestión del *¿quién?* en la ocultación de la diferencia.

Con la exteriorización de lo imaginario lo simbólico se constituye en una participación directa del conjunto del grupo con las manifestaciones figurativas, y sí

“en las sociedades modernas se va estableciendo poco a poco una separación entre lo vivido realmente y lo figurado (no se confundiría un baile con un ballet, o una misa en Notre-Dame con el Misterio de la Pasión en el mismo marco) [...] la figuración parecería indisoluble en un primer estado de las manifestaciones sociales que mantienen la permanencia étnica”²⁷

y a esta forma de comunidad que descansa sobre una comunidación simbólica de la que Husserl hace también un principio de la ciencia y que por medio de la especialización sabia sustituiría ya a la comunidación en el mito o la figuración ritual, sucede una *descomunidación* por medio de la exteriorización de lo imaginario que suspende las formas de

participación directa. Volveremos a encontrar esta cuestión en el análisis de las síntesis analógicas y numéricas –tal y como éste afecta precisamente a la realidad husserliana. Descomunicación que es también la del amor y la de las nuevas condiciones de reproducción de la especie (pero es precisamente la especie la que podría desaparecer en las nuevas condiciones de reproducción que se le han creado), lo que vincula relaciones analógicas, numéricas y *biológicas*:

“Podemos preguntarnos si no está en curso una nueva exteriorización, que sería la del simbolismo social. [...] Nos encontramos todavía en plena supervivencia y el obrero de las ciudades todavía sale de su itinerario vital para asistir a un partido, ir a pescar, ver un desfile: todavía posee una vida de relación, restringida, pero que puede llegar hasta la participación en la actividad de una sociedad a pesar de que sus actividades de relación directa, fuera del círculo vital, se localizan en la adolescencia y en el periodo preconyugal, donde la participación directa es necesaria para la supervivencia colectiva. A menos que se llegue al punto al que han llegado las especies domésticas mejor adaptadas a la productividad, el de la inseminación artificial, por el momento parece que un mínimo de estética social seguirá rodeando a los años de maduración sexual”.

Desplazamiento que tiene como correlativo una delegación simbólica del heroísmo que engendra una nueva “cultura de la muerte” (el heroísmo sólo sería una figura histórica de la historicidad y la supervivencia una figura más profunda):

“El hombre ya no desempeña activamente el papel de héroe de su propia aventura étnica, sino que mira la actuación de algunos representantes convencionales para satisfacer su necesidad natural de pertenencia”.

11. Del mitograma al ortograma, velocidad y pensamiento

La especialización de la memoria supone una especialización de los productores de símbolos y un consumismo²⁸ del que vemos que sólo se ha hecho posible con la aparición de identidades diferentes analógicas y numéricas *en sus especificidades instrumentales* en relación con la síntesis literal. Subrayando que una vuelta al mitograma coincide con la alfabetización generalizada, Leroi-Gourhan ve el destino del pensamiento en lo que a partir de entonces ha sido bautizado como *bipertexto*.

Si la escritura “sólo ha [...] alcanzado una ínfima minoría estadística de la humanidad hasta el siglo actual”, determinando el estadio actual del devenir tecnocientífico globalizado,

“la total sumisión de la actividad mental al desarrollo lineal de la escritura es para el *homo sapiens* una promesa que sólo puede verse realizada para una minoría con aptitudes particulares; para la mayoría de los hombres [...] la aplicación del pensamiento al hilo de un texto, aunque sea concreto, exige una restitución de imágenes que sigue siendo agotadora [...] y el mitograma, bajo la forma de ilustración, ha ido recuperando desde el siglo XIX las lecturas a medida que la alfabetización iba ganando a las clases populares. [...] La radio y la televisión han completado con el cine la vuelta a la literatura oral y a la información visual sin pasar por las formas imaginarias”.

Las identidades diferentes analógicas son operadores post-literales que hacen salir la memorización de su linealidad, engendrando el proceso de exteriorización de lo imaginario. Pero no se trata simplemente de la reaparición tardía de mitogramas: son unos ortogramas.

En la medida en que la escritura

“durante varios milenios ha constituido, independientemente de su papel de conservadora de la memoria colectiva y por medio de su desarrollo en una sola dimensión, el instrumento de análisis de donde ha salido el pensamiento filosófico y científico”

ha podido gobernar el devenir técnico, cuando éste se ha convertido en “técnica moderna”. Con las tecnologías electrónicas la textualidad, sometida a las identidades diferentes numéricas, se constituye en una nueva modalidad del ya-ahí y

“ahora se puede concebir la conservación del pensamiento de manera distinta que en los libros, los cuales por ahora sólo conservan, y por poco tiempo, la ventaja de su rápida manejabilidad. Una vasta “magnetoteca” de selección electrónica proporcionará en un futuro próximo la información preseleccionada y restituida instantáneamente. [...] Es seguro que si algún procedimiento permitiera presentar los libros de tal manera que la materia de los diferentes capítulos se ofreciera simultáneamente bajo todas sus incidencias, los autores y sus usuarios hallarían una ventaja considerable en ello. [...] [Las] nuevas formas [...] serán respecto a las antiguas como el acero al sílex, no sólo un instrumento indudablemente más cortante sino también más manejable.”²⁹

Es decir, ante todo más rápido. Si el pensamiento es experiencia de lo abierto, es decir, del tiempo como indeterminación escondida en la decadencia esencial de ya-ahí, el pensamiento es “pérdida de tiempo” en tanto que no-determinación del tiempo y, como dice Calvino, “si el ahorro de tiempo es bueno, es que cuanto más tiempo ganemos más nos

será dado perderlo”. Para poder perder el tiempo hay que disponer de él: hace falta nobleza, poder, gasto sin cuento, sin cálculos. Pero el cálculo es necesario para poder eximirse del cálculo. El alfabeto es ya una tal máquina de calcular y de acelerar, y también, lo hemos demostrado, de diferir. La velocidad mental, de otra naturaleza que la velocidad instrumental (alfabética o numérica), procede sin embargo completamente de él.

12. La nueva desviación

La memoria y los ritmos expone sistemáticamente los principios dinámicos de las memorias y su historia razonada en los que convergen proceso de exteriorización, tendencia técnica y estética como dinámica tanto de identificación como de suspensión, donde el concepto de programa permite articular los ritmos corporales y simbólicos sobre los *programas cósmicos* en que consiste la rotación de planetas y astros. Esto constituye la programática calendaria, sostiene la experiencia local de lo indeterminado y nos abre a un devenir-retencional de la espacio-temporalidad como astronomía y como geometría después que conduce finalmente a la exteriorización del sistema nervioso y de lo imaginario. Se trata siempre de articulación de un nivel con otro: fisiológico con cósmico, funcional con fisiológico, simbólico con funcional, figurativo con simbólico –niveles que no se preceden sino que se *constituyen y funcionan* en la globalidad de su articulación a donde apuntan las agudezas idiomáticas de los estilos.

Los tres niveles de memoria son niveles programáticos, es decir, gramáticas. La cuarta memoria, que aparecerá tardíamente en su autonomía de máquina programable automática, es el *soporte* gramatical. Este soporte era ya de hecho la condición de constitución de todas las gra-

máticas anteriores. Pero cuando convirtiéndose en máquina obtiene una dinámica propia, parece que se constituye en nivel de memoria autónoma, lo que es una ilusión.

Los tres niveles nunca tienen independencia, no más que las almas vegetativa, sensitiva y poética en Aristóteles, donde vegetatividad y sensibilidad se reúnen en el alma noética, igual que el alma vegetativa se encuentra en el alma sensible: entonces lo que se encuentra, suspendido en su efectividad inicial pero no borrado, es el *en-sí* de lo que es nuevo, mientras que eso nuevo es el *para-sí*³⁰.

Todo es concebido desde la ruptura epifilogenética y si no se trata nunca de oponer animalidad y humanidad, al mismo tiempo tampoco hay riesgo de confundirlos. No hay salida en un etologismo que reduce la existencia humana al comportamiento animal, ni en un simple mecanismo tecnológico: la tendencia técnica no es nada sin la temporalización y el idioma, las cuales no son nada sin ella, y la historia de ese proceso es la de su *negociación*.

Queda hoy la cuestión del *¿quién?* sin el cual no hay idioma. Se trataría de pensar aquí las condiciones de una diferenciación social y de una evolución técnica en correlación mayéutica no ya con la diferenciación del córtex sino con la de las etnias y los idiomas. Pero el devenir-técnico-étnico para el que lo idiomático sería esencial desemboca sin embargo en una *suspensión de las mismas diferencias étnicas*, al menos cuando estas permanecen tradicionalmente arraigadas en un territorio. ¿Es posible imaginar diferencias idiomáticas no sólo nómadas (que es una forma privativa de territorialización) sino propiamente aterritoriales —con todas las consecuencias que eso comporta, especialmente como destrucción de la contextualidad? Todo sucede como si la técnica contemporánea operara la apertura de otro mundo, que emerge en y como

una *nueva desviación*, una *desviación muy grande* que necesariamente tiene que hacer época porque, a fin de cuentas, la *velocidad* del desarrollo parece central para una humanidad esencialmente *retardataria*:

“La evolución ha atacado un nuevo escalón, el de la exteriorización del cerebro y desde el punto de vista estrictamente tecnológico la mutación ya se ha hecho [...]. La compresión del tiempo y de las distancias, la elevación del ritmo de acción, la inadaptación al óxido de carbono y a las toxinas industriales, la permeabilidad retroactiva plantean el curioso problema de la adaptación física del hombre al medio que por mucho tiempo está llamado a ser el suyo”.

Todo sucede como si sólo la sociedad [se aprovechara] plenamente del progreso, como si la humanidad como especie necesitara la desaparición del hombre:

“El hombre individual sería ya un organismo caído en desuso, útil [...] pero dejado en segundo término, infraestructura de una humanidad por cuya “evolución” se interesa más que por el hombre.”³¹

Del mitograma al ortograma el ente se instala y se desprende *como* programa. Esta programatología es la efectividad de la gramatología, la gramatología *en efectos*, la efectuación de la diferencia como historia del suplemento —y como desaparición, inscripción que borra sobreimpriéndolo.

El *quién* —o *Dasein*— no es el *yo*. El *yo* es una figura histórica de la comprensión que el *Dasein* tiene de su ser, vinculado a un estado programático del *qué*. La alteridad del *yo*, que es más profundamente la de

un *nosotros*, que el *yo* es siempre ya él-mismo, es todavía más profundamente el *juego* de suspensiones programáticas organizado por la organización de lo inorgánico, por la tendencia técnica y en la repetición que la libera redoblándola, lo que constituye la efectividad del devenir epifilogénico. La repetición redobla y “se apropia” los efectos de la tendencia técnica *ya realizada* como ya-ahí por adelantado, y con ese redoblamiento libera las posibilidades nuevas, *no realizadas*, de la tendencia que ejerce continuamente su presión –porque la carencia originaria de origen no puede ser satisfecha.

La realización de la tendencia técnica es la objetivación de una memoria de síntesis. Se opera por épocas, es decir, por suspensión de los programas dominantes a los que corresponden estabilidades rítmicas articuladas con los niveles específico, socio-étnico e individual. Esta operación de redoblamiento epokhal (el añadido de una capa programática nueva que suspende parcialmente la eficacia de capas más antiguas) es una síntesis pasiva. Esta síntesis es también la génesis del *qué* en general. El segundo redoblamiento epokhal, “apropiación” del primer redoblamiento por parte del *quién*, es una síntesis “activa”. Pero tenemos que escribirlo entre comillas cuando hablamos de apropiación y de actividad, en la medida en que ese redoblamiento del redoblamiento está siempre ya abriendo un nuevo camino a la tendencia técnica, y un nuevo estadio de sintetización pasiva.

En el redoblamiento venidero se trata de reconstituir una cardinalidad más allá de Oriente y de Occidente.

NOTAS

1. Por esa razón Jean-Luc Marion puede encontrar el *ego* en el *Dasein*, cf. *Reduction et donation*, Paris, PUF, 1989, pp. 146-157.
2. *Être et temps*, parágrafo, 75. Cf. nuestro comentario en *El pecado de Epimeteo*.
3. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, Albin Michel, 1965, tomo 2, p. 269, nota 14 de la p. 13.
4. *Ibid.*, p. 22.
5. *Ibid.*, pp. 28-29.
6. *Ibid.*, p. 50.
7. *Ibid.*, p. 59.
8. Heidegger, “La question de la technique”, en *Essais et conférences*, Gallimard, 1958. [Traducción al castellano: “La pregunta por la técnica”, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, 1994.]
9. Leroi-Gourhan, *op.cit.*, p. 65.
10. *Ibid.*, p. 73.
11. *Ibid.*, p. 14.
12. *Ibid.*, p. 75.
13. *Ibid.*, p. 16.
14. *Ibid.*, p. 198.
15. *Ibid.*, pp. 48-51.
16. *Ibid.*, p. 89.
17. N. de la r.: Stiegler vuelve a jugar con el doble significado del término francés *personne* que significa tanto “persona” como “nadie”.
17. *Ibid.*, p. 90.
18. *Ibid.*, p. 99.
19. *Ibid.*, p. 100.
20. *Ibid.*, p. 106.
21. *Ibid.*, p. 122.
22. *Ibid.*, p. 137.
23. *Ibid.*, p. 142.
24. “Al mismo título, la hora leída sobre un reloj vincula con el tiempo la situación espacial de las agujas. Si en el plano etnológico es posible hablar de tiempo es por simple abstracción, como de uno de los dos polos del ritmo”, *Ibid.*
25. *Ibid.*, p. 150.

26. *Ibid.*, p. 181.

27. *Ibid.*, pp. 196-197

28. “Una minoría cada vez más restringida elaborará no sólo los programas vitales, políticos administrativos, técnicos, sino también las raciones emocionales, las evasiones épicas, la imagen de una vida que se ha vuelto totalmente figurativa porque una vida social puramente figurada puede sustituir sin sobresaltos a la vida social real. [...] Ya hoy la ración emocional está constituida por montajes etnográficos compuestos sobre existencias muertas: siux, canibales, filibusteros que forman el marco del sistemas de relación pobres y arbitrarios. No podemos preguntarnos cuál será el nivel de realidad de esas imágenes sumariamente disecadas cuando los creadores salgan de cuatro generaciones de padres teleguiados en sus contactos audiovisuales con un mundo ficticio”.
Ibid., p. 203.

29. *Ibid.*, pp. 260-262.

30. Hegel, *Histoire de la philosophie*, Vrin, 1970, t. 3, p. 569. [Traducción al castellano: *Lecciones sobre historia de la filosofía*, FCE, 1985]

31. *Ibid.*, pp. 57-58.

Capítulo tres

La industrialización de la memoria

1. *La síntesis industrial de la finitud retencional*

La memoria se objetiva sintetizándose técnicamente. ¿Cuál es la sintetización pasiva característica del *qué* de la técnica contemporánea y también del *quién* que somos *nosotros*?

Hay síntesis pasiva porque hay finitud retencional. En la época de las síntesis analógica, numérica y biológica, la finitud retencional es asumida económicamente y se convierte en el objeto privilegiado de la inversión industrial: el imperativo económico tiene la *iniciativa* de su efectividad. La primera consecuencia de esto es una realización hegemónica del tiempo aprehendido como cálculo.

Desde el siglo XIX se inicia la génesis efectiva de las identidades diferentes analógicas y numéricas en el momento en el que se hace patente que el reto primordial es el dominio de la información por medio de la conquista de la velocidad. Este descubrimiento de la noción de *información* dominará *explícitamente* la *episteme* después de la Segunda Guerra Mundial –positivamente, como en el caso de las “ciencias de la

cognición”; negativamente, como cuando Heidegger enuncia la primacía de la cibernética como realización de la metafísica.

Se inicia así una “deconstrucción objetiva” del *quién* como subjetividad. Ahí donde domina positivamente el paradigma informativo se ignora profundamente que se trata de una *deconstrucción* y que se trata de la deconstrucción del *quién*: este paradigma está cerrado tanto a la epokhalidad de la *episteme* como a la temporalidad del *quién*. El tiempo no es aprehendido como cuestión. No es más que un aspecto, asumido por las nuevas lógicas, de la cuestión de la resolución automática de problemas que concierne en primer lugar a la inteligencia artificial y a la cognitiva, los dominios más avanzados de la exteriorización del sistema nervioso.

La exteriorización del sistema nervioso es una nueva época del recuerdo terciario, es decir, de la epifilogénesis, que se ha vuelto necesaria debido a la acumulación de los conocimientos: consiste en una delegación de la orientación del *quién* en su histórico-mundano que prefigura el funcionamiento de las identidades difirientes numéricas. La consecuencia de la exteriorización del sistema nervioso y de la imaginación es el fin de la mayéutica étnico/técnica.

En *El pecado de Epimeteo* vimos también con Gille que la revolución termodinámica imponía la *movilización* de un capital rápidamente *descontextualizable*: para ello era necesario establecer una *red* de sedes bursátiles como infraestructura de *información*. Este imperativo económico-informativo es el que gobierna las génesis de las síntesis analógica y numérica en convergencia con las posibilidades abiertas por la tendencia técnica. De ahí resulta *una nueva concepción del valor* y con ello del *fondo* que constituye la memoria colectiva como patrimonio. De fondo *patrimonial* que era la memoria en la época en que el *imperativo político* gover-

naba su constitución se convierte ante todo en fondo de *comercio*. El valor, calculado a partir del concepto de información, concebido desde entonces como valor calculable, asignado a la determinación de lo indeterminado, entra en conflicto con el valor que constituía el saber como recepción de la novedad y apertura a lo improbable de lo indeterminado.

Si en el curso de la mayéutica de lo técnico y de lo étnico los programas del ya-ahí cotidiano, que integran los del cuerpo y la dinámica del *qué* engendran una calendariedad y una espacialidad características de la comunidad territorial, el desarrollo de las industrias de la información como industrias de la memoria *los suspende*, lo que Virilo llama el *falso-día*. Se constituye ahí otra relación con el espacio y el tiempo, otra síntesis y una cuestión totalmente diferente de la *intuición*, que abandona el “propio cuerpo” e inviste las industrias de la *visiónica*, de la *telepresencia* y de la *realidad virtual*.

La protetización afecta a lo que la *Crítica de la razón pura* llamaba las síntesis de aprehensión, de reproducción y de cognición. Pero esta afectación sólo es posible hoy porque es originaria. Para que el doble redoblamiento epokhal tenga lugar hay que tomar acta de ello.

El primer efecto de la exteriorización de la imaginación es la instalación de los *media* como *industrias de programas*. Las industrias de la información y de los programas (que forman juntos las industrias de la comunicación) son la concretización de las exteriorizaciones del sistema nervioso y de la imaginación, y constituyen con la interiorización técnica en el sustrato genético la industrialización de la memoria en la totalidad de sus instancias.

La industrialización de la memoria explota todos los soportes disponibles, la tendencia invade todas las materias, incluidas las orgánicas,

y a ese título hay que hablar de identidad difiriente biológica que inviste y sintetiza los soportes somáticos y germinativos del ser vivo, lo que ya no es sólo una exteriorización por organización de lo inorgánico, sino por desorganización de lo orgánico con vistas a reorganizarlo —e igualmente, en ese sentido, una *re-interiorización de la exterioridad técnica en el ser vivo*. Como en el caso de lo analógico y de lo numérico, veremos ahí poner en práctica una performatividad generalizada que plantea evidentemente unos problemas de una gravedad y dificultad sin comparación alguna con los retos a los que la humanidad haya podido verse anteriormente confrontada. No se trata sólo de abandonar el calificativo de *sapiens* referido a *homo*: lo que se cuestiona es el nombre mismo de *homo*, y antes que él, de *zoon*.

Después de la estética étnica participativa, la estética industrial opone productores y consumidores de figuras, de imágenes y de símbolos, hay descomunización, crisis del sentimiento de pertenecer a una comunidad, y las solidaridades participativas étnicas no han sido reemplazadas por formas técnicas: demostraremos que esto se debe a una especificidad técnica, quizá provisional, de las nuevas identidades difirientes.

El conjunto de los soportes así investido responde a las necesidades de nuevas formas de organización del ya-ahí como recuerdo terciario, que engendra una salida fuera del pensamiento lineal y una separación de los ritmos humanos que tiende hoy a *integrar* lo analógico, lo numérico y lo biológico, y abre la era de la generalización de los soportes dinámicos caracterizados por su velocidad. El soporte biológico sintéticamente manipulado no es otra cosa que una aceleración artificial de la evolución que cambia con ello su naturaleza misma.

Si la temporalización, pensada como esquematismo, a la manera de Heidegger, o como originariamente protética, según venimos haciendo en estas páginas, debe ser pensada como finitud retencional, la inversión industrial en la memoria es una *toma de control de los mecanismos de retención* que, en negociación con la tendencia técnica, confiere las características técnicas de las nuevas identidades difirientes. Estas, lo hemos entrevisto con Barthes o Bottero, constituyen las formas suplementarias de la estructura extático-temporal que implica la finitud retencional. Con la nuevas identidades difirientes aparecen formas nuevas de *éxtasis temporales* cuyo primer efecto es *una muy profunda transformación de las condiciones de la ocurrencia [événementialisation]*. Los operadores de esta transformación son el “tiempo real” y el “directo”.

Ocurrencia quiere decir *selección*. Todo acontecimiento se inscribe en una memoria y la ocurrencia es el funcionamiento mismo de la memoria. La cuestión es la de los criterios de selección (y, más allá, de organización de la memoria convertida en *stock* informativo —ya se trate de bancos de datos, de esperma, de órganos o de secuencias moleculares). De manera muy general, los criterios de selección en la memoria se hacen posibles por la tendencia técnica, tal y como ésta determina las posibilidades protéticas de acceso y orientación, y a la vez, por la “comprensión que el ser-ahí tiene de su ser”, que resulta de esas posibilidades bajo una forma media. En otras palabras, los criterios se hacen posibles por la relación con lo indeterminado que engendran las posibilidades de la tendencia técnica nueva que inviste el ya-ahí. Cuando la selección se hace industrial, integra un vasto equipo dirigido por una finalidad de cálculo económico que por ello consiste *en primer lugar* en una tentativa de disolución de lo indeterminado. Pero debido a que esta industrialización se realiza por medio del desarrollo de identidades *difirientes*, semejante disolución no es posible. En otras palabras, *dos tenden-*

cias indisolubles se enfrentan en la transformación. El futuro será el de su negociación.

En ese horizonte, la cuestión *¿quién?* es la de una *política de la memoria*, que tropieza con la resistencia de un imperativo económico. Pero la naturaleza misma de las cuestiones políticas se encuentra alterada.

Habíamos visto que la desterritorialización, que ha comenzado siempre ya desde el primer momento de la exteriorización, consistía en un desarrollo de redes. La finitud retencional industrial necesita un nuevo tipo de redes que tienda a eliminar los retrasos y las distancias en la medida en que *el valor de la información es correlativo a sus espacios y a sus tiempos de difusión* y, por esa razón, la desterritorialización contemporánea lleva a la suspensión de la calendariedad étnica mientras que el “desarrollo” es esencialmente el *de la velocidad*.

Comprender la génesis de nuevas identidades difirientes será en primer lugar comprender cómo aparecen las nuevas redes y lo que las caracteriza, y permitir así la liberación del concepto de información como mercancía. Antes de examinar las condiciones históricas de semejante génesis nos detendremos en el momento de una reflexión sobre los retos del desarrollo de la informática, dirigida a los más altos niveles del Estado, en Francia, a finales de los años setenta.

2. La informática

La informática es la concretización instrumental e industrial de la cibernética sobre la que Heidegger escribía en 1962 haciendo coincidir su llegada con una posibilidad mantenida hasta entonces en reserva para el pensamiento:

“No hace falta ser profeta para reconocer que las ciencias modernas no van a tardar en ser determinadas y pilotadas en su trabajo de instalación por la nueva ciencia de base, la cibernética.”¹

En 1977 Valéry Giscard d’Estaing confía a Simon Nora y Alain Minc la misión de reflexionar acerca del impacto de la informática en todas las dimensiones de la sociedad francesa. En 1982 se entrega un informe² que constituye una verdadera toma de conciencia de la dimensión revolucionaria de esta tecnología en los planos político, económico, estratégico y cultural.

La palabra “informática” fue creada en 1962 por Dreyfus: combina los conceptos de información y de automático. Sin embargo, no nos contentaremos con esta definición habitual y ampliaremos su sentido inspirándonos en una reflexión de Daumas. *Informática*

“designa el tratamiento y, eventualmente, la transmisión de la información desde las periféricas de entrada a las periféricas de salida de un ordenador por los medios técnicos de la electrónica...”

Podemos preguntarnos si en los próximos decenios el término “informática” no adquirirá un sentido más amplio por el hecho de que los medios de la electrónica se extiendan a un dominio menos restringido.

Tratándose de la toma, del tratamiento y de la difusión de informaciones entendidas como señales y produciéndose en sectores de la red diferentes del ordenador, ¿por qué no puede el término informática llegar a designar el conjunto de este complejo?”³

La informática designaría entonces los productos de las industrias de la información en general y también, por lo tanto, lo que denomina-

mos los media –no sólo los sistemas electrónicamente *numéricos*, sino también los sistemas *analógicos*”.

A partir de ese momento los principales conceptos comunes a todo el sector informático entendido en ese sentido son la información, la opto-electrónica, la señal y la red.

Informática designará aquí *todo lo que trata y transmite información bajo todas las formas*, es decir, tanto las síntesis analógicas como las numéricas (habitualmente el término informática designa sólo a estas últimas).

Para Daumas el vínculo entre información y electricidad es esencial y se debe a las dimensiones a la vez histórica, técnica, militar y comercial de la realidad informática. El concepto de información tal y como lo empleamos hoy toma forma en el siglo XIX junto con el de *red eléctrica de comunicación*: el telégrafo es su acta de nacimiento verdaderamente concreta. Los bolsistas son quienes en 1836 descubren su sentido actual: habiendo constatado que la variación de los valores de los títulos en la sede de Burdeos seguía con retraso a la de París, sobornan a un funcionario para utilizar en su provecho una línea telegráfica Chappe entre ambos mercados financieros. Se enriquecen rápidamente a costa de un desequilibrio especulativo de la bolsa bordelesa (además, toda especulación es un desequilibrio). Este “asunto”, que dará lugar a un proceso y que ha podido ser considerado un factor desencadenante de la monopolización de las telecomunicaciones (1837), nos enseña que la información sólo es información en la medida en que no la posee todo el mundo, en que puede ser objeto de comercio y su valor es proporcional al tiempo y espacio de su difusión: se devalúa a medida que se difunde.

Tal y como la entendía Daumas, la informática es la explotación industrial del valor de la información, hecha posible gracias al desarro-

llo de las tecnologías opto-electrónicas en tanto que elementos del dominio de la velocidad mediante la estabilización, el tratamiento y la transmisión de las señales, grabables y almacenables en soportes de memoria, lo que permite el control de la circulación de la información a través de la instalación de una red.

En la medida en que los soportes electrónicos u opto-electrónicos son el denominador común, todavía es delicado extender el concepto de informática hasta las biotecnologías –aunque éstas traten de la información genética. En cambio, se puede plantear que *informática en un sentido amplio* y *biotecnología* constituyen actualmente lo esencial del desarrollo de las *industrias de la memoria*. Las técnicas biónicas de computación (el *computar* biológico) no están todavía suficientemente avanzadas teórica e industrialmente como para que el campo se pueda unificar completamente.

3. La telemática

Hay una verdadera producción de lo *social* en tiempo real a partir del momento en que la informática se generaliza, penetra en todas las capas de la sociedad, hace fusionar las técnicas numéricas y las técnicas analógicas. Nora y Minc llaman a esta integración *telemática*. Posteriormente esta palabra ha adquirido el sentido más restringido de “información en línea”. Lo conservaremos aquí en el sentido más amplio de *integración de redes*.

La información puede convertirse en materia prima de la actividad industrial en la medida en que es un estado *momentáneo* de la materia explotable cuando la *sucesión* de sus estados, es decir, su plasticidad, es controlable a escalas de tiempos infinitesimales. Este dominio de la plasticidad en el tiempo tiene un efecto directo sobre su relación con el

tiempo en general. Conmociónando la relación entre material e inmaterial, es decir, la relación entre fines y medios, apela a una crítica del sistema hilemórfico. Del siglo XIX al XX, de la siderurgia, tecnología “pesada”, a la informática, tecnología de lo “inmaterial”, la industria, expresión de la tendencia técnica, inviste la materia modificando su concepto y con ello “la comprensión que el ser tiene de su ser”.

Esta conmoción es lo que *La informatización de la sociedad* trata de evaluar en el plano de las grandes articulaciones sociales, nacionales e internacionales, aprehendida de entrada como el factor de una crisis de civilización sin precedentes: “La creciente informatización de la sociedad está en el centro de la crisis” que constituye el contexto de 1977-1978 y que dura desde entonces.

En primer lugar esta crisis es la de un viejo sistema industrial y de la sociedad de la que procede. Desencadenada por la “crisis petrolífera” de 1973 es una “crisis de civilización” que “cuestiona a largo plazo una división elitista o democrática *de los poderes, es decir, en resumidas cuentas, de los saberes y las memorias*”, y la informática *convertida en telemática* es su principal vector. Que el devenir-telemática de la informática sea esencial a su carácter crítico, discriminante y decisivo significa que el desarrollo conjunto de las redes de telecomunicación y de la informática es esencial para la realización de la informatización.

Toda transformación profunda de la sociedad por medio de una técnica se encuentra con obstáculos: una evolución del *sistema técnico* que clásicamente tiene consecuencias para otros sistemas sociales engendra resistencias y “puede ser ocasión de una crisis y, a la vez, el medio de salir de ella”. Sin embargo, *esta* transformación es de una magnitud excepcional:

“La ‘revolución informática’ tendrá consecuencias más amplias. No es la única innovación técnica de los últimos años, pero constituye el factor común que permite y acelera todos los demás. Sobre todo, en la medida en que conmociona el tratamiento y conservación de la información va a modificar el sistema nervioso de las organizaciones y de toda la sociedad.”

Hasta una época reciente la información era cara, poco competitiva, esotérica [...]. A partir de ahora lo que se va a imponer es una informática de masas. [...] En el origen de esta transformación hay dos progresos. Antes sólo había grandes ordenadores. Desde ahora existen multitud de aparatos pequeños y poco costosos. Ya no están aislados sino relacionados unos con otros en las “redes”.

Lo que da la medida de esta transformación es la telemática inscrita y desplegada en la red:

“Esta creciente imbricación de los ordenadores y las telecomunicaciones —que llamamos “telemática”— abre *un horizonte radicalmente nuevo*. Indudablemente no es un hecho de ayer el que los medios de comunicación estructuren las comunidades: carreteras, vías de tren, electricidad, tantas etapas de una organización familiar, local, nacional, multinacional.

A diferencia de la electricidad, la “telemática” no transportará una corriente inerte, sino *información, es decir, poder*. [...] *La telemática no constituirá una red más sino una red de otra naturaleza, que pondrá en juego imágenes, sonidos y memorias: ella transformará nuestro modelo cultural*”.

Los conceptos de información y de red especifican así la “revolución informática”.

Sin embargo, si no ha habido nunca simples “medios” de comunicación, habría que *relativizar* la especificidad de la informática sin *borrar*

la: todos nuestros esfuerzos han consistido especialmente en mostrar que se desarrolla sobre el fondo epiflogénico de memorias esencialmente programáticas.

En todo caso, para Nora y Minc la técnica contemporánea opera en el devenir social de una manera completamente nueva y eso constituye una ruptura sin precedentes en la historia general de las técnicas: la telemática, en el centro de las decisiones de política económica, de los problemas de empleo y de inversión, está llamada a modificar las relaciones con el poder ya que supone un nuevo reparto de la información y, sobre todo, “desplaza los retos de soberanía”. La cuestión ya no es sólo el desarrollo de una industria informática nacional; hay que

“tener en cuenta la renovación del desafío de IBM: ayer fabricante de máquinas, mañana gestor de telecomunicaciones, esta compañía lleva a cabo una estrategia que la lleva a instalar una red de transmisiones y a controlarla. *Invadirá entonces una esfera tradicional del poder, del Estado: las telecomunicaciones.* A falta de una política apropiada, se dibujará una doble alineación: respecto al gestor de la red; respecto a los bancos de datos norteamericanos, a los que facilitará el acceso”.

La *desterritorialización* se convierte así en el horizonte de la decisión política, con una gran cantidad de dificultades que se deben en primer lugar al hecho de que la idea política haya descansado hasta entonces en una concepción *territorial* de la soberanía. La tecnología informática, llamada a penetrar en el conjunto de la sociedad por capilaridad, afecta indisolublemente a los poderes (políticos y económicos), los saberes (teóricos y prácticos) y las memorias (toda la cultura, todo el patrimonio social, todas las sabidurías de la vida, todas las competencias): desde ese momento se requiere una atrevida política del Estado en todos estos

dominios, tanto en el nivel de las superestructuras como en el de las infraestructuras, tanto más delicado cuanto que las memorias se convierten en materia de producción industrial (las memorias, a las que hasta entonces el Estado tenía la responsabilidad de proteger como el tesoro nacional, la *potencia* y el *espíritu* del pueblo, ya no son producidas territorialmente) y que la necesidad de transformación se anuncia en un contexto de inquietud, de angustia e incluso de fantasmas contradictorios. *Lo que se anuncia así es la era de un nuevo tipo de conflictos como principal consecuencia de la informatización*: estos serán ante todo *culturales*. Además, para el Estado se trata menos de lanzarse a la escritura y a la realización de *scenarii* prospectivos, como hasta entonces procedía en materia de planificación, que de preguntarse –y de hacer que la “sociedad civil” se pregunte– de tal manera que se abra una verdadera posibilidad a la elaboración de un *proyecto* antes que de un *programa*: lo que está en juego es la identidad nacional misma y eso significa que la cuestión es inmediatamente la de su devenir, es decir, también la de su relación con el tiempo. Por parte del Estado eso supone una gran capacidad para *inventarse* a partir de este nuevo contexto, abandonando para ello una parte importante de sus métodos tradicionales de administración.

Integrando las cuestiones económicas y políticas en sentido estricto, el reto es *la revolución tecnológica como revolución cultural*. Nora y Minc distinguen cuatro focos problemáticos:

- el perfeccionamiento *via satélite* de las *redes* de transmisión en directo o en tiempo real,
- las *normas*, la cuestión del derecho y de la *soberanía*, y las consecuentes relaciones entre lo privado y lo público,
- la industrialización de la *memoria* y del *lenguaje*, es decir, del *saber*, y la especificidad de la información como mercancía,

– el impacto de la informática en los mecanismos de *poder* en comparación con la *escritura*.

4. *Redes, poderes, saberes*

El fenómeno principal es la aparición “de redes en tiempo real” que no sólo transportan datos para alimentar los centros de tratamiento numéricos de información, sino que integran igualmente los datos analógicos, accesibles a todo el público. La telemática es la posibilidad *efectiva* de transmisión de todo tipo de datos *sin demora* y en *cualquier parte* del globo cuando se conjuga con la *transmisión vía satélite*, conclusión de una transformación iniciada en 1866 con el tendido del primer cable trasatlántico entre Brest y Nueva York.

Los satélites, “capaces de inundar con el mismo rendimiento [que las redes terrestres] países y continentes”, llevan las redes telemáticas a nivel mundial, transportando “todo tipo de mensaje: voz, datos, imágenes”. Al no sufrir las “zonas de sombras” de los haces hertzianos, homogenizan o igualan el espacio convertido en información y “hacen simbólicas unas fronteras que constituyen hoy la línea de división entre los organismos nacionales de telecomunicaciones”. Al superar los límites de los controles *terrestres*, los satélites privan a los poderes territoriales del control de los sistemas de transmisión y abren un espacio de comunicación en el que dominan aquellos que disponen de las tecnologías más competitivas *al margen de todas las coacciones propias de los derechos nacionales*.

Esta sustracción técnica y factual a las legislaciones nacionales se traduce en una *guerra de las normas* entre grupos industriales multinacionales a la que asisten las administraciones territoriales, más que tomar parte en ellas: el derecho se encuentra cuestionado por el hecho –por el

poder del hecho tecno-lógico emancipado del territorio– lo que en 1988 será oficializado por la desregularización. Imponiendo una norma técnica, se imponen a la vez materiales, programas de tratamiento y datos tratables por ellos: un complejo de memoria “competitivo” que tiende a hacer caducas las antiguas estructuras nemotécnicas locales. Se ven inducidas nuevas relaciones entre poderes públicos y privados. El Estado, dueño hasta entonces de la infraestructura de la comunicación, debe transigir con la potencia industrial internacional para preservar menos la existencia de una industria informática nacional que su dominio de los espacios de telecomunicación. Lo que está en juego es el control de la evolución de toda la sociedad: el Estado ya no tiene la garantía de ser el amo en sus dominios.

Existe industrialización de la memoria en la medida en que ésta se convierte en “información” en el sentido riguroso de la teoría de la información y como mercancía cuyo valor es correlativo al tiempo y al espacio de difusión. Se pueden entonces “recuperar” y convertir en “materia prima” todas las formas anteriores de memorias, *todo el ya-abí*, y lo que se convierte en información son *los saberes en general*. Al ser la información “inseparable de su organización”, el control de ésta es el de la información misma, la organización de la información determina las condiciones tanto del *acceso* a la información como de su *selección*. Las opciones organizativas entrañan al mismo tiempo la apropiación de los contenidos informativos y si bien en los primeros tiempos de la informática las memorias concernidas fueron principalmente las de las esferas administrativas públicas y privadas, a largo plazo

“los conflictos se extenderán progresivamente a todos los elementos de la vida social, a todos los componentes del “modelo cultural”, por ejemplo, la lengua y el saber.

Los resultados de esta sorda lucha por la definición de las condiciones de elaboración de la memoria colectiva son imprevisibles y ante este porvenir aleatorio, lo esencial no es prever los efectos de la telemática, sino socializar la información [...] Lenta pero segura, la telemática va a pesar sobre los principales instrumentos de la cultura: el lenguaje en sus relaciones con el individuo e incluso en su función social; el saber como prolongación de las memorias colectivas, como herramienta de igualación o de discriminación de los grupos sociales.”¹⁸

J.-F Lyotard retomará y analizará ampliamente estas palabras en *La condición posmoderna*. Se plantea la cuestión de una nueva naturaleza del saber que le hará entrar en una fase de mutación en relación a un modelo que tiene veinticinco siglos de antigüedad. Esto será posible gracias a un nuevo modo de ser del lenguaje, sistemáticamente investido por las tecnologías y ineluctablemente sometido a los vectores técnicos de comunicación tanto en su esencia como en su evolución. De ahí resulta una “fuerte exteriorización del saber en relación al “que sabe” y sobre todo,

“el saber es y será producido para ser vendido, es y será consumido para ser valorizado en una nueva producción: en ambos casos, para ser intercambiado. Deja de ser un fin en sí mismo, pierde su “valor de uso”. [...]

Bajo la forma de mercancía informativa indispensable para la potencia productiva, el saber es ya y seguirá siéndolo un reto principal, quizá el más importante, en la carrera mundial por el poder. Como los Estados-Nación han luchado por dominar los territorios, después para controlar la disposición y explotación de las materias primas y de la mano de obra barata, es pensable que en el futuro luchen por controlar las informaciones.”¹⁹

Se produce ahí un conflicto entre dos concepciones del *valor* que son dos relaciones con el tiempo, a pesar de que tanto el uno como el otro son constitutivos de toda temporalización.

5. Informática y escritura

La informatización del saber sólo es posible porque la informática, técnica de registro, de lectura, de difusión, es una especie de escritura:

“Cuando los sumerios inscribían los primeros jeroglíficos sobre tablillas de cera, sin darse posiblemente cuenta de ello, estaban viviendo una mutación decisiva de la historia de la humanidad: la aparición de la escritura. Y sin embargo ésta iba a cambiar el mundo. Quizá la informática anuncia hoy un fenómeno comparable. Las analogías son sorprendentes: extensión de la memoria, proliferación y mutación de los sistemas de información, posible modificación de los modelos de autoridad. La exaltación de las similitudes puede llevar más lejos. Sin embargo, la importancia de semejante transformación sigue siendo indiscutible para quienes la están viviendo, a no ser que se la considere con el ojo de Fabricio en Waterloo”.

Pensar esta transformación sería llegar hasta los límites y es rigurosamente imposible agotar la imprevisibilidad. El tema de *De la gramatología* también era la estructura de una *epimeteia* y de una *clausura*, que Jacques Derrida sitúa de manera muy clara en el contexto de la evolución cibernética del lenguaje. Una “deconstrucción” sólo es posible y necesaria a partir de semejante contexto. En Nora y Minc encontraremos la misma preocupación, inscrita en esta distensión que abren el avance tecnológico y el retraso constitutivo del pensamiento respecto a su ya-ahí instrumental –instrumentabilidad del ya-ahí que permanece oculta,

que es su olvido constitutivo, pero que le proporciona todo lo que siempre queda por pensar:

“El mismo método falla: si la informática provoca a largo plazo una mutación decisiva en la lengua y en el saber, implicará cambios del pensamiento, de los conceptos y del razonamiento que poco a poco borrarán las herramientas para adivinarlas”.

Un análisis conjunto de la escritura ortográfica y de la informática hace emerger su carácter ortotético común. Si la ortotésis ortográfica ha podido *dar lugar* a un trabajo de la diferencia en el que el saber se constituye como época histórica de la “diferencia ontológica”, dispensadora ella misma de la indeterminabilidad del *quién*, ¿por qué la *ortotésis* informática aparece ante todo como ocultación de esta indeterminabilidad y con ello como desnaturación del saber y sumisión de toda evaluación a la hegemonía del imperativo económico?

La informatización es en primer lugar la del escrito que en un primer momento habrá tratado “de los textos más pobres en `significantes`” pero que por medio de un equipamiento numérico extensivo altera en su mayor generalidad las relaciones de los individuos con los saberes y con el lenguaje, de manera comparable a la evolución provocada por las

“calculadoras electrónicas. Hace quince años nadie habría imaginado la floración de aparatos poco costosos, al alcance de todos y, en primer lugar, de los alumnos; la cuestión no es hoy saber si el cálculo va a retroceder sino cuándo va a desaparecer.”¹¹

Este no es más que un caso entre muchos de la “exteriorización del saber en relación `al que sabe`”: bases de datos, sistemas expertos, inteligencia artificial, corrección *ortográfica* automática, lectura, escritura, traducción, concepción y fabricación *asistidas* por ordenador, sistemas informáticos de ayuda a la decisión, etc. –tantos casos de ayuda para orientarse en el ya-ahí del pensamiento. La informática es una técnica *de* lenguaje y una tecnificación *del* lenguaje. La cuestión de la relación entre técnica y lenguaje que había dirigido la relación entre filosofía y sofística está en juego con nuevos costes. Clasicismo extremo de una cuestión que nos había llevado a plantear una constitutividad de la proteticidad que excluía la división tradicional entre *logos* y *techné*: escritura e informática, situadas en un mismo plano, evaluadas en tanto que técnicas de la memoria, como susceptibles de tener unas consecuencias comparables en la sociedad y en la cultura, comparten un suelo común de cuestiones más antiguas que ellas.

La escritura es una *formalización* exacta de la memoria y en tanto que tal, engendra unas *transformaciones del ya-ahí* y con ello unas condiciones de la anticipación y de la relación de las sociedades con su futuro, del lenguaje (el lenguaje, *escrito*, ya no es el mismo lenguaje), del saber (el saber, *escrito*, se vuelve apodócticamente acumulativo), del poder (la sociedad, *escrita*, nace a la política en el sentido fuerte de “isonomía” y del derecho público). La escritura, de la que la ciencia es la gramática, engendra también unas *reglas* que son las de la memoria, que antes que ella siempre habían sido las condiciones de funcionamiento y que, sin embargo, por el sólo hecho de encontrarse explicitadas y “exteriorizadas”, se constituyen en una relación totalmente diferente, una nueva sincronía y una nueva diacronía de la lengua: existe una *performatividad* esencial de la escritura *en tanto que formulación de reglas de gramática*. Ahora bien, la informática debe ser apprehendida igualmente como técnica de

formalización del ya-ahí y con ello, de producción de reglas de la memoria. Productora de gramas y de programas nuevos en el sentido de que estos explicitan el juego de reglas que hasta entonces sólo funcionaban en la penumbra de lo implícito, abre una *nueva era de la gramática*—y a ese título, de la diferencia.

En todo caso, el saber “informatizado”, al contrario de lo que sucedía con la escritura, es puesto al servicio directo de un poder que ya no debe ser aprehendido desde un punto de vista *político*, sino como potencia *económica*—lo que Lyotard llamará la “post-modernidad”:

“El modelo cultural de una sociedad descansa también en su memoria, cuyo dominio condiciona ampliamente la jerarquía de los poderes. El acceso a fuentes de información finamente incrementadas acarreará mutaciones fundamentales y pesará en la estructura social modificando las modalidades de apropiación del saber.

Con la telemática, *el archivo* cambia de dimensión y naturaleza. El uso de ordenadores supone un esfuerzo de organización fundado a la vez en las coacciones técnicas y los imperativos financieros. La constitución de los bancos de datos va a estar en el origen de una reestructuración rápida de los conocimientos que sigue unos contornos hoy difíciles de definir. Esta mutación se hará a iniciativa de los promotores de estos bancos y con toda probabilidad en Estados Unidos. Por esa razón prevalecerán unos criterios segregados del modelo cultural norteamericano”.

A partir de entonces los criterios de selección y difusión de la información se elaboran con vistas a producir plusvalía y el valor de un enunciado que hay que memorizar debe ser *calculable*. Ahora bien, si el valor de la información va unido al tiempo que tarda en recorrer el circuito en el que se agota, si depende de su velocidad, parece que el saber es precisamente lo que, en tanto que diferencia, contradice absolutamente

un cálculo de su valor y la experiencia de la temporalidad que lo acompaña. Habrá un conflicto, quizá un aporía—Lyotard dirá un discrepancia— de la que la desnaturalización del saber no será más que un indio.

En semejante contexto, con semejantes “valores”, no podría haber *transmisión* “de generación en generación” de un patrimonio cultural que encuentre su *unidad histórica* en su *unidad territorial*—como si la efectividad de la velocidad tuviera que desrealizar el espacio y el tiempo como tales. Nadie antes y mejor que Heidegger ha entrevisto semejante destino y su *enormidad*. Y nadie antes y mejor que Derrida ha reinscrito su *necesidad* radical—en un *desvío decisivo*— que se anuncia como ruptura absoluta con la *normalidad*:

“El futuro sólo puede anticiparse en la forma de peligro absoluto. Es lo que rompe absolutamente con la normalidad constituida, y por lo tanto, sólo puede anunciarse, *presentarse*, bajo la especie de la monstruosidad.”²²

6. El aparato analógico-numérico

En 1834 Havaas elabora el dispositivo industrial de explotación de la información: la primera agencia de prensa de la historia que utilizará muy pronto la red telegráfica eléctrica.

Correlacionando tiempo y valor porque son *esencialmente* una mercancía, la información determina la temporalidad propia de la era industrial de la memoria. Las *redes* de la actualidad, elementos esenciales del vasto dispositivo por el cual la producción mercante de la memoria se vuelve mundial y cotidiana, y después permanente—con la *CNN*, *France-Infos*, los centros servidores numéricos que alimentan las Bolsas conectadas mundialmente, los ordenadores centrales de los Estados

Mayores— trabajan a la velocidad de la luz, *porque* la actualidad y la información son mercancías cuyo valor está en función del tiempo.

Semejante difusión masiva implica la concentración industrial de los medios de producción: el coste de una imagen de televisión sólo puede ser amortizado por una difusión a millones de receptores. Así algunas agencias de imágenes de noticias televisadas proveen al conjunto de las cadenas mundiales. *La selección de lo que llegará a ser “acontecimiento”* se hace en el estadio de los escasos productores de *materia prima* de la memoria (las agencias).

De la *dimensión planetaria de la selección y de la difusión* conjugada con la *transmisión a la velocidad de la luz* resulta una auténtica *fabricación industrial del presente*: un acontecimiento sólo accede al rango de acontecimiento y sólo tiene *lugar* efectivamente si es “cubierto”; aunque nunca pueda ser totalmente reducido a ese puro artificio, el tiempo siempre es cuando menos coproducido por los media. La “cobertura” obedece a unos criterios de selección articulados por la finalidad de la producción de una plusvalía. Esta memoria, en tanto que *raudal permanente*, se borra a medida que se produce: “una información que suprime la siguiente” tiene por principio su propio olvido masivo e inmediato. Mi periódico que hoy cuesta ciento cincuenta pesetas mañana no valdrá nada *porque una* información es aquello cuyo valor está unido al tiempo de difusión, que es tanto *más* información cuanto *menos* conocido es. Por esa razón las agencias de prensa consagran todos sus esfuerzos a disminuir el tiempo de transmisión y *de tratamiento*.

Cada día, la *Agencia France Press* distribuye entre sus clientes comunicados textuales seleccionados entre miles de acontecimientos cotidianos. Del periodismo sobre el terreno a la redacción de un periódico que recupera o no un comunicado, pasando por el *desk** central que la cla-

sifica bajo una rúbrica y le atribuye un coeficiente de urgencia, los criterios de selección son mercantiles. Es una máquina de producir ideas hechas o “clichés”¹³. La información debe ser “fresca”¹⁴ y por ello el ideal de la prensa es suprimir cualquier retraso en las transmisiones. La explosión *en directo* de la nave *Challenger* fue un acontecimiento de una gravedad excepcional para la administración Reagan que había organizado esta superproducción “especulando” con el éxito de la operación. La muerte de ocho personas en una empresa de ese tipo en sí no tiene nada de excepcional. Pero esta muerte vivida por una parte del planeta en el mismo instante de producirse o casi es una catástrofe política y una *tragedia sensacional*. La dimensión acontecimiento del acontecimiento es en este caso inseparable de los media, los cuales, cuando menos, la “co-producen”. De la misma manera el crac bursátil de 1987 sigue siendo incomprensible si no se tiene en cuenta la transmisión mundial e inmediata no sólo de las informaciones financieras sino de los discursos que las acompañan y de los efectos profundamente irracionales que desencadenan por el hecho mismo de que sólo en la inmediatez pueden ser leídos e interpretados —y están completamente contruidos en función de ese horizonte.

Cuando el 1 de mayo de 1863 las tropas francesas entraron en Méjico la noticia tardó seis semanas en llegar a París; el acontecimiento, que no era desdeñable para el Imperio en general y para Napoleón III en particular, no tuvo toda la importancia que cabría esperar: con más de treinta días de retraso la nueva ya no era una *nueva**, sino que era ya una *historia* que parecía un poco ficción. De manera general, América parecía entonces tan lejana que para el común de los mortales europeos seguía existiendo nada más que como una tierra mítica en la que vivían los salvajes. Cuando en 1866 Great-Eastern tiende el primer cable transatlántico, Europa descubre *efectivamente* un continente —y su Bolsa— que

hasta entonces sólo había sido un *sueño* para la mayoría de la gente. ¿Acaso no fue eso el principio del declive de “viejo continente”? ¿No descansaba su importancia en un *retraso esencial en las transmisiones*?

El asunto Troppman (1869) es lo que más ha ayudado a comprender la esencia de la prensa y, más allá, de la información. Con el descubrimiento de ocho cadáveres masacrados en el bosque de Pantin el periodista puede contar a sus lectores “una historia [sensacional] al fin verdadera y actual¹⁵”, lo que no eran las historias sensacionales que hasta entonces sólo contaban las novelas folletinescas. En cuatro meses, es decir, entre la fecha del crimen y la de la ejecución del culpable, y con el conjunto del sumario co-instruido por la policía, por el juez y por el *Petit Journal* bajo la presión del público, el periódico consigue que sus ventas asciendan de 35.000 a 600.000 ejemplares. Lo sensacional de una noticia fresca es el mejor argumento de venta de la información y por ello toda prensa es una prensa de sensación(es) (La sensación registra una diferencia).

La verdad de la información es el *tiempo-luz*¹⁶. Con esta expresión queremos designar en primer lugar la *transmisión* de la información a la velocidad de la luz, es decir, sin demora, algo que permiten las ortotesis analógicas y numéricas —mientras que la ortotesis literal implica un *retraso* esencial entre lo que se puede llamar el acontecimiento o su toma por un lado y su recepción o su lectura por otro. Pero el acontecimiento analógico o numéricamente in-formado se somete a la lógica del tiempo-luz tanto a partir de la *toma* como en su *tratamiento*. El acceso a las redes-vectores de la memoria industrial supone la existencia de órganos de entrada y de salida, igualmente llamados interfaces o terminales. Los primeros instrumentos analógicos, y después numéricos, no tenían por función la entrada o salida en una red: el aparato fotográfico y el fonógrafo son instrumentos de toma analógica, no de transmisión de

esta toma a distancia. Sin embargo, los logros técnicos de la fotografía llevan rápidamente a la belinografía y después a la cinematografía que desembocarán en la teletransmisión de las imágenes en directo, mientras que la conjugación de los principios del telégrafo con los del fonógrafo da lugar al teléfono y después a la radiodifusión en directo. Si la red del tiempo-luz suprime el retraso entre la toma de un acontecimiento y su recepción reduciendo infinitesimalmente el tiempo de la transmisión, *el instrumento de toma analógica o numérica suprime igualmente todo retraso entre el acontecimiento y su toma*. Porque

“transfiero la inmovilidad de la foto presente a la toma pasada, y es esta interrupción lo que constituye la pose”,

toda foto es una catástrofe narcisista y tanatológica comparable a lo que le acontece a la mirada dirigida al retrato de Lewis Payne —transferencia que sólo es posible porque el instante de la toma *coincide* con el instante de *lo que* es captado, abriendo la posibilidad de la *conjunción* de pasado y de realidad que constituye el noema fotográfico. Esto significa también que no es posible fotografiar un acontecimiento *después* de que haya tenido lugar. Ahora bien, también resulta lo que Barthes ha llamado una “certidumbre” y un “poder de autenticación de la fotografía”, un *efecto de real* (de presencia) común a todas las tecnologías analógicas que inaugura una relación colectiva con el pasado que ya no puede ser simplemente calificado de histórico.

7. La ocurrencia

Conjugando por una parte el *efecto de real* (de presencia) de la toma, donde acontecimiento y toma del acontecimiento coinciden en el tiempo, y por otra el *tiempo real* o el *directo* de la transmisión, donde acontecimiento captado y recepción de esta toma coinciden igualmente y en el mismo tiempo, las tecnologías analógicas y numéricas inauguran una *nueva experiencia tanto colectiva como individual del tiempo que constituiría una salida de la época histórica de ser cierto que ésta descansa sobre un tiempo esencialmente diferido*, es decir, sobre una oposición constitutiva, planteada en principio (ilusoriamente –aunque esta ilusión tiene efectos muy reales) entre el discurso y lo que él relata.

La fabricación del tiempo por una agencia de prensa no es un simple informe; las industrias de información de actualidad no se contentan con registrar “lo que ocurre” porque entonces habría que registrar *todo* “lo que ocurre”; ahora bien, “lo que ocurre” sólo ocurre no siendo todo, distinguiéndose del todo, y la información sólo tiene valor como resultado de una jerarquización en “lo que ocurre”: seleccionando lo que merece el nombre de acontecimiento, estas industrias co-producen, cuando menos, el acceso de “lo que ocurre” al estatuto de acontecimiento. Sólo *tiene lugar u ocurre* lo que es “cubierto”. Miles de acontecimientos al menos ocurren sin tener lugar o tienen lugar sin ocurrir, por lo tanto no habrán tenido lugar, ni por lo tanto habrán ocurrido –ni llegado a sus anónimos e improbables destinatarios*.

La conservación de la memoria, de lo *memorable* (la selección en lo *memorizable* que es la retención de ese memorable lo constituye como tal) es siempre ya *también* su elaboración: nunca hay un simple informe de “lo que ha ocurrido”, lo que ocurre sólo ocurre al no haber ocurrido del todo, sólo se memoriza olvidando, borrando, seleccionando lo

que merece ser retenido en lo que *habría podido* serlo –y con ello además, anticipando positiva y negativamente lo que pronto *habrá podido* ocurrir (la retención es siempre ya protención).

Por lo tanto, *lo que ocurre* con la fabricación industrial del presente, es decir, del tiempo, no tendría nada de excepcional en su estructura general: la posterioridad, la indiscernibilidad del acontecimiento y de su relato. *De hecho, nunca* es posible “decidir si hay acontecimiento, relato, relato de acontecimiento o acontecimiento del relato” (Derrida). Si, por consiguiente, hoy se puede decir que los “media” “co-producen” lo que ocurre y en ese sentido lo producen *en efecto(s)* y, con ello, anticipan lo que *va a* ocurrir, esta situación no tiene en sí nada de nuevo: la misma ley de la memoria es precederse a sí misma y que por ello el pasado del presente (es decir, además los actos, decisiones, hechos y acontecimientos por los que “se ha llegado ahí”) no esté detrás de él sino que lo haya “precedido siempre ya” –sin determinarlo.

Sin embargo, algo absolutamente nuevo ocurre cuando las condiciones de la memorización, a saber, los *criterios* de la supresión, de la selección, del olvido, de la protención-retención, de la anticipación se concentran en un aparato técnico-industrial cuya finalidad es la producción de la plusvalía: el imperativo que regula entonces hegemónicamente la actividad de la memoria es el *aborro de tiempo* en la medida en que lo capitalizable abstracto (el dinero) no es más que el crédito acordado sobre el futuro, el *adelanto*. La retención industrial está gobernada por la ley de *la audiencia en tanto que fuente de crédito*, en todos los sentidos de la palabra. Esta ley *pre-determina* irresistiblemente la naturaleza de los mismos acontecimientos: los “actores” anticipan las condiciones de la registrabilidad de sus actos y actúan en función de las coacciones de esta superficie industrial del tiempo. En ese sentido, los media no se contentan con “co-producir” los acontecimientos sino que, con mayor

frecuencia cada vez, los producen íntegramente. Se da una verdadera inversión en virtud de la cual estos media cuentan cotidianamente la vida con tal fuerza que ese “relato” de la vida parece no sólo anticipar sino ineluctablemente preceder —es decir, aquí *determinar*— a la vida misma.

Esta imposibilidad de distinguir los hechos de su facticidad fabricada, que es también la imposibilidad de distinguir el hecho de lo que éste es de derecho (distinción siempre imposible de hecho y problemática de derecho) constituye la fuerza protencional propia de la fabricación industrial del tiempo y se debe a la *estructura del éxtasis temporal inducida por las síntesis analógicas y numéricas* en tanto que éstas funcionan “en tiempo-luz”. Cuando la memoria se produce a una velocidad próxima a la de la luz, ya no es posible, ni de hecho ni de derecho, distinguir un “acontecimiento” de su “toma”, ni esta “toma” de su “recepción” o lectura: esos tres momentos coinciden en una sola realidad espaciotemporal debida a que toda demora y toda distancia entre ellos se encuentran eliminadas —pero también toda *localidad*. Porque lo que constituye las localidades es lo que las diferencia, como calendariedad o espacialidad, y lo que las diferencia *así* es en primer lugar lo que sucede *ahí*. Ahora bien, *así como tiende* a llegar a todas partes, la localidad tiende a volverse idéntica en todas partes, es decir, a desaparecer. La descontextualización no sería ya sólo la del enunciado, sino la de su “recepción”. Habría entonces tendencia a una pura y simple pérdida de todo contexto.

Si la distinción real entre relato, acontecimiento, relato del acontecimiento y acontecimiento del relato, entre acontecimiento, toma y recepción de la toma nunca es posible y sigue siendo siempre formal (esta forma es el derecho); si el acontecimiento *nunca es nada más que* su toma, si esta toma *nunca es nada más que* su recepción, igual que un texto no existe sin su lectura, ni lo que dice ese texto *fuera* de ese texto o *antes que*

él, *en su historia, es decir, en el registro literal del tiempo, esto sólo sucede así como en un retraso, efecto de posterioridad en el fallo del que trabaja una retencionalidad-protencionalidad* que diferencia difiriendo, diferenciación y diferimiento que gestionan la posibilidad misma de una localidad no menos que de un derecho en tanto que éste se diferencia del hecho.

La finitud retencional requiere un derecho como criteriología que permita establecer diferencias, jerarquías y prioridades. Con la memoria ocurre lo mismo que con el territorio. Sólo existe el territorio recorrido; solo existe la memoria rememorada. Hay que orientarse en el ya-ahí de la memoria como hay que orientarse en un territorio. Es igual que el mapa no puede coincidir “al milímetro” con el territorio porque al ser equivalente a él, al ser su reproducción absolutamente idéntica, “ese Dilatado Mapa era inútil”, y no aportaría nada *nuevo* a la *orientación*, así la memoria debe reducir lo memorizable para que pueda llegar a ser memorable: orientarse en el ya-ahí de la memoria es necesariamente olvidar(lo). Una memoria que no olvidara sería como la de Funes⁸, no podría *salir* del presente, no podría *hacer que pasara*, ni memorizarlo, ni siquiera acceder al presente: sería una no-memoria, es decir, un no-pensamiento. Funes

“no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar las diferencias, es generalizar, abstraer. En el sobrecargado mundo de Funes sólo había detalles, casi inmediatos”.

La finitud retencional establece diferencias y jerarquías, reduce, diferencia el mapa del territorio y el *hecho* de la *memoria* del hecho —haciéndole así alcanzar el estatuto de acontecimiento— *según la diferencia* que lo hace accesible al *estado protético* de su *qué*. Los criterios de selección son

efectos de la diferencia que engendran las épocas del *qué*. Tendremos que volver sobre esta cuestión del recuerdo terciario cuando recuperemos el análisis husserliano del *objeto temporal*. La actualidad, transmitida en directo, es un pasado inmediato que *hace pasar* al presente y con ello constituye un ya-ahí. Por esa razón Queneau decía que la televisión “son noticias que se congelan en historia”.

8. “Tiempo real”, acontecimiento e historia

Barthes evoca una fotografía “que representaba una venta de esclavos”, que había recortado de una revista ilustrada y perdido después, y que no enseña. Habla de ella a la vez que del retrato de William Casby, “nacido esclavo”, que

“certifica que la esclavitud existió [...] no por medio de testimonios históricos, sino por un orden nuevo de pruebas de algún modo experimentables, aunque se trate del pasado, y ya no solamente inducidas.”¹⁹

Y añade a propósito de la fotografía que representa la venta de esclavos,

“Era seguro que aquello había sido: nada tenía que ver con la exactitud, sino con la realidad: *el historiador ya no era el mediador*, la esclavitud nos venía dada sin mediación, el hecho aparecía establecido sin método”.

La experiencia fotográfica del tiempo (del pasado) es la de una capa de la prueba que se da en la *intuición* de un pasado que no hemos vivido y en relación al cual, sin embargo, no tenemos que operar con una

inducción para acceder a él. Que un acceso intuitivo, inmediato, aunque por medio de un soporte de registro, sea dado así al pasado; que una capa de la prueba de ese pasado sea dada *antes de* la operación histórica no significa que sea posible describir lo que ha sido la esclavitud sin que medie del trabajo de un historiador. Sin embargo, la experiencia fotográfica del pasado no puede dejar de apelar a otra manera de pensar la historia –tanto *Geschichte* como *Historia*²⁰. *La cámara lúcida* exhibe una especie de permiso que la fotografía da a la historia, resultado de la instauración de una nueva relación entre pasado y realidad que *suspendería* el privilegio histórico de la escritura respecto al acceso al pasado en su certificabilidad, su verificabilidad, además de su veracidad –y donde, sin embargo, se trataría menos de un nuevo régimen de administración de la *prueba* para la conciencia histórica que de una nueva factura del *infortunio** que es el tiempo. “En la fotografía nunca puedo negar que la cosa ha sido; hay una doble posición conjunta: de realidad y de pasado”. Ahora bien, “ningún escrito puede proporcionarme tal certidumbre²¹” mientras que el *hecho* de la esclavitud es *establecido* por la fotografía como *acontecimiento*. Establecido quiere decir aquí *certificado* por medio de un referente restituido *en una integridad certera*. Barthes llama a esta certidumbre “el poder de *autenticación* de la fotografía que prima su poder de representación”.

“Cómo fiarse incluso de las noticias [televisadas] cuando todo el mundo sabe que esas imágenes, esa supuesta representación de la realidad, son elegidas, modificables, transformables ya que son reunidas en un montaje no controlable, un truco, un efecto especial. El historiador no podría apoyarse en documentos de ese tipo”.

escribe Marc Ferro. Pero añade enseguida:

“A nadie se le ocurriría pensar que la elección de los documentos [escritos del historiador], su combinación, la elaboración de sus argumentos también sean un montaje, un truco, un efecto especial.”³⁵

La ciencia histórica tiende a rechazar el documento fotográfico o cinematográfico precisamente en nombre de una insuficiente certidumbre, o de una insuficiencia en los procedimientos de verificación que estaría en condiciones de aplicar a *este* orto-grafismo. En la documentación escrita ve una memoria más segura, mejor controlada por la “operación histórica”. Ferro discute que esta seguridad y este control sean mayores, y se convierte en el defensor de una historia *analógicamente* retrovisible (y no sólo *literalmente*).

Barthes podría parecer próximo a Marc Ferro. Pero se aleja diciendo que la fotografía *expulsa* a la historia, a sus métodos y necesidades. Habrá una radicalidad de la certidumbre fotográfica que mina toda una herencia y que se trataría de aislar.

Siguiendo otro hilo, Pierre Nora señala el rechazo de la operación histórica no sólo por parte de la imagen sino de todo el conjunto de sistemas contemporáneos de codificaciones y de transmisión; a partir de ahora, el monopolio de la historia pertenece a los *mass media* y el factor de ese desplazamiento es el *acontecimiento moderno*, fenómeno nuevo aparecido a finales del siglo XIX con la prensa de gran tirada y el asunto Dreyfus

“que debe todo a la prensa y le ha dado todo. [...] Prensa, radio, imágenes no actúan sólo como medios de los que los acontecimientos serían

relativamente independientes, sino como la condición misma de su existencia.”³⁵

Determinado tipo de acontecimiento sólo es posible si existen determinados *media* —un acontecimiento hipertrofiado y monstruoso, en primer lugar para el historiador:

“En un *sistema tradicional* el acontecimiento seguía siendo el privilegio de [la] función [del historiador]. Él era quien le otorgaba su lugar y su valor, y nadie penetraba en la historia sin su permiso. A partir de entonces el acontecimiento se le ofrece desde el exterior, con todo el peso de un dato, antes de su elaboración, *antes del trabajo del tiempo*”. (El subrayado es nuestro).

Con el “sistema tradicional”, el *historiador* es quien “produce” —en el sentido jurídico del término— el acontecimiento, *pero con posterioridad*. Hay *retroactividad* del relato del acontecimiento respecto al mismo acontecimiento, que no es histórico ni *constituye* un acontecimiento hasta que es captado por su relato; sólo constituye un acontecimiento *por medio* de esta toma —retroactividad que se establece en un cierto retraso, y la desaparición de este relato literalmente retardatario sería *pasar por alto* la historia como ciencia y como temporalidad:

“Este acontecimiento sin historiador se hace de la participación afectiva de las masas, el solo y único medio que éstas tienen de participar en la vida pública”.

Como si semejante acontecimiento existiera sin *nosotros*, admitiendo que el acontecimiento de un *nosotros* deba ser un acto del que da constancia el historiador. En otras palabras, acontecimiento sin *para-nosotros*, ya que eso es, efectivamente, el historiador (también como escritor, doxógrafo o filósofo de la historia), un “nosotros” *retrospectante* y por eso mismo *retroactante* que convierte *el* nosotros en verdad, en su verdad histórica —al *retrovisualizarlo* en el *tiempo diferido* de la posterioridad.

Este choque frontal, ocultación del *nosotros* y del *para-nosotros* que *habíamos* conocido, sólo es posible porque *se elimina la posterioridad*: el presente de nuestra época es vivido *por nosotros* “como cambio de un sentido *ya* ‘histórico’”. *Nos llega ya* “producido”, fabricado, construido, operado o escrito —*tal y como* en Barthes, bajo una cierta positividad de la fotografía, el *eso-ha-sido* del pasado foto-grafiado parece establecido *ya*. Por eso, porque es siempre *ya* “histórico”, “el presente de nuestra época” quizá *ya* no es propiamente histórico: lo que ha sido ocultado, interpenetrado, pasado por alto, es el *trabajo del tiempo*.

De las *mediaciones* analógicas y numéricas resulta “una inmensa promoción de lo *inmediato* a lo histórico”, posible en primer lugar gracias a la velocidad de transmisión:

“El desembarco en la luna fue el modelo de acontecimiento moderno. Su condición seguía siendo la transmisión en directo por Telstar. [...] Lo propio del acontecimiento moderno es desarrollarse en un escenario inmediatamente público, no suceder nunca sin periodista-espectador ni espectador-periodista, ser visto mientras se está produciendo y este “*voyeurismo*” da a la noticia su especificidad respecto a la historia y, a la vez, su perfume *ya* histórico.”²⁴

Debido a que hay *conjugación* del efecto de realidad de la toma y del tiempo real de su transmisión, el acontecimiento, la toma de este acontecimiento y la transmisión de esta toma *ya* sólo constituyen un solo y mismo instante, una sola y misma realidad temporal, y un *objeto temporal omnipresente* que inaugura un “trabajo del tiempo” *diferente*. Semejante presentación del pasado —incluido, y en primer lugar, ese pasado “recién pasado” que es el recuerdo primario— a través del efecto de realidad, que se convierte en una *producción* del presente en tiempo real o directo (“presentado” por un “presentador”) ofrece unas certidumbres “que no me puede ofrecer ningún escrito”. “¿Qué incertidumbres —qué *¿quién?* y qué *¿nosotros?*— *puede* ofrecer *también* esto” si el trabajo del tiempo debe ser el juego de la incertidumbre de la sensibilidad y de un cierto *diferir*?

El “sistema tradicional” del acontecimiento *histórico* era “la escritura de la historia”, un cierto condicionamiento programático del tiempo por la identificación *diferente literal* de la memoria, con los efectos de posterioridad, propios e irreductibles, que se deben a la manera como los “acontecimientos” son captados por la escritura: ésta es la regla en la escritura y las excepciones obtienen de ahí todo su carácter excepcional; un acontecimiento procede a su toma y esta toma precede a su recepción o lectura. Esto *configura* la presentación del pasado, es decir, el presente (el tiempo) —y como retroactividad de una carencia originaria, de un retraso del “relato” y de la recepción del acontecimiento en el tiempo de ese acontecimiento que, sin embargo, sólo se constituye en esa posterioridad. El tiempo de la relación, del “relato”, siempre va con retraso en relación a lo que se ha relatado, citado siendo re-citado. La re-citación que comporta un después inicial es necesariamente repetición y por ello Paul Ricoeur puede escribir que “la historia es siempre re-contada”²⁵; en el “sistema tradicional”,

“el acontecimiento era emitido, transmitido, recibido. De ahí el *relato* que hacía pasar al acontecimiento de un medio en el que estaba muerto a otro donde estaba *amortiguado*”.

Por su propio contenido, el acontecimiento dibujaba su área de difusión. Su red de influencia era poco a poco definida por aquellos a quienes tocaba. [...] Al prescindir desde ese momento de los intermediarios, se opera un choque frontal y se está ciego en la incandescencia de las significaciones.”²⁷

Es notable que algunos actos *literarios* obtengan su carácter singular del hecho de escapar a la norma de la no-coincidencia del “acontecimiento”, de su “toma” y de su “recepción”: es el tipo del contrato, de la declaración, etc. Ahora bien, la *performatividad* de esos actos se debería a su carácter excepcional respecto a la *regla* de la escritura —excepcionalidad de la que depende la autoridad de semejantes actos—, a saber: la transgresión de la no-coincidencia del hecho, de la toma como acontecimiento y de la recepción de esa toma. Por ejemplo, un *compromiso* notarial es, efectivamente, semejante coincidencia: la firma es a la vez el hecho y el registro del hecho, la presencia de los signatarios constituye su acuse de recibo del registro del hecho en el momento mismo de este registro.

Como el aparato fotográfico, todos los aparatos analógicos y numéricos suponen una mecánica de *precisión de reloj* —o una electrónica: una tecnicidad mecánica del *qué* — que capta la imagen del acontecimiento al vuelo y la fija en la instantaneidad, cuyo resultado es una producción incesante de objetos temporales y una verdadera conflagración del tiempo, al estar producido lo cotidiano por la performatividad generalizada de cotidianidades de todo tipo. El acontecimiento así producido es de orden esencialmente afectivo, es decir, que siempre tiende a ser tra-

tado en forma de “sucesos” tal y como muestra ejemplarmente el caso Troppman en la medida en que la prensa siempre tiende a ser prensa de sensaciones, sensacionalista*. Puesto que lo sensacional sella la memoria pública y esta sensacionalidad parece querer eliminar el después, el retraso que es la marca de toda *reflexividad no-refleja*, todo parece ocurrir como si se impusiera una memoria sensitiva que vendría a esconder, a borrar e incluso a hacer imposibles unas inscripciones noéticas.

Entonces, lo *inquietante* es que la era de los conflictos culturales que Nora y Minc nos prometían se anuncia sobre un fondo de afección de los acontecimientos, es decir, de pasiones y de una pasión que sólo de una manera muy *extraña* es la del espacio y el tiempo en su desrealización, pasión de un *nosotros* convertido en *mundial* y atravesado de conflictos que ya no son sólo culturales.

9. Tiempo real y política

El “tiempo real” comercializa la política. Hoy el político es cada vez más *manager* de opinión y cada vez menos hombre político. La vida pública, como determinación y puesta en marcha de los *programas* de acción de formaciones políticas, está sometida al proceso del tiempo real por el sesgo de los sondeos cuya técnica ha sido puesta a punto por los estudios de mercado como instrumentos de “medida de la opinión” y cuya finalidad es el control de la audiencia por medio del conocimiento cuantitativo de su estado presente y, a cambio, la intervención “sin demora”, directa y “razonada” sobre su evolución. El sistema de información en tiempo real, recolector de esos datos, es también su difusor y comunica públicamente tanto sus resultados brutos, bajo forma de porcentajes, como los resultados derivados, bajo forma de reacciones públicas de sus destinatarios: los mismos hombres políticos

y sus declaraciones, los hechos y gestos por medio de los cuales revelan la buena recepción del “mensaje” en que consisten los resultados brutos. La consecuencia de esto es el fin de los programas estrictamente políticos, que corresponden a elecciones coherentes e integradas a largo plazo en función de *ideas* y de *acciones* colectivas, a las que sustituyen *objetivos* y *estrategias* de comunicación: mientras que la síntesis industrial de la memoria acaba de “vaciar los parlamentos”²⁸, la preocupación *principal* del político es la audiencia en tiempo real convertida en *principio* de toda actividad. Lo que está amenazada es la *diferencia democrática* y no existe democracia directa: la democracia es indirecta o una caricatura que disimula un monstruo. Que en ese contexto numerosas formaciones políticas reivindiquen el referéndum de iniciativa popular, negando la representatividad de las asambleas o pretextando —según la necesidad— el absentismo parlamentario a partir del efecto de realidad y de presencia mediática, es muestra o de una utilización exagerada de los efectos de la inmediatez de los media, o de una dimisión ante la tarea *política* de pensarlos, *es decir, de redoblarlos*.

Semejante tarea es el objeto del pensamiento de Virilio que instruye una cuestión geopolítica y tecnológica de la transmisión y, *por lo tanto*, del tiempo: el espacio es crítico cuando la *profundidad de tiempo* sustituye a la *profundidad de campo*. El tiempo aprehendido a partir de la velocidad es la crisis tecno-lógica del espacio. Desde *Vitesse et politique* se trataba de delimitar la espaciotemporalidad tal como la configura en su mayor generalidad el dispositivo tecnológico mundial masivamente gobernado por los imperativos *polemológicos*:

“En el momento capital de la crisis de Cuba, [...] el plazo del preaviso de guerra todavía es quince minutos para ambas superpotencias. La implantación de misiles rusos en la isla de Castro amenazaba con hacer

que ese plazo descendiera a quince segundos para los norteamericanos, lo que era inaceptable [...].

Diez años después, en 1972, cuando el plazo de alerta normal es sólo de unos minutos, diez para los misiles balísticos y sólo dos para las armas vía satélite, Nixon y Bresnev firman en Moscú un primer acuerdo de limitación de los armamentos estratégicos. De hecho, el objetivo de este acuerdo es menos, como pretenden los adversarios/socios, la limitación numérica de las armas que la conservación de un poder político propiamente “humano” puesto que los progresos constantes de la rapidez amenazan con situar un día u otro el plazo del preaviso de guerra nuclear por debajo del minuto fatídico que suprime esta vez todo el poder de reflexión y de decisión del jefe de Estado en beneficio de una automatización pura y simple de los sistemas de defensa. [...] Gracias a los reflejos del calculador estratégico, de pronto la máquina de guerra se convierte en la decisión misma de la guerra.”²⁹

El espacio crítico lleva el análisis hacia lo que se podría llamar el sistema calendario electrónico, cuyo origen habría que situarlo en esa “especie de guerra cronológica y pendular que renueva la antigua guerra popular y geográfica”, sistema general del tiempo en el que se lleva a cabo una suspensión de las condiciones (o de las programaciones) cósmicas de la temporalidad, un *falso-día*:

“Desde que se abren no sólo los postigos, sino también la televisión, el día se modifica: al día solar de la astronomía, al incierto día a la luz de las velas, a la luz eléctrica se añade ahora un falso-día electrónico cuyo calendario es únicamente el de “comunicaciones” de informaciones sin ninguna relación con el tiempo real. Al tiempo que transcurre de la cronología y de la historia sucede así un tiempo que se expone instantáneamente. Sobre la pantalla de una terminal la duración se transforma en “soporte-superficie” de inscripción, literalmente o más bien cinematográficamente: *el tiempo sale a la superficie**.”³⁰

El tiempo real es una desrealización del tiempo, como si el tiempo sólo fuera real permaneciendo irreal, crónicamente diacrónico, asincrónico, retrasado respecto a sí mismo.

La desrealización del tiempo como tiempo real es deslocalización³¹: el espacio hace entrar en crisis al tiempo y esto afecta a toda arquitectura y arqui-tectónica, ya que la *tectónica* en general es soportada a partir de entonces por una arqui-textura tecnológica en la que se borra la diferencia entre próximo y lejano. Hemos visto por qué esta “arquitectura” *no sobreviene a la arquitectónica*, aun cuando la ha constituido siempre ya. Sin embargo, lo propio de la *tecnológica electrónica* sería la desrealización donde “*la llegada suplanta a la partida*”: todo “llega” sin que sea necesario partir, ya que la espaciotemporalidad como tal se encuentra suspendida. Aquí, lo que llega *realmente, es decir, sin demora*, llega como si el *ya* del *ya-ahí* tuviera que borrarse ahí; si está ya en la estructura de la letra que algo nos llegue sin que hayamos tenido que partir, esto sólo nos llega con retraso y, en cierto modo, porque *ya* ha pasado, *ya* ha llegado. Por el contrario, la transmisión electrónica en tiempo real opera una confusión tal que *lo que llega y la llegada misma* se destruyen en su *coincidencia*, lo que también es una suspensión de los programas de la intuición sensible. Se trata de la paradoja de la *transparencia* articulada sobre el principio de la “profundidad del tiempo” que borra la urbanidad del espacio urbano³² y la politicidad de la *polis*.

Se trata todavía de la cuestión de la sensibilidad, de la *intuición finita* de la que sólo una finitud *retencional* permite la síntesis tecnológica y el devenir industrial de la síntesis racional. Si Virilo puede escribir que “*las tecnologías avanzadas han convergido para dar forma a un espacio-tiempo sintético*”, no es en el sentido en el que, para Kant, la intuición finita sinteti-

za lo sensible. Pues aquí sintético se opone a real igual que se dice de una piedra sintética que es falsa y *sin valor*, no-real en ese sentido, lo que en un mundo como el nuestro conduce a una realidad que se reduce como “piel de zapa”. Habría entonces que concebir lo real a partir de lo *posible* y no a la inversa —y veremos que esta cuestión constituye el reto de la síntesis biológica:

Si estuviera establecido que lo tecnológico es originariamente la síntesis, la síntesis *originaria* como *condición protética del quién y carencia de origen, lo otro* que llega sería menos misterioso si no menos extraño y menos inquietante.

En el “tiempo real” la retroactividad se convierte en una performatividad generalizada en la que decir, mostrar, seleccionar es hacer, y en la que al mismo tiempo la estructura, la resistencia y el trabajo de la posterioridad se ocultan de manera específica en la medida en que existe arazonamiento del contexto temporal (“eso llega” a todos al mismo tiempo) y espacial (el espacio mediático está deslocalizado). ¿Cuál es la experiencia de la repetición *posible* en ese (no) contexto? El “tiempo real” que tiende a reducir, como raudal de informaciones que se borran ellas mismas, cualquier posibilidad de relectura, repetición que eliminaría cualquier repetición, ¿puede evacuar cualquier repetición productora de diferencia, acampar exclusivamente sobre el terreno de la “mala repetición³³”?

La performatividad numérica se constituye así por la coincidencia y conjugación que habíamos descrito como funcionamiento de los media analógicos. Un teclado informático es una terminal de toma en el que la introducción de un dato coincide con su tratamiento cuando el aparato funciona “en tiempo real”. Es lo que se llama la interactividad. Lo mismo ocurre con la tarjeta de *crédito*: una operación de retirada de dine-

ro (es el acontecimiento, certificado por el número de código) es automáticamente controlado e introducido sin demora en la cuenta del cliente. Aplicado a los dispositivos militares de armas nucleares este sistema se transforma en el radar como órgano de entrada, la rampa de lanzamiento del misil portador de la ojiva como órgano de salida, la vigilancia automática del campo contrario, que es una red parecida, al implicar que la velocidad de reacción de la máquina ante una información excluye *a priori* toda toma de decisión humana. Aquí ya no son sólo la transmisión y la toma las que se realizan en “tiempo-luz”: el *tratamiento* de la información se realiza bajo la forma de un *cálculo* en tiempo real²⁴. Eso es lo propio de lo numérico por oposición a lo analógico —aunque hoy lo analógico está *integrado* en lo numérico. Toda *decisión* se ve afectada y, en primer lugar, la decisión colectiva. Esto es lo mismo que decir que ninguna decisión política puede ignorar sus efectos, lo que no podría significar que sólo pueda consistir en explotar estos efectos. Al contrario, la tarea consiste en afirmar que la anticipación ya no puede resolverse en el puro cálculo que se lleva a cabo fuera de todo cálculo —la tarea consiste en liberar la *diferencia* analógico-numérica redoblando la suspensión tecnológica de la *diferencia* literal. Liberación tanto más delicada cuanto que la actual síntesis de la finitud retencional es *militar-industrial*: la *actualidad* de la síntesis *pasiva* es hoy la *actividad* militar-industrial que atraviesa la tendencia técnica —mientras que el *arte* político es el de la guerra *en vista* de la paz.

10. Soportes, duplicaciones, tratamientos, archivos

En 1934, el grupo industrial alemán BASF lanza al mercado el primer soporte magnético. El alcance de esta innovación es inmenso. En primer lugar, permite la conservación —y nuevas posibilidades de mani-

pulación— del raudal de informaciones obtenidas en directo, las cuales se irían borrando a medida que se difundieran en las redes: la constitución de archivos analógicos se hace concebible. La tecnología electromagnética hace posibles las máquinas numéricas de tratamiento de información: la pieza maestra de un ordenador es su memoria central constituida por posiciones, que pueden tener valor de 0 ó de 1, definidas por dos estados magnéticos estabilizados por una corriente eléctrica. Esta posibilidad de escribir y borrar sobre un soporte electro magnético permitirá, *como cálculo*, el tratamiento de la información a una velocidad que se aproxima a la de la luz. Esta tecnología será explotada después por las memorias informáticas periféricas de masa.

Las posibilidades de mezcla y montaje que permite la grabación magnética dan igualmente nacimiento a una nueva generación de tecnologías analógicas. La videografía es una vuelta de la televisión, tecnología únicamente del directo y de la difusión, a la grabación y al tiempo diferido.

Actualmente, la mayoría de los aparatos de tratamiento, frecuentemente distintos de los aparatos de toma y de recepción, utilizan la tecnología electromagnética. Estos aparatos, que verdaderamente realizan la función de escritura completando los aparatos de simple grabación, son también, necesariamente, dispositivos de duplicación, lo que es ya el “aparato” de escritura literal que es el escritor que se refleja escribiendo, es decir, copiándose y citándose a sí mismo *literalmente*: la escritura de la memoria siempre es la ejecución de un montaje donde se “cortan” y se “pegan” conceptos elementales de los tratamientos de texto.

A medida que se iban difundiendo los aparatos de reproducción (magnetófonos, lectores de casetes, magnetoscopios, microordenado-

res), los reproductibles magnéticos invadían los escaparates. Estos soportes, a los que hay que añadir los salidos de las tecnologías fotónicas (discos compactos) y que se convierten así en multimedias, están presentes desde entonces en las bibliotecas donde constituyen nuevos fondos junto con el disco fonográfico, la fotografía y, en menor medida, las películas³⁵.

Movilidad de los enunciados para su tratamiento o su difusión, pero también *duplicabilidad* en masa, llegan así al verdadero límite físico que es la velocidad absoluta. La historia de las técnicas de memorización demuestra que éstas se desarrollan de modo que aumentan la movilidad combinatoria de los componentes de los mensajes, la movilidad de los mensajes en los soportes, la movilidad de los mismos soportes y, por último, su reproductibilidad: la circulación y duplicación de los enunciados de memoria no dejan de acelerarse y de intensificarse a través del tiempo. Pero de Lascaux al *Petit Journal** se opera una inversión: la *sala de los toros* es la inmovilidad de la memoria en la cripta de los “arcanos prehistóricos”. Con las piedras de los templos y, en primer lugar, de las tumbas, si bien el lugar de inscripción permanece inmóvil, puede ser con todo edificado: el soporte es ya el resultado de un desplazamiento. Pero el destinatario aún debe desplazarse hacia él. Con el soporte móvil, del objeto grabado al papiro, el pergamino y, finalmente, el papel, se invierte el sentido del recorrido: el enunciado de memoria puede ser “enviado” de su emisor al receptor. Pero esta inversión llega a su término con las redes: la creación del servicio de correos con Luis XI es un momento tan esencial de la memoria como la generalización de la imprenta de la que es contemporánea; sin embargo, la red postal “literal” no es el verdadero término, mantiene un retraso entre la salida y la llegada del envío: en 1765 una noticia salida de París por correo tarda quince días en llegar a Marsella. El término se alcanza cuando la infor-

mación, que circula sin retraso, se confunde con el tiempo “que se expone instantáneamente”.

Los actuales soportes de archivo son los de una época en la que la memoria se ha convertido en el principal ámbito de la actividad económica y cuya conservación y organización constituyen enormes retos: los fondos de archivo, sectores prometedores para la inversión, tienen que ser rentabilizados. Cuanto más industriales son los soportes, mayor es la cantidad de las huellas y más tienden a elevarse los presupuestos destinados a su conservación. Como la memoria sólo se constituye por medio de sus olvidos, hay que eliminar no sólo por realismo económico, sino para poder recordar —aunque la delegación de la “lectura” en máquinas que trabajan a la velocidad de la luz permite aumentar considerablemente la masa de lo memorizable. Demasiada memoria equivaldría a un agujero de memoria. Queda la cuestión de lo que regula la selección: si es cierto que el *criterio* de la eliminación tiende a convertirse en la estricta *rentabilidad comercial* del fondo conservado, ¿se puede concebir que los “nuevos archivos” estén *exclusivamente* sometidos a las finalidades de la rentabilidad económica? ¿Puede ser el futuro, *memoria futura*, el resultado puro de su *amortización*? La cuestión es saber sobre qué descansa la “rentabilidad” de la memoria para la comunidad en su conjunto y a largo plazo —*conjunto* y *a largo plazo* poco compatibles con la ley de la amortización rápida que domina una economía hegemónicamente regulada por la innovación permanente, la velocidad y la movilidad de las inversiones. Pero la verdadera cuestión es saber si semejante “rentabilidad” es calculable. En realidad no se trata de una cuestión sino de una “discrepancia”: lo que la memoria tiene en reserva es el futuro en tanto que lo incalculable mismo, es la apertura de un improbable: de tal suerte que es el tiempo como indeterminado. Calcular la

rentabilidad de la conservación del ya-ahí, racionalizar la finitud retencional, sería tratar de “determinar lo indeterminado”.

Almacenado en bancos de datos telemáticos, el saber se difunde desde hace poco en soportes ópticos compactos. Además del almacenamiento en un mismo soporte de enormes cantidades de textos (y pronto de imágenes y sonidos que acompañen a esos textos), la principal ventaja de la numerización es la posibilidad de “leer” a la velocidad de la luz: es uno de los beneficios más inmediatos de delegar el saber-leer en las máquinas cibernéticas. La evolución tecnológica de las industrias de la memoria —las capacidades de memorización de los soportes se duplican cada dos años— permite imaginar que, en el futuro, toda forma de huellas —escritas, televisivas, radiofónicas— serán accesibles en semejantes condiciones y en una casi-totalidad*. Si es cierto que en la fabricación industrial del tiempo toda la actualidad política, toda la vida pública tiene lugar en los soportes mediáticos que la co-producen y, en esa medida, la anticipan, lo que entonces se estaría poniendo a disposición de cualquier lector que acceda a una movilidad totalmente novedosa sería la totalidad del pasado público, de los acontecimiento que hayan accedido al estatuto de acontecimiento, del ya-ahí.

Estaríamos entonces tentados de plantear que, en esas condiciones, la cuestión de la rentabilización de la memoria se resuelve por sí misma: sería engañarse mucho y olvidar que la ley de la finitud retencional implica que una memoria en texto íntegro sigue siendo inconcebible de uno u otro modo: la memorización es el olvido³⁷. Sólo Dios no olvida. Pero no hay nada que memorizar: él ignora la carencia.

11. La descomunicación

Aunque Platón no deje de repetírnoslo, somos propensos a olvidar que la escritura ortográfica es ya una técnica de la memoria. Esa es en efecto la distracción de Epimeteo. “Nosotros”, occidentales y occidentalizados, hemos hecho de esta técnica nuestra segunda naturaleza, mientras que, además, tenemos tendencia a ver tecnología sólo donde se ven aparatos materiales, dominados por una comprensión estrechamente olvidadiza de lo que es la técnica en general.

Hemos visto que la síntesis literal tiene características muy diferentes de las tecnologías analógicas y numéricas respecto a la constitutividad de los acontecimientos. Eso no es todo: al contrario de las nuevas síntesis, supone que el destinatario de un enunciado literal dispone de una competencia de lectura y de escritura. El lector literal es él mismo un aparato, está “aparejado”: accede por sí mismo al contenido de un registro literal a condición de haber pasado muchos años instrumentalizando, automatizando, mecanizando el funcionamiento de su memoria, habiéndose transformado por y para él mismo en instrumento de lectura. Todavía es una técnica del cuerpo —de la región cortical del área de Broca y de algunas otras, especialmente las que controlan la mirada y la mano. Con las tecnologías analógicas y numéricas, se delega en las máquinas las funciones de codificación y de decodificación: la instrumentalidad del quién, o una parte de ésta, pasa en el qué. El magnetoscopio “lee” la banda de vídeo; el ordenador, el disquete. No se trata de una instrumentalización súbita de la memoria, sino de un desplazamiento de su instrumentalización inicial —de su finitud, de su falibilidad originaria. En todo caso, esta falibilidad se encuentra transformada al sintetizar pasivamente de manera diferente: si en la tecnología literal el emisor de un enunciado es también el codificador de este enunciado y el receptor

es el descodificador, con las tecnologías analógicas y numéricas, *emisor* y *receptor* no coinciden con *codificador* y *descodificador*.

Esto tiene consecuencias tanto en la *lectura* como en la *escritura* de la memoria analógico-numérica. Cuando la memoria colectiva se hace analógica o numérica, las relaciones entre los *enunciados*, los *emisores* y los *receptores* se transforman sensiblemente. En primer lugar, el receptor puede eximirse de toda formación específica de esas síntesis de la memoria (de lo que en el siglo de la alfabetización generalizada se habría llamado una *Bildung*), a la inversa de lo que caracteriza a las *instituciones de-orientación en el ya-abí histórico-literales* que son las administraciones, tribunales, bibliotecas, etc., para las que un verdadero acceso presupone una institución escolar.

Con los primeros instrumentos analógicos, como el primer fonógrafo de Edison, las funciones de grabación (toma, codificación) todavía están integradas. Después tienden a separarse con el despliegue de las redes: de un lado los aparatos de toma, de otro los de recepción. Estos dos polos corresponden con lo que está en los dos extremos de la red: a un lado los productores industriales, al otro los consumidores. Si el flujo continuo de información puede desarrollar un verdadero consumo de la memoria, esto se debe tanto a la delegación del “saber-leer” y del “saber-escribir” en las máquinas, fruto de la tendencia técnica, como al devenir-mercancía de la memoria. Ese devenir sería imposible sin esta delegación. Y porque la inversión en el desarrollo de nuevas máquinas necesita un mercado, lo contrario tampoco lo sería. Debido a que sólo se accede a una red en tanto que consumidor, por medio de un órgano de salida, la lectura de las huellas analógicas y numéricas de la memoria supone que el receptor posee un aparato de lectura. Cuando se trataba de huellas escritas, el aparato lector era el propio receptor: alfabetizado, interiorizaba la técnica de descifrado y, *al mismo tiempo, de*

cifrado bajo la forma de una competencia adquirida en la escuela, de un *saber* en sentido propio: en la síntesis literal, *saber leer es también saber escribir* y esa es una equivalencia *implícada* por las características *instrumentales* de esta síntesis. Con las tecnologías del tiempo-luz, la competencia se convierte en el *poder adquisitivo*. Ya no es *política* (lo que siempre es el saber ortográfico); es *económica*. Se rompe la relación de mínima reciprocidad que mantenían el lector de un texto con el autor de ese texto, es decir, la necesidad para ambos de compartir una competencia tecnológica (la de la tecnología literal). En ese sentido las tecnologías analógicas y numéricas suspenden la estética participativa de las formas étnicas de comunidades e inician un proceso de *descomunicación*.

El establecimiento de la comunidad es esencial para el saber cuando, siendo racional, es saber de objetos ideales, lo que en primer lugar concierne al saber geométrico: el paso de la agrimensura a la geometría sólo se produce a través de la producción de idealidades irreductibles a la experiencia, “separables” de ella, descontextualizables y comunicables más allá de determinado aquí y ahora de determinado geómetra: la ciencia se desarrolla en el tiempo, más allá de su presente, acumulativamente, y es histórica en el sentido de que es reactivable: hoy un geómetra no puede producir un enunciado geométrico nuevo que no proceda del conjunto de enunciados antiguos que le ligan a origen hasta él –sin “reactivar”, en otras palabras, las intuiciones originarias que son el movimiento mismo de la idealización geométrica. Por lo tanto, la constitución del *saber* geométrico debe poder hacerse entre los geómetras a través del espacio y del tiempo sin que estén presente los unos ante los otros: el saber ideal es un saber impersonal, separado del sabio, y por esa razón puede y debe escribirse. Para que haya apodicticidad es preciso que para cualquier geómetra en cualquier momento pueda llevarse a cabo una re-presentificación del pensamiento de los geómetras prece-

dentés sin la menor pérdida de sustancia de este pensamiento anterior, y eso sólo es posible gracias a la existencia de esta técnica que es la escritura ortográfica. (Se podría demostrar que esto es cierto de cualquier saber según una “Ideá”). Aquí la escritura no es sólo un medio de *transmisión* del saber geométrico que sería indispensable para su constitución. Se trata, más profundamente, de la posibilidad misma de *oír*, es decir, de *recibir* un enunciado geométrico: indudablemente, un analfabeto no puede oír un enunciado geométrico dirigido a él porque todos los términos de ese enunciado suponen que su receptor posee la capacidad de acceder a la *exactitud* de su *letra*; este enunciado sólo puede ser *escrito*, solo puede *ser* escrito, aun cuando se pronuncie oralmente; sólo se puede ser su receptor en la medida en que su memoria se ha sometido al aprendizaje de la lectura en tanto que éste también es el de la escritura —en la medida en que se encuentra en posesión de un saber tecnológico *elemental*, en que se encuentra *a priori* (en la aprioridad paradójica de una *aposterioridad*, en una especie de *a priori* accidental, tecnológico, o de accidentalidad *apriórica*) en posesión de saber o en predisposición de saber: los *stoikheia* de la enunciación.

Respecto a la *reactivación*, condición de enriquecimiento de la ciencia, supone una lectura del ya-ahí geométrico que Husserl llama “activa”. Semejante *actividad* de la lectura es lo que engendra la escritura de una nueva enunciación geométrica y el progreso de la geometría hacia su devenir ideal. Ahora bien, para nosotros esto quiere decir que cualquier competencia verdadera de lectura exige una competencia de escritura cuando la lectura no equivale simplemente a la descodificación. “Comprender” un texto, experimentar esta extrañeza de la que habla Blanchot, es ser capaz en todo momento de escribir la lectura que se ha hecho de él y nunca se ha acabado de escribir o, lo que es lo mismo, de leer; el texto es interminable como el futuro es improbable porque es

indeterminado. Este *qué* textual no es un simple ente al-alcance-de-la-mano que sería pensable a partir de las categorías de la realidad³⁸. Pero aquí vemos también como la positividad de la instrumentalidad literal *dispone* al *quién* para esta singularidad de su *qué*.

Todo profesor de letras sabe que, de entrada, sólo hay lecturas fantasmales, que sólo una carencia de lectura, que sólo por medio de la prueba de escribir lo que se ha leído se sabe verdaderamente lo que se ha leído. De la misma manera que quien piensa nunca puede saber completamente lo que piensa sin pasar por el pensamiento de los demás —es lo que Wittgenstein enseña analizando el privilegio filosófico-gramatical del *yo*—, quien lee debe escribirse y poder releerse *como otro* para saber qué ha leído efectivamente. Por esa razón desde la escuela antigua se estudian, comparan, citan y miman las obras de los maestros; por esa razón se escriben al respecto “explicaciones” de textos, disertaciones, resúmenes, etc., y eso se denomina retórica, enseñanza de lenguas muertas o clase de lengua. Éste es un saber consumado de la ortografía.

A la inversa, la escritura *no es otra cosa* que *esta* lectura, es lectura *ante todo*, y Calvino, que celebra la *máquina literatura* y proyecta su futuro en el horizonte cibernético, puede escribir que

“una vez deshecho y rehecho el proceso de la composición literaria, el momento decisivo de la literatura será la lectura.”³⁹

Cézanne nos conmina a *leer* la naturaleza en la medida en que él sabe *ver* sólo lo que él es capaz de *mostrar*. Sus visiones de la montaña sólo son verdaderas cuando *puede* pintirlas; la *realidad* de Sainte-Victoire es esta *posibilidad*:

“*Leamos* la naturaleza; realicemos nuestras sensaciones en una estética personal y tradicional a la vez. El más fuerte será aquel que haya visto más profundamente y que realice plenamente como los grandes venedianos.

Pintar según la naturaleza no es copiar el objetivo, es *realizar* sus sensaciones.

[...] Leer la naturaleza es verla bajo el velo de la *interpretación* por medio de manchas coloreadas que se suceden según una ley de armonía. Esos grandes colores se analizan así por medio de las modulaciones. *Pintar es grabar las sensaciones de uno mismo coloreadas.*

[...] Todo se resume en lo siguiente: tener sensaciones y leer la Naturaleza.”⁴¹

Ver *plenamente* no es *solamente* tener sensaciones: eso no es más que el fantasma que es el ver. El ver pleno *realiza* esas sensaciones: las muestra como una interpretación *grabándolas*. Tener sensaciones, es decir, *darlas* –*darlas a ver*.

Leer verdaderamente es escribir, o leer a partir de un poder-escribir; ver verdaderamente es mostrar, o ver a partir de un poder-mostrar.

Una “estética participativa” preserva del saber a semejante saber. La “descomunicación” lo oculta. Sin embargo, si se estudia el patrimonio de las obras literarias desde el aprendizaje escolar *demostrándolo*, si se aprende a escribir leyendo lo que ha sido escrito, si se aprende a leer escribiendo lo que se ha leído, esto es también cierto de las imágenes y de los sonidos más allá de los textos: los verdaderos instrumentos de lectura de las grabaciones analógicas son aquellos a través de los cuales se aprende a ver mostrando, haciendo ver: cuando se *monta* una imagen con otra, como se citan frases estructurándolas, desmontándolas, se ve algo de esa imagen y nunca se ve lo mismo porque lo que la imagen nos

ofrece es un encadenamiento, un paso que ella abre entre las que la preceden y las que vienen a continuación.

Leer –ver, oír– es interpretar el propio tiempo. Es decir, escribirlo. No hay lectura que no sea tecnológica. El tiempo es ex-stático, el *quién* es temporal porque está fuera de sí, ya-ahí en su *qué*, el *quién* sólo es su pasado, un pasado que no se conserva en la memoria de ese *quién*, sino en el *qué*, lo que significa que su pasado no es el suyo, porque falta por llegar. Esta “falta” le es “transmitida” según las condiciones “objetivas”, tecno-lógicas, en las que se graba en soportes que lo abren a su indeterminidad y por los que *pasa* y, además, sobrevive. Por lo tanto *¿qué es leer?* quiere decir *¿qué es el tiempo?* Pero, a su vez, la segunda pregunta quiere decir: *¿qué nos promete la técnica?*

La técnica nos promete una lucha entre varios “modelos” de desarrollo en los que se contienen posibilidades contradictorias de organización de la memoria. En otras palabras, la cuestión de la memoria, cuya urgencia no hacemos más que descubrir como cuestión de la técnica, es la cuestión política del mañana.

12. Información y saber

La “rentabilidad” de los archivos no es calculable porque en los archivos está oculto el ya-ahí en el sentido de que lo indeterminado *es* el *ya* ahí en tanto que *lo que falta por llegar* como *todavía*. El saber no es información porque todo saber es de entrada y esencialmente saber de la improbabilidad del saber y de la indeterminidad del *quién*. Improbabilidad e indeterminidad que hay que inscribir, diferencia que hay que *hacer*.

Lo que Husserl llama reactivación es una reactivación de lo que Kant llama conocimiento racional que opone al conocimiento “histórico”. Único *conocimiento* posible, el conocimiento *racional* no es simplemente *recibido*,

“también quien ha *aprendido* especialmente un sistema de filosofía, por ejemplo, el sistema de Wolf, acaso tuvo en la cabeza todos los principios, todas las definiciones y demostraciones, así como la división de toda la doctrina, y podría, en cierto modo, contar todas las partes de ésta con los dedos, sin embargo esta persona acaso sólo tiene un conocimiento *histórico* completo de la filosofía de Wolf; sólo sabe y juzga según lo que le ha sido dado. [...] Se ha formado según una razón extraña, pero el poder de imitación no es el poder de invención, es decir, en él el conocimiento no ha salido *de* la razón y, a pesar de que indudablemente este conocimiento sea objetivamente un conocimiento racional, sin embargo subjetivamente sólo es un conocimiento histórico.”⁴¹

Que cualquier lectura esté destinada a la escritura quiere decir además que, en tanto que saber verdadero, el conocimiento racional debe ser rehecho por quien conoce. Pero esta (re)constitución del conocimiento sólo es posible porque hay un saber originario, “matemático” en el sentido clásico donde

“la matemática es esa posición fundamental hacia las cosas en la que nuestra toma nos pro-pone las cosas en consideración de aquello como qué nos son ya dadas, y deben serlo. Por lo tanto, la matemática es la presuposición fundamental del saber de las cosas.”⁴²

Un saber debe estar originariamente ahí, *ya* ahí, para que la transmisión de saberes sea posible, y eso también significa una intransmisibilidad esencial de todos los saberes, que *no basta* con recibir.

Cuando la analítica trascendental se convierte en analítica existencial, todos los saberes son *circunstancias* del saber del fin como “abandonamiento”.

Cuando la analítica existencial se transforma en deconstrucción gramatológica, eso significa que el saber geométrico es saber de la muerte como mortificación del saber por la escritura. La intransmisibilidad del saber originario es el saber de una carencia de origen que se inscribe a un lado u otro de toda presencia⁴³ como finitud retencional, como diferencia de la huella, transmisión paradójica, improbabilidad aporéticamente programática: el saber *es* técnica.

Ese saber “matemático” nunca será conocimiento y por esa razón existe la primacía de la imaginación trascendental sobre la razón. El saber a partir del cual se saben todos los saberes es improbable: es el saber del ser-para-la-muerte que no puede ser conocimiento porque si la “mortalidad” es lo “propio” de “el que sabe”, su muerte, aquello hacia lo que él es, en lo que anticipa, es propiamente lo que nunca le *sucedirá*. De la muerte nada puede ser dicho y sólo puede ser dicho algo a *partir* del horizonte de la mortalidad y de esa imposibilidad de decirla. El saber de la muerte, *elemental*, es *intransmisible como tal*. Por esa razón Sócrates debe concluir en el *Menón* que la virtud no puede ser enseñada. Pero para nosotros eso quiere decir que, siendo sólo en las *circunstancias* de saberes *suplementarios* que proceden de él como facticidad, disimulándolo, ocultándolo, realizándolo sólo como incumplimiento del fin, la suplementariedad del saber originario, saber de la carencia de origen, es elemental. La elementalidad es la pro-gramaticidad, pro-gra-

mabilidad, preinscribibilidad del *ya* en el *ya-abí* del mundo para quien viene al mundo, que es la acumulación de las huellas de finitudes retencionales pasadas. El saber elemental, improbable, improgramable, sólo es sabido programáticamente y la anticipación en lo improbable que es siempre el saber de la muerte es inmediatamente también una calculabilidad y una programabilidad en la que sólo se realiza no realizándose. Por esa razón, simétricamente, la verdad del saber intransmisible es la transmisibilidad de los saberes en los que, en efecto, el saber se verifica ocultándose. El saber en efectos intransmisibles es siempre ya la transmisión efectiva de los saberes, la resistencia de la improbabilidad del saber en la indudabilidad de las pruebas, marcas, testimonios, acumulaciones y grabaciones efectivas de los saberes como huellas ya-abí del saber: su pasado, es decir, su pasabilidad, su finitud esencialmente accidental.

Es decir que la *transmisibilidad* es un atributo esencial del saber, aunque ésta proceda de una intransmisibilidad radical: no existe un saber incomunicable, sólo existe saber a partir de su transmisibilidad, aunque exista y porque existe un saber de lo incomunicable que, pudiéndose sólo verificarse sin probablemente transmitirse, pudiéndose sólo verificarse difiriéndose, es decir, alterándose también y deviniendo, es el tiempo. Que la *transmisibilidad* sea así un atributo del saber esencial y accidental a la vez significa que la transmisibilidad del saber es el saber mismo como transmisión de la experiencia de la intransmisibilidad de lo que se retira siempre ya, falla y abre el *quién* a su indeterminidad futura.

También por esa razón el saber es la mutabilidad de los saberes. La *mutabilidad* es un nombre distinto del atributo esencialmente accidental del saber: no existe saber inmutable y el saber *universal* que es el conocimiento racional ideal en totalidad es irreductiblemente abierto: la *transmisión* de los saberes es su *transformación* y a través de ellos la de la resistencia del saber intransmisible, puestos a prueba por la realidad que

se los apropia y los conforma, y las condiciones de su transmisión, de su re-producción, son también las condiciones de su elaboración, de su producción. Las figuras del saber están constituidas por su reproducibilidad y la *reproducibilidad* del saber es su productibilidad.

En la expresión *tiempo real* se trata de *transmisión*. Si la transmisión de los saberes siempre es también su elaboración, la modificación de las condiciones de su transmisión es la de las condiciones de su elaboración: la síntesis industrial de la finitud retencional es un sistema de *elaboración-transmisión de los saberes en tiempo real* que sustituye a la transmisión de los saberes que hasta entonces se operaba en *tiempo diferido*. La transmisión de los saberes es siempre ya ocultación del saber. Pero esta ocultación es también el trabajo de los saberes como *diferencia*, *experiencia* del saber ocultado. ¿Mantiene en reserva la ocultación del tiempo real un trabajo de los saberes todavía abierto a la indeterminidad del saber?

La rentabilización de los archivos es también la de los saberes archivados e “informatizados”, sometidos con ello a una concepción del *valor*. Estar informado más deprisa, tanto como sea posible, antes que los demás: ese es el sentido de la información, lo que le da valor y justifica su explotación mercantil. La velocidad sólo tiene interés si no todo el mundo se beneficia de ella por igual. Crea una diferencia dando un avance, en este caso un avance de información. En los intercambios bursátiles, este avance aporta un beneficio financiero, es decir, un poder. Huella más o menos efímera, el valor de la información esencialmente determinado por el tiempo se distingue radicalmente del saber y de las obras: sería absurdo decir que el teorema de Pitágoras, un diálogo de Platón, un tratado de Newton, un poema de Goethe o una novela de Flaubert ha perdido o ganado valor con el tiempo. Las obras no permiten ganar tiempo: dan tiempo.

Las informaciones pueden ser *tratadas y producidas* en la proximidad de la velocidad absoluta. Este tratamiento sólo produce nuevas informaciones y aumenta el número de informaciones disponibles que, a su vez, son tratadas, etc. Dada la *velocidad* de ese cálculo, a la *escala de nuestro pensamiento*, de nuestras capacidades de percepción, la información se hace infinitamente proliferante y finalmente *intratable para "nosotros"*: demasiado lentos, ya no podemos ser los receptores; ya no estamos a la altura de los problemas que hay que tratar a través de todas las informaciones que se tratan así sin "nosotros" y es inevitable, por ejemplo, la instalación de programas de tratamiento automático de las órdenes de compra y venta de títulos bursátiles.

Lo que permite ese cálculo y ese comercio es la determinación del valor de la información según la llamada teoría "de la información". Si en ella se define el valor informativo de un signo por su "improbabilidad", ésta es esencialmente provisional y, por consiguiente, debe ser *en principio saturable*: la "informatividad *a posteriori*" del signo es un *agotamiento* de su improbabilidad, el *consumo* del carácter de acontecimiento del "acontecimiento" informativo. *La información no es repetible por principio*: su repetición es un *agotamiento* de su valor, al contrario del saber que, *por principio*, debe ser repetido y que no se agota nunca en sus repeticiones —aunque se *diferencia*. Aquí la repetición es *diferente y apela* interminablemente a su repetición. Ahí la repetición es *indiferente*: agota la diferencia de la información.

El saber no está fuera del tiempo, no es eternidad o inmortalidad, porque la obra es la prueba de lo indeterminado, lo abierto, el tiempo. El tiempo del saber es tiempo diferido. Por lo tanto, la información indiferente, consagrada al "tiempo real", no podría dar cuenta de lo que es el saber. El pensamiento nunca es nada más que el pensamiento de su pasado y las *condiciones de acceso* a semejante pasado son determinan-

tes respecto a su forma. La estructura info-performativa *tiende* a eliminar ese pasado de pensamiento en su tendencia al tiempo real saturándolo informativamente: a rechazar la carencia, las faltas, la peor carencia, la peor de las faltas —el rechazo de la *epimeteia*, es decir, del saber.

Y sin embargo, como *huellas*, las informaciones pertenecen *todavía* a la *diferencia*.

13. *La velocidad, la urgencia, el riesgo*

Hoy se alteran radicalmente las condiciones de la *anticipación*. Al estar las nuevas síntesis sobredeterminadas por el imperativo económico de la rentabilidad, la velocidad llevada a su límite es la palabra clave de un dispositivo cuyo principal efecto puede ser caracterizado como estado de urgencia generalizado. Bajo la modalidad del cálculo y del programa, la anticipación industrial parece tener que borrar toda experiencia de lo inesperado —toda esperanza. "Tiempo de desamparo".

Lo no-calculable es inesperado en su esencia. No se trata aquí solamente de lo incalculable en el sentido en que lo entienden Dominique Janicaud⁴⁴, Jean Ladrière⁴⁵ o Patrick Lagadec⁴⁶. Existe una *paradoja* de la velocidad del cálculo que es lo incalculable como riesgo, el accidente. Pero hay otro factor incalculable que es una forma, no de anticipación que falla —de la imprevisión— sino el tiempo mismo en el que el *riesgo* también es la *suerte*. *Este* riesgo es lo que la urgencia industrial trata de eliminar engendrando con ello los riesgos pobremente calculables, irrisoriamente catastróficos, que obsesionan hoy a la opinión.

La urgencia es un cierto modo de ser del tiempo. Existe urgencia cuando el futuro inmediato se introduce con violencia en el presente y como posibilidad indeterminada pero inminente de un acontecimiento

accidental, imprevisto. Eso puede llevar a hablar o a actuar sin reflexionar. La técnica contemporánea, caracterizada en su conjunto como un dispositivo de producción de velocidad y de gestión de esta producción, dominada por las tecnologías analógicas y numéricas de control de esta gestión, conforma la temporalidad general de tal manera que domina ahí el tiempo real. Este es un tiempo de cálculo que se oculta de sí mismo, de donde resulta que en el dominio nuclear la toma de decisión del envío de un misil en teoría correspondería *antes* al sistema informático que al “nosotros” encarnado por el jefe de Estado, demasiado lento, caduco. El conjunto de sistema de información de actualidad funciona según un principio semejante y por esa razón la prensa “hace” los acontecimientos. Encaminado a la realización del tiempo real, este sistema, tanto más vulnerable cuanto que integrador, es susceptible de gravísimos parasitamientos y desemboca en inversiones paradójicas. La urgencia, que no es más que la radicalización de la innovación permanente de la que hablaba Gille, factor dinámico latente, es también un factor de vulnerabilidad, más o menos contenido, pero cada vez más susceptible de surgir de forma explosiva.

La inversión paradójica es preparada por la confusión del acontecimiento, de su toma y de su recepción, con la ocultación a partir del retraso que es siempre el tiempo preparado para la reflexión: la democracia se vive “en tiempo real”, mientras que le es esencial determinado tiempo diferido de la “diferancia”, y de ello resulta un estado de urgencia mediática una de cuyas manifestaciones más evidentes es el terrorismo: siendo a menudo la acción precisamente de esos que las superficies de inscripción mediática no han seleccionado en el curso de la ocurrencia ordinaria, el terrorismo explota radicalmente la lógica de lo *sensacional* y sólo *funciona* porque el directo es el funcionamiento de los media. Más sorda y gravemente, la política-espectáculo, al dejar que los

objetivos de gestión a corto plazo y, en primer lugar, de gestión de opinión, sustituyan a las *ideas* políticas, se muestra incapaz de resolver a largo plazo los *problemas* de los que se nutre ese mismo terrorismo.

El desarrollo tecnológico como “innovación permanente” es él mismo un factor que paraliza a los decisores-inversores. La evolución constante de los posibles tecnológicos, la incalculabilidad de sus efectos futuros cuya acumulación engendra una complejidad que no tenemos tiempo de analizar dada la interdependencia de los elementos del sistema técnico global completamente planetarizado, conduce a que el desarrollo se opere según el criterio de la oportunidad en atención a las mejores posibilidades de beneficios inmediatos. Desde ese punto de vista la industria prosigue a ciegas con su desarrollo –ceguera que además puede resultar absolutamente eficaz para un desarrollo máximo, en tanto que en el fondo siempre se trata del desarrollo *de la velocidad*.

En todo esto, si hay cálculo, frecuentemente es bajo la forma de una apuesta en la que trivialmente se juega con lo incalculable. La aceleración imprevisible de la máquina es sin cesar más inminente y probable. Dominique Janicaud señala esta paradoja en el interior de todo el sistema tecnocientífico contemporáneo:

“Catástrofes ya sobrevenidas y riesgos potenciales confrontan la racionalidad con los efectos de su propia potencia: ésta aprende que engendrarlos es más fácil que controlarlos íntegramente. [...] Al traspasar todos los umbrales, el peligro está por todas partes: en los riesgos efectivos de la deflagración, de la pérdida de control de las fuerzas puestas en reserva, pero –más sutilmente– en la parálisis o interferencia del pensamiento. La aguja imantada enloquece en la proximidad del polo: del mismo modo, el pensamiento [...] puede estar tentado de renunciar a la unidad, a la coherencia, a la responsabilidad: ceder al formidable empuje de lo incalculable.”⁴⁷

Aquí el cálculo como reducción del riesgo es también y casi fatalmente engendramiento de un riesgo de otra naturaleza, de otro incalculable.

La situación de urgencia es además lo que un periódico⁴⁶ llamó, en vísperas de la segunda vuelta de la elección presidencial de mayo de 1988 en Francia, “la proeza permanente”, como si el estado de urgencia se convirtiera en ley –ley cuya misión es contener la urgencia.

La urgencia, paradoja de la velocidad, es un *double-bind**:

–ir siempre más rápido para disminuir los riesgos;

–por medio de esta aceleración, *desplazar* los riesgos llevándolos a su límite.

Lo que se maneja ya no es una multitud de riesgos “menores”. Son riesgos “mayores”, menos numerosos –en realidad, cada vez más corrientes, cotidianos, ordinarios y radicales. Es una paradoja de la auto-movilidad tecno-lógica, de la autonomía y de la movilidad, del accidente y del quedarse sin esencia, sin gasolina**. Vehículos prioritarios, las leyes de excepción están ahí para manejar por medio de la velocidad la urgencia engendrada por la misma ley –y esta ley *es* la velocidad. Hay que ir más deprisa que la velocidad autorizada para combatir sus efectos accidentales. Pero, ¿no le son esenciales? Un accidente entre una ambulancia y un coche de policía que, transgrediendo las leyes normales de circulación, acudieran al lugar de un siniestro semejante, ofrece una imagen de situación *ordinaria* que engendra la tendencia estructural a la aceleración. La misma estructura se encuentra tanto en los efectos bursátiles de las telecomunicaciones como en la anticipación de los accesos a la memoria en general –y aquí se trata, en la velocidad y de la

manera más general, de la *ganancia* como ganancia *de tiempo*; de adelanto sobre el futuro, donde el adelanto tecnológico industrial pone a la técnica en crisis y en estado de urgencia permanentes.

Aparentemente es la cuestión de una autonomización de la *techné*, de su auto-movilidad cuya única ley podría ser el accidente como avería (como carencia) de esencia***, de ser –de tiempo. De *otro* tiempo. La ganancia de tiempo haría que faltara el tiempo. Sin embargo, sabemos que ha habido siempre ya “autonomización” del *automaton* tecnológico; por lo tanto, no se trata de una automatización en relación a una edad de oro de dominio de una técnica “más próxima” al hombre, sino de un devenir hegemónico de los imperativos económicos del desarrollo según una cierta comprensión del tiempo como *valor*. Hay desde luego algo de nuevo que se denomina hoy bajo el nombre de *modernización* convertido en el dinamismo *permanente* del desarrollo: no una etapa que hay que franquear para encontrar la paz al otro lado, sino un estado de movilidad total e incesante que hay que soportar. Si hay que reconocer ahí un estadio, un salto que dar, un umbral *que franquear*, una época que abandonar, un otro que conquistar y la *necesidad de un riesgo*, la modernización no puede reducirse a ser sólo una adaptación a las nuevas condiciones de la producción. Se trata de un reto totalmente diferente: un “cambio mucho más considerable” que el que podemos leer en Herodoto.

Las informaciones circulan por las redes a la velocidad de la luz, en los interfaces de esas redes se encuentran sistemas de tratamiento que trabajan a la velocidad de la luz y los tratamientos son anticipaciones: en esas condiciones, el receptor habitual de las informaciones, el *quién* en tanto que piensa, parece expulsado porque no piensa suficientemente rápido y hay que automatizar los procesos de anticipación. Para ello se utilizan los dispositivos cibernéticos llamados “tiempo real”.

Las tarjetas de crédito demuestran bien cuál es la finalidad del tiempo real informático: operar ganancias de tiempo inmediatamente transformables en ganancias financieras. Todo el sistema de los intercambios monetarios y de paridades a nivel mundial se pliega a esta lógica: el tiempo real es una nueva condición de esta forma de *especulación*. Las nuevas síntesis controlan la *economía planetaria* sometida hoy a las variaciones en el sistema de cambios “al nanosegundo”. Lo que los economistas llaman “profecías autorrealizadoras” sigue siendo incomprensible si no se tiene en cuenta la transmisión mundial e inmediata de las informaciones, crono-lógica, que es también una tecno-lógica de la economía. Se trata de una descontextualización que hace posibles las profecías autorrealizadoras mediante la homogenización del contexto como consecuencia de la suspensión de los programas cósmicos y étnicos.

La paradoja del *archivo*, de la anticipación de lo que hay que retener “seleccionándolo”, es la de un *riesgo*: nunca se puede saber lo que *habría hecho falta* retener porque el destinatario de esta conservación es el *quién en tanto que indeterminado*.

Los riesgos engendrados por la paradoja de la velocidad proceden sin duda de ese mismo fondo, aunque privativamente: el cálculo y la velocidad engendran tantos riesgos para no correr el riesgo de lo indeterminado, *el riesgo, es decir, la carencia* de origen. Lo que hoy domina es un cierto sentido del riesgo que en su mismo principio tiende a ocultar al *otro* —el otro sentido, que es el otro *como otro*.

“Como señala Gerard C. Meyers, ex-presidente de American Motors, la interrogación sobre la posibilidad misma del fracaso es bastante ajena a la cultura clásica del gestor, completamente encaminado al triunfo y condicionado a pensar en el éxito, a planificar para el éxito, a no per-

mitirse pensamientos “negativos”, a asociarse con los “ganadores”, a realizar los logros y los fracasos. El mismo autor recuerda la concepción de Harold Geneen, legendario director de ITT: “Cuando se ha fijado un objetivo, es inconcebible no alcanzarlo. Quienes no lo logran no sólo son malos gestores: simplemente, no son gestores.”⁴⁵

Lo que aquí se niega es la *epimeteia* porque la moneda en tanto que *stoikheion* del “desarrollo” es ya una modalidad de la *relación con el riesgo* —es decir, con lo que *sucede*— que es el tiempo:

“Si se quiere controlar un proceso, el mejor medio es subordinar el presente a lo que (todavía) se llama el “futuro” porque en esas condiciones el “futuro” será completamente predeterminado y porque el mismo presente dejará de abrirse a un “después” incierto y contingente. [...]

Alguien (X) da a otro (Y) un objeto *a* en un tiempo *t*. Ese don tiene como condición que Y dará a X un objeto *b* en un tiempo *t'* [...] La primera fase del intercambio tiene lugar efectivamente si, y sólo si, la segunda está perfectamente garantizada, hasta el punto de que se la puede considerar como ya realizada.

[...] Según esta manera de tratar el tiempo, el suceso, éxito depende del proceso informativo, que consiste en asegurar que en el tiempo *t'* sólo puede suceder la circunstancia programada en el tiempo *t*.

[...] Cuanto más se alarga la desviación temporal, más aumenta la posibilidad de que suceda algo inesperado, en suma, más se agrava el riesgo. El crecimiento del riesgo puede ser calculado en términos de probabilidad y traducido a su vez en cantidad de moneda. La moneda aparece aquí para lo que es realmente, tiempo almacenado con vistas a prevenir lo que sucede. [...] Lo que se denomina el capital se funda en el principio de que la moneda es tiempo puesto en reserva y nada más.”⁴⁶

El tiempo del pensamiento, el pensamiento como tiempo, el *preguntar* requiere, *por el contrario*, que “suceda algo cuya razón no se conoce todavía”. La *diferancia* o el principio deleuziano de nomadización son muestra del pensamiento entendido en ese sentido. Pensamiento que también es una cierta comprensión de la escritura. Para J-F. Lyotard este pensamiento, *como* escritura, no se debe dejar subordinar a lo que él llama “telegrafía”, sino al contrario, resistirse a ella. Es necesario que expresemos aquí una *diferencia*. La escritura siempre es ya la telegrafía. No se puede oponer simplemente a ese proceso que ella significa inmediatamente ella-misma: es esencialmente duplicidad –duplicidad en la *diferancia*. El tiempo del pensamiento no se opone al tiempo tecnológico, ni siquiera tecno-científico: es su más alta modalidad. No se trata de resistir a la telegrafía en nombre de la otra resistencia del tiempo que es el pensamiento; en ningún caso se trata de retirarse a una esfera en la que el “otro tiempo” todavía sería posible. Porque uno no es posible sin el otro. No hay “*diferancia*” sin tecnológica de la diferenciación. La escritura en tanto que técnica de almacenamiento y de cómputo ha desarrollado siempre ambos efectos a la vez. Ha tendido siempre al tiempo real aun cuando abriera la dehiscencia de la *diferancia*. La técnica no es en sí lo que oculta el *Eigentlichkeit* sino también lo que lo libera, lo que es su condición o su “sitio”, lugar, *Ort*.

Si nuestro mundo no supiera dar ninguna respuesta a la pregunta de *este quién en este qué*, un destino entrópico parecería inevitable atendiendo a los ruidos catastróficos que vienen a parasitar el sistema partir de su misma vulnerabilidad, pero entonces la anticipación ya sólo podría ser la precipitación del apocalipsis.

No se trata más de oponer la escritura a la telegrafía que de oponer el tiempo auténtico a la facticidad tecnológica, ni siquiera la del “tiempo real”. Hay que desempeñar una *política del valor*. Esta cuestión del

valor no puede estar dominada de forma duradera por una comprensión simplemente calculante en la ley del tiempo real. Y *hoy* una economía política sólo puede ser una *economía política de la memoria*.

14. *Memoria y política*

La cuestión de la relación contemporánea entre el *quién* y el *qué* se caracteriza por una descontextualización resultante de una nueva síntesis, industrial, de la finitud retencional, cuya efectividad espacial es la desterritorialización, que arranca al *quién* de sus determinaciones étnicas, y cuya efectividad temporal es el tiempo real. Es a la vez una desaparición del “tiempo diferido” literal, histórico, y del valor del saber, pero mucho más generalmente, la vectorización de los territorios por la velocidad se siente como una *desaparición de la diferencia idiomática* en todas sus formas, desde la singularidad local del dialecto y del hábitat hasta el fin del arte y el “arrazonamiento” de las universidades en los imperativos tecno-económicos. La descontextualización industrial oculta la *diferancia*. La cuestión es entonces saber si son, sin embargo, *posibles* las comunidades tecnológicas de “nosotros”.

Las redes de telecomunicación desterritorializan. Pero *sólo hay* redes de *telecomunicación* –las redes se distinguen por *lo que* es comunicado. La red en general, sea cual sea su “materia”, une en la distancia, sincroniza, abre a lo lejos y, a la vez, acerca: la vía, la ramificación, la conexión estructuran el territorio abstrayéndolo de sí mismo, afectando a su unidad simple –o, en cierto modo, desafectándola.

No hay territorio sin red, sólo hay siempre red o trama; la unidad simple del territorio es mítica. El ser sólo es “social” siendo fuera de sí mismo. Este fuera elemental, primordial, significa que el territorio y la comunidad que lo comparte se traman desafectándose y llevándose a

cabo sólo “desrealizándose”. Que el territorio se trame, que sólo exista un devenir-red de la tierra no significa, sin embargo, que siempre haya las mismas condiciones de trama: existe una tipología y una historia generales de esas condiciones.

La materialización o la objetivación de las tramas es también el movimiento de su desafección o desrealización: es la exteriorización. Las redes afectan y desafeccionan, organizan y desorganizan los ritmos, las memorias. En ese sentido, la red en general es *programática*. La transmisión de ritmos programáticos venidos de otra parte, de fuera, suspende otros ritmos y otros programas abriendo al otro, mientras que el devenir material de las tramas, la objetivación o exteriorización que es territorialización en la desterritorialización está sometido a la tendencia técnica. Las redes pueden clasificarse en función de lo que transmiten. Hoy las redes lógicas materiales transportan la memoria sintetizada analógica o numéricamente. La síntesis literal de la lengua también tenía sus redes, menos invisibles, y por esa razón la lengua se deslocaliza por medio de la escritura y con ella, su territorio. Una tipología tecnológica de las redes sería entonces una tipología de las formas programáticas de síntesis de la memoria, que afecta diversamente a sus lugares de destino.

Un aspecto esencial de la planificación industrial es la ordenación del territorio. Corresponde a un estado de desarrollo industrial hoy arcaico: con las síntesis funcionando en tiempo real, dirigiendo el desarrollo en su conjunto, distribuidas por las redes de telecomunicaciones que afectan a *todas* las temporalidades locales, el reto mundial se han transformado en la *administración de los territorios* dentro de la *ordenación de la desterritorialización*.

Claude Martinand subraya que la red es

“la forma privilegiada de *inscripción* de un sistema en el espacio y el tiempo y, a la vez, la organización del espacio en un *territorio*. Por lo tanto, redes y territorio se condicionan mutuamente y la realidad local es el lugar privilegiado de la articulación entre las realidades *técnicas* y *sociales*, con toda la singularidad ligada a la geografía y a la historia de ese territorio.”⁵

La red es aquí el camino de la desterritorialización como tal; “la unidad de un territorio y las solidaridades que ahí se desarrollan [...] están ampliamente condicionadas por las diferentes redes que lo ponen en comunicación”. La territorialización se lleva a cabo como *inscripción* en el espacio: como materialización, organización, instrumentalización. El territorio es un espacio de órganos. La red es una organización salida de una negociación entre lo social y lo técnico donde se articulan el *qué* y el *quién*. En la lectura de *El ser y el tiempo* habíamos seguido este tema por medio de la *mano*. Y en el capítulo precedente vimos un retrato de la mano: ¿cómo un *quién* sin manos puede articularse a “su” *qué*?

“El desarrollo de nuevas redes permite franquear los límites de los territorios preexistentes y, en un plazo, transformarlos profundamente, desestructurarlos y recomponerlos de manera diferente”.

La red siempre comunica algo como un flujo rítmico organizado; en ese sentido es siempre ya programática y articula los programas en su conjunto: sintetiza.

La extensión de la red literal de memorización había dado nacimiento a la polis: el espacio se hace político cuando es el de una comu-

nidad de letras: el ciudadano es *leyendo y escribiendo*. La memoria política supone una tecnología literal de la memoria y la ciudad es la red por donde circulan los enunciados literales. La *isonomía* de los ciudadanos, condición de su *autonomía*, es impensable sin la igualdad de acceso a la memoria, tanto para su lectura como para su escritura, “terminales bidireccionales” de la red de la memoria política. Por esa razón Marrou insiste mucho en el lugar de la enseñanza de las letras en la constitución de la ciudadanía griega: hay que producir los interfaces de la nueva comunidad, que son los *quién* mismos, transformados al mismo tiempo en su naturaleza de *quién*, habiendo integrado el *automatismo* de una técnica, el del *qué* literal, de ese *documento* constitutivo del ya-ahí político del que Husserl habla desde la primera *Investigación lógica* como condición de la idealidad.

¿La memoria política de hoy y de mañana todavía promete una comunidad política? Se han necesitado más de veinticinco siglos para que se generalizara la alfabetización. Durante ese tiempo, la conservación de la memoria escrita como organización de la finitud retencional ha conocido diversos estadios. Desde que se trata de seleccionar y clasificar los soportes de la memoria objetiva, de olvidar, están en juego la constitución del saber y la fuerza de la civilización que lo lleva. Sin la clasificación y catalogación sistemática de las tablillas de arcilla en sus cestos Mesopotamia no habría existido. Alejandría, el edicto de Francisco I en Montpellier en 1537, la *nacionalización* de la memoria bajo la Revolución, la obligatoriedad de la enseñanza pública en el siglo XIX, la institución del Depósito Legal de la Radiotelevisión de Francia en 1992 son esos grandes momentos en los que la comunidad sabe que no es nada sin la memoria, que ésta, instrumentalizada, puede ser objeto de decisiones y que una política de la memoria compromete siempre y totalmente el futuro de una comunidad.

En todo caso la síntesis industrial de la memoria se caracteriza por el tiempo real: ¿constituye eso un obstáculo principal para la constitución de una comunidad en el futuro? ¿Es exclusivo de un despliegue de diferencias idiomáticas?

Habíamos visto que leer no es sólo descifrar las huellas, sino *duplicarlas* y producir con ellas nuevos enunciados: un acto de lectura realizado da una escritura y toda escritura es también una duplicación, una cita y una redistribución de material pre-constituido.

“Igual que no podemos escribir ninguna palabra en la que no se encuentren letras distintas de las del alfabeto, ni completar una frase si no es por medio de los términos que están en el diccionario, de la misma manera un libro si no es por medio de las frases que se encuentran en otros. Pero si las cosas que yo diga tienen semejante coherencia entre ellas y se encuentran tan estrechamente relacionadas (*conexas*) que resultan unas de otras, eso será la prueba de que tampoco he tomado esas frases prestadas de otros, de que no he sacado los términos mismos del diccionario.”⁹

“Porque meditar, sin huellas, se vuelve evanescente”. Hoy los instrumentos analógicos y numéricos de duplicación se generalizan. Los periféricos de numerización de textos, de imágenes y de sonidos llegan al alcance del *quién* ordinario.

En otras palabras, la instrumentalidad industrial del ya-ahí se transforma. Al ejercer la tendencia técnica su presión sobre la inversión, los modelos iniciales de almacenamiento y de organización de la memoria se abandonan progresivamente. De ello resulta una situación nueva en la que el tiempo diferido es capaz de integrar la *potencia* del tiempo real. Cuando los aparatos de recepción —de consumo— de la memoria indus-

trial vuelven a ser aparatos de escritura, el tiempo real se convierte en una potencia de repetición que, sin emanciparse de la lógica informativa, puede acomodarse con ella como lo incalculable con el cálculo. Las industrias de programas, las industrias editoriales se apropian de fondos muy vastos: todo el patrimonio griego antiguo, todo el patrimonio latino está publicado en discos ópticos compactos. Esos fondos son perfectamente inútiles para el sector informativo propiamente dicho. Aportan al saber el poder de la informacionalización, aunque la finalidad sigue siendo patrimonial: su público es universitario. El interés que tiene la industria en su desarrollo reside en la venta de nuevos aparatos. Pero esto es una ventaja para el porvenir, pues no significa que la anticipación calculante, la tendencia a la saturación del riesgo sea a su vez sometida a la razón, “arrazonada”: la telegrafía es la ley de la escritura. Eso significa que una libertad es abierta por la ley. Que esta ley se afirme hoy como económica significa que la economía abre una libertad a la decisión política y que se trata de (re)construir una economía política. No se trata de “salir de la crisis” sino de *entrar en la crítica*. Muy generalmente la *techné* es producción de formas y por ello *discernimiento*. Cuando la técnica de la memoria se hace ortotética, la crisis de la civilización griega arcaica da tanto la *polis* (el derecho, el juicio de lo justo), como el *logos* (la *episteme*, el juicio de lo verdadero). Juicio como *krinein*: un *krinein* es producido por las identidades difirientes industriales. Hay que *inventarlo*, como la Santa Cruz.

Ahora bien, la programatología informática es una gramática. Con nuevos gastos formaliza la estructura de los textos. Aparecen lenguajes de estructuración de fondos, como las normas SGML o HYTIME que también permiten liberar unidades significativas que sólo podrían escapar a la gramática proposicional: por medio del concepto *formalización material de los enunciados*, necesario para la formalización numérica de los

textos, Jacques Virbel demostró que la estructuración tipo-disposicional (la ortografía como tipografía), engendrada por el registro escrito de los enunciados, produce sentido y que hacer —en este caso, organizar la disposición *espacial* de los enunciados sobre el soporte y ritmar y *temporalizar* por tanto sus lecturas futuras—, es decir. Esta lógica del soporte informático, tal como lleva a revelar otra lógica del lenguaje y de manera más general, de todos los elementos significativos que registra, integra incluso las prácticas de lectura engendradas por los textos, formalizando así las conductas de los lectores: es lo que sucede con el hipertexto. En otros dominios, como la inteligencia artificial y los sistemas expertos, los conceptos de micro-mundo, de *memory organization packets*, de reglas heurísticas y de motores de inferencia, describen unas *semánticas locales* que son otras tantas estructuraciones del lenguaje en *literaturas* y en *retóricas* locales, *deícticas*, propias de actividades o de culturas, y unas *sintaxis* correspondientes a unos componentes operatorios, que dan lugar a nuevas lógicas, muy alejadas del modelo de Port Royal. Mientras tanto, las industrias de la lengua producen diccionarios electrónicos que son otras tantas gramáticas de casos. Como la tendencia técnica lleva los aparatos hacia el *multimedia*, esas formalizaciones integran las imágenes y sonidos, las secuenciaciones de movimientos e incluso la *cinestesia corporal*: *realidad virtual* y *telepresencia* ya no son sólo dispositivos de orientación en el ya-ahí pasado, constituyen unas prótesis de orientación *corporal* en espacios distantes e incluso inexistentes, que abren la posibilidad de la presencia a distancia *por duplicación del propio cuerpo* y por elaboración, al mismo tiempo, de *gramáticas de lo somático*.

En ese contexto se desarrollan sistemas avanzados de lectura asistida por ordenador, que explota las técnicas del hipertexto. Estos sistemas prometen una evolución muy sensible de la lectura —y con ello, de la escritura.

Nuevos fondos conjugados con nuevos instrumentos hacen concebible una movilización totalmente diferente del ya-ahí: cita y disposición de los elementos proporcionados por las fuentes patrimoniales e informativas disponibles abren la posibilidad de un salto cualitativo, de nuevas lecturas y escrituras del “tiempo-luz” atravesado por un “tiempo diferido” distinto. El cálculo en tiempo-luz que es el tratamiento de la información aparece como una condición nueva para la resistencia de la irreductible textualidad de los textos –entendemos por ello de las huellas en general– en la incalculabilidad de sus efectos.

En todo caso se trata de un sistema industrial de selección. Una política de la memoria sería la que, al favorecer la constitución de prácticas y de culturas instrumentales propias de las nuevas síntesis, regularía también la negociación de una criteriología orientada por una anticipación que desbordara en su misma esencia una rentabilidad inmediata. También se debe analizar desde ese punto de vista la cuestión de los media y la crisis que atraviesan, donde más que nunca se hace amenazante la *complejidad* técnico-militar-industrial. La evolución de ese complejo desarrolla inmensas capacidades de almacenamiento de la memoria accesible en una casi-integralidad. Se trata de una “presencia” del ya-ahí, mediante sistemas de orientación sin precedentes en la Historia, fundamentados en las especificidades de los *sportes dinámicos de la memoria objetiva*, que revolucionan las relaciones entre las tres instancias de éxtasis temporal. Sin embargo, aún está por llegar lo más perturbador en la inversión industrial del cuerpo somático y germinal.

15. *La síntesis biológica: cuando hacer es decir*

La cuestión política es la de la memoria industrial, *es decir, del idioma*.

El sentido del idioma es el *schibboleth**, la marca de una complicidad que se inscribe en el lenguaje *pasando por el cuerpo*, la inscripción *somática* de una complicidad en la carencia (que el monoteísmo llama el pecado)⁵³. *Antes de lo explícito y lo implícito existe lo complicado* de la complicidad: el *schibboleth* del otro, es lo que *sé* que no sé pronunciar, al tiempo que no lo *puedo* pronunciar de otra manera. Si no estoy en una complicidad *a la vez carnal e instrumental* con el otro, en ese corte o impropiedad originaria del cuerpo que da el *corporeizarse* de una comunidad, no puedo penetrar ahí ni venir a mermarlo. Esta cuestión del idioma también es la de la técnica⁵⁴.

Para Husserl, la complicidad es reductible: es el sentido de la variación imaginaria que libera un núcleo, que no soporta ningún defecto del *eidos* o sólo un *eidos* sin defecto. Por esa razón la polisemia no es el futuro del *logos*, por esa razón el *logos* no es un idioma. Una polisemia irreductible del *logos* confirmaría su tecnicidad. Un defecto ha venido siempre ya a mermar el idioma.

“La técnica’, tomada en términos absolutos, sin duda es uno de los conceptos peor formados del discurso ambiente (se charla aún más de ello)”, escribe Jean-Luc Nancy⁵⁵. El charloteo es una modalidad del ser-para-la-muerte tanto más inagotable cuanto que hoy se trata *absolutamente* de la muerte del hombre –lo que aún es una manera de hablar de la muerte de Dios y del último hombre desde la *posibilidad* efectivamente experimentada hoy, sensiblemente practicable, que constituye la evolución última de la técnica: la posibilidad del *hombre artificial*, que no es ni el último hombre, ni el superhombre.

La cuestión de los *fines del hombre* es la de sus “medios” —de sus *invenciones*— como posibilidad de su fin. De sus técnicas y, en primer lugar, de su invención como cuestiones planteadas *al fin*. Preguntamos *al fin*: ¿de dónde viene el hombre? ¿Cómo hay que entender “*al fin*”? ¿Cómo hay que entender *la invención*?

Ya habíamos subrayado la ambigüedad altamente especulativa de la expresión “la invención *del* hombre”. “La invención *del* hombre”, “preguntar *al fin*”, “la pregunta *por* la técnica” (¿quién pregunta?, ¿qué es preguntado): todas esas ambigüedades llevan a una concepción del idioma, de su memoria, de su texto, que siempre trabaja en la frontera que son esos “de” y esos “a” como tantos *schibboleth* que se pueden oír como *si* o como *shi* —y que siempre se pueden invertir. La cuestión es la *posibilidad* de esta inversión. Y su virtud. Preguntamos *al fin*, en esta ambigüedad: ¿de dónde viene esta invención, el hombre? ¿En qué se convierte? ¿Cómo va? Se nos plantea la cuestión, se nos *impone*, en el doble contexto de la actualidad *técnica* del hombre descontextualizante y de una “deconstrucción” que viene a perturbar la seguridad de la *variación imaginaria* como una cuestión del *schibboleth*, es decir, del idioma, que es *también* la de la *técnica*.

¿Qué ocurre hoy con la *posibilidad* de la *variación imaginaria*, *teniendo efectivamente en cuenta* la técnica como deconstrucción “objetiva”?

La *variación imaginaria* siempre es antropológica. Cualquier *variación imaginaria*, en tanto que supone una diferencia entre lo accidental y lo esencial, tal como trata de liberar un núcleo eidético, *debe* oponer una *physis* a una *techné*. En la época fenomenológica de la filosofía esta *physis*, en tanto que esfera de las esencias, es la de un sujeto trascendental. No se trata sin duda de un sujeto antropológico, en la medida en que, al contrario, planteará en principio la posibilidad de suspender el

anthropos con la tesis del mundo y, por esa razón, la reducción eidética será trascendental. Sin embargo, la operación se encuentra *constreñida* por un horizonte irreductiblemente *eidético-antropológico*, el de un *imaginario* que corresponde a una cierta concepción del hombre, de su lugar y de lo que se puede imaginar de sus “posibilidades”, de su origen y de su fin en el ser, un ser de necesaria inocencia en un devenir total: sin esta inocencia posible no serían posibles ninguna identidad, ninguna *invariancia* eidética. Porque si es verdad que hay un ajuste eidético, accesible él mismo a partir de una imaginación llena de fantasmas, ¿no constriñen *cualquier* posibilidad eidética las posibilidades de variación sobre el tema de lo humano y la liberación correlativa de un *eidós* del hombre —y no es *a pesar de todo* el sentido de la fenomenología existencial el que plantea el privilegio de este ente que somos nosotros mismos?

Si esas relaciones entre antropología, imaginario, posibilidad y fenomenología trascendental exigen las más extremas precauciones, los términos se encuentran *desplazados* de tal manera que se requiere un enfoque diferente de la cuestión desde un horizonte en el que *se suspende la evidencia antropológica*. Se podrían dar miles de ejemplos. La eficiencia técnica e industrial se apropia de todas las capas de lo que hasta entonces constituía la base de lo más recóndito del horizonte humano, de todos los constituyentes de lo que una analítica existencial llamaba su mundo, para hacer con ello objetos de remodelaciones y de comercios racionalizados. Especialmente, la inversión industrial en las ciencias de la vida alcanza la extrema intimidad de los individuos: sus cuerpos —tanto somático como germinativo— objetos por excelencia de cualquier fenomenología. Y semejante extremidad, evidentemente, tiene relación con la “posibilidad más extrema”. ¿Qué es lo que nos parece aquí *radicalmente nuevo* y, a la vez, *absolutamente viejo*?

Veamos lo nuevo: *la biología molecular suspende su propio axioma en sus operaciones*. Esta ciencia, cuya especificidad reside en el axioma enunciado por François Jacob en 1970 (17 años después del descubrimiento del ADN por Crick y Watson): “el programa [genético] no recibe lecciones de la experiencia³⁶⁷”, es hoy una *efectividad técnica* e industrial masiva: la posibilidad efectiva de la *cirugía genética*.

En 1978 Werner, Smith y Nathans descubren las encimas de restricción que permiten dividir el ADN con la precisión quirúrgica de una *mano instrumentada*. Ahora bien, mientras que es evidente que semejante descubrimiento sólo es posible porque la cientificidad de la biología molecular está garantizada por el citado axioma, este se encuentra, *de hecho y, por ello mismo, de derecho, suspendido* —en todo caso desde el punto de vista del derecho de la ciencia biológica tal como se supone que debe dar cuenta de forma comprobable de lo real vivo en su totalidad.

Desde que la biología molecular hace posible una manipulación del *germen* por medio de la intervención de la mano, al tiempo que *cartografía* al ser vivo, el programa recibe una lección de la experiencia. La misma ley de la vida se encuentra pura y simplemente suspendida. Hay una especie de *epokhé* objetiva, una *epokhé* operada *de hecho* por la *tesis del mundo*. Esta tesis se vuelve al mismo tiempo irreductible, *ya no puede ser suspendida* durante la práctica de la variación imaginaria y de la reducción trascendental. *Ya no puede ser simplemente puesta entre paréntesis y sometida a una investigación puramente fenomenológica* porque afecta directamente al mismo imaginario eidético. Resulta *en efectos* de esta “suspensión objetiva”, mientras que permanecemos en la “tesis del mundo”, los lineamentos de una *teoría post-evolucionista*. Es interesante confrontar estas cuestiones desde el punto de vista de un artista que, al ampliar su cuerpo dotándolo de una tercera mano, no duda en escribir:

“What is significant is no longer male-female intercourse, but human-machine interface. THE BODY IS OBSOLETE.”³⁶⁸

La biología molecular, en su efectividad técnica, hace posible la salida fuera de las leyes de la evolución si se sigue admitiendo que el axioma de Jacob es su enunciación más sintética. O más exactamente, la efectividad de la biología molecular convertida en quirúrgica hace posible semejante salida *en apariencia*. Porque también se podría venir a afirmar que sobre todo pone *efectivamente* de manifiesto que *las “leyes de la evolución” fueron suspendidas al menos desde la invención del hombre, es decir, de la técnica*, y que ya no es posible ignorarlo cuando esta suspensión gana una *efectividad* radicalmente nueva.

El medio no tiene influencia didáctica sobre el *germen*, dice Jacob, porque no hay ninguna comunicación directa entre *germen* y *soma*. ¿Seguirá siendo cierto cuando se trate de un medio *técnico*? Al menos desde el australopitecus, se puede poner en duda absolutamente: se habría salido efectivamente de las leyes del ser vivo desde hace cuatro millones de años. Eso no significa que dicha “salida” se haya efectuado de golpe. Y seguiremos “saliendo”. En todo caso, hoy estaríamos en un umbral, la antesala, en el momento de un salto inminente: aquel al que la cirugía genética, precisamente, parece empujarnos ineluctablemente.

La variación imaginaria, respecto a la esencia del hombre, ya no sería practicable si su resultado tuviera que desembocar en la *identificación estable de un eidos*. Marvin Minsky nos invita a practicar esta variación cuyas consecuencias son tan ilimitadas como nos permite entrever la cirugía genética³⁶⁹. Esta consiste en imaginar un cuerpo humano *amorable*: entra en conflicto con esta otra posibilidad de variación que libera por el con-

trario un *eidos* del hombre en el que el propio cuerpo constituye un atributo esencial. Propio cuerpo quiere decir, en efecto, inamovible, y así se plantea toda una cuestión del *lugar*³⁹.

¿Qué ocurre con el lugar cuando se hace posible hablar de *telepresencia*? El primer momento del argumento de Minsky plantea que la *realidad virtual describe el mismo funcionamiento de las relaciones entre el cerebro y el resto del organismo*. Por lo tanto, separa a los dos *a priori*: un cerebro podría dirigir otro cuerpo, cualquier cuerpo y, por lo tanto, no hay propio cuerpo.

Las prótesis de realidad virtual están compuestas de una “luneta pantalla de visualización” y de un “guante de datos”. En la luneta se representa el espacio virtual que, o no existe en absoluto y se simula en el conjunto de sus características físicas, o bien existe en otra parte, pero es reproducido virtualmente ahí donde se encuentra realmente el usuario de la luneta y el guante. Por ejemplo, éste puede pilotar un robot a distancia y, en ese caso, se habla de tele-presencia. Entonces, lo que ve es lo que “ve” el robot que está efectivamente en el espacio. Al estar sincronizados el guante de datos y la mano del robot, cualquier gesto efectuado por el usuario sólo será efectuado realmente por el robot, pero el usuario experimentará todos sus efectos. Si, por ejemplo, se teledirige al robot para que ajuste un perno con una llave inglesa, el usuario del guante sentirá el peso de la llave y la resistencia del perno, visualizados en su espacio virtual.

Si la propiedad de mi cuerpo es su *inamovilidad*, si sólo en ese sentido es *mío*, la cuestión es la mismidad. ¿Qué posibilidad dejaría a la “mismidad”, a la ipseidad, al idioma una ausencia de propio cuerpo? ¿O bien la posibilidad de la “mismidad”, de la ipseidad y del idioma acaso no

reside, no tiene una *complicidad* absoluta con la posibilidad de la telepresencia y de la realidad virtual?

Según Minsky, al no ser *realidad virtual y telepresencia* más que puesta en evidencia de la estructura modular del espíritu y de la organización del cerebro, *en consecuencia*, podríamos y deberíamos disponernos a proseguir el utillaje humano por medio de un equipamiento industrial del *interior* de nuestros cráneos. Como en el caso de las manipulaciones genéticas, la tecnificación aquí ya no es una exteriorización sino una interiorización por reorganización de organismos. Debemos citar por extenso la variación de Minsky:

“Imaginemos, pues, que dentro de algunos decenios un persona compra un interfaz cerebro-directo, fundado en una nanotecnología. Se clava una aguja muy fina en una de las cavidades llenas de líquido del cerebro, después se inyecta un potente ordenador en forma de una estructura fina, móvil, parecida a una película. A continuación, ese hilo controlado a distancia se despliega para enviar millones de minúsculas fibras acabadas en un sensor para controlar lo que sucede en el cerebro. Ajustándose pacientemente en el interior del cráneo, el ordenador implante utiliza potentes técnicas de inteligencia artificial para reconocer las intenciones representadas por las estructuras de la actividad cerebral. Desde el momento en que se tiene idea de mover el dedo, el implante se lo indica inmediatamente al ordenador de realidad virtual: “Mi amo desea mover el dedo”. Y ya no necesitaremos ese torpe “guante de datos” del siglo XX.

Pero incluso ese sistema casi telepático es demasiado indirecto. En primer lugar, ¿por qué desear mover el dedo? Desde luego, para llevar a cabo una tarea precisa —accionar un interruptor, hacer un nudo o tocar a una amiga. Por tanto, mover el dedo no es realmente el objetivo, sino un simple medio para lograr otro objetivo. De hecho, desear tocar una nota, mecanografiar una carta, acariciar a esta amiga —entonces, ¿por qué no dejar que el implante realice el objetivo más directamente?

Quizá incluso antes de que se sepa claramente lo que se desea llevar a cabo. Esto plantea curiosas cuestiones de coherencia y de identidad. A medida que concedemos más competencias la frontera entre el espíritu y la máquina se va haciendo difusa. ¿Quién es el interfaz con qué? ¿Dónde está el límite entre el amo y es esclavo? Y además imaginemos que esta tecnología pudiera incluso desembocar en una extensión del cerebro. ¿Por qué limitarnos a lo que la evolución nos ha concedido —por qué contentarnos con dos brazos? [...]

Podríamos, entonces, emprender la exploración de otros límites humanos, tratar de *incrementar nuestras capacidades biológicas* con nuevas adiciones y extensiones.”⁶⁰

Sin contar con que todo lo que se inaugura de esta manera también afecta a la práctica muy real hoy en día de los trasplantes de órganos, ni siquiera se plantea si todo esto es serio: aquí más que en ninguna otra parte se ponen en tela de juicio las oposiciones entre seriedad y fantasía, ficción y realidad. Lo que es absolutamente serio es que esta fantasía sea *posible*. Porque desde este horizonte difícilmente concebible como eidético-antropológico ya que es fantásticamente tecno-antropológico, desde esta ciencia-ficción que desde hace varias décadas domina la investigación industrial y militar de EEUU, el ejercicio de la variación imaginaria respecto al *eidós* del hombre se vuelve eminentemente problemático: la única invariante que se desprende de ello es una pura *posibilidad*. Ningún otro “núcleo” resiste. Y esta posibilidad, que no puede ser simplemente semejante “núcleo”, ya no puede ser totalmente la *del* hombre.

La cuestión ya no es saber si lo que dice Minsky es cierto. Nada nos autoriza a rechazar más la ficción de Minsky que la ficción de la cirugía genética o la de los trasplantes de órganos en general. Porque en ambos casos se trata de la misma *posibilidad* ficticia. Y en el caso de la cirugía,

esta ficción ya es efectiva. No es real si se denomina real a lo que se conforma a las leyes de la naturaleza, porque aquí ya no existe ley de la naturaleza. La efectividad ya no es lo real *real* porque la tesis del mundo está suspendida *por* la tesis del mundo. Respecto a esta potencia ficcionante, que ya no remite simplemente a la categoría de la posibilidad si ésta se refiere a la realidad, está esencialmente confabulada con la tecnicidad del *qué* y, en consecuencia, escapa *también* a los análisis heideggerianos de la posibilidad y no es extraña a la performatividad de la declaración de independencia de los Estados Unidos de América que Jefferson escribe y firma, y en virtud de la cual

“no se puede decidir, y ese es todo el interés, la fuerza y abuso de autoridad de semejante acto declarativo, si la independencia es *constatada o producida* por este enunciado. [...] ¿Acaso el buen pueblo se ha liberado ya de hecho y lo único que hace es levantar acta de esta emancipación por medio de la Declaración? O bien se libera instantáneamente y por medio de la firma de esta Declaración? [...] Para producir el efecto buscado *se requieren* esta oscuridad, esta indecidibilidad entre, digamos, una estructura performativa y una estructura constatativa. Son esenciales para la posición de un derecho como tal, ya se hable aquí de hipocresía, de equivoco, de indecidibilidad o de ficción. Yo incluso diría que toda firma se ve afectada por ello.”⁶¹

En la paradoja de la biología molecular como tecnología, *tampoco se puede* “decidir, y ese es todo el interés, la fuerza y abuso de autoridad de semejante acto declarativo si la independencia” —pero, *entonces*, ¿de qué independencia se trata?— “es *constatada o producida*”. *No se puede no constatar* que el acto biotecnológico produce “performativamente” (si se puede aún *decir* allí donde se trata de un *hacer*) no sólo un enunciado, sino un ser vivo, y que esta performatividad arrastra al mismo tiempo

una constatatividad de tipo totalmente singular: la constatación de una posibilidad —es decir, una vez más, la constatación de una performatividad por la sola puesta en juego de un constatativo, con tal de que se reconozca que la ciencia experimental reivindica su pura constatatividad reivindicando una coherencia descriptiva que absorbe el acto mismo de la experimentación. Estructura de la síntesis biológica de la memoria del ser vivo perfectamente homogénea en relación a lo que caracteriza la ocurrencia analógica o numérica: efectivamente, lo que se encuentra absolutamente conmocionado es el estatuto del acontecimiento en biología.

Y retrospectivamente conmocionado: ¿qué es constatar una posibilidad? ¿Debería la posibilidad preceder a su realización? ¿Se debe constatar retrospectivamente que estaba ahí antes? Aún más generalmente esta cuestión es la de la estructura del *acontecimiento* en la ciencia moderna, es decir, en la tecnociencia, ciencia convertida en técnica y técnica convertida en ciencia. Atraviesa la ciencia, la filosofía, la ética y la política *así como* los media. Es la cuestión de la ficción a partir de la cual se tratará desde ahora de pensar la *posibilidad* de la verdad.

Si “la ‘ficción’ constituye el elemento vital de la fenomenología así como de todas las ciencias eidéticas⁶²⁷” y si de ello resulta un privilegio extremo de la imaginación, ¿qué es la imaginación en tanto que capacidad de *inventio*, cuyo “resultado” hace de este modo *imposible* el ejercicio de la variación imaginaria?

La variación imaginaria está en crisis porque la ficción es su operador *negativo*: introduzco variaciones a partir de una posibilidad imaginaria y ficticia, y vuelvo a lo que se resiste a mi ficción: no lo real, sino el *eidós* como invariancia, como “coincidencia constante de las variantes”. Ahora bien, la división entre ficción y realidad, presupuesta en la esta-

bilidad de cualquier suelo ontológico, está aquí suspendida por la “realidad” misma que se convierte en la de una ciencia-ficción, y de ahí resulta también una ausencia eidética, una carencia de *eidós*, o más bien, la carencia *como eidós* y *el eidós como carencia*. La única coincidencia constante de las variantes que se mantienen en el *eidós* “hombre” es el *eidós* “técnica”, es decir: ficción, carencia (de ser). La tercera *Investigación lógica* establece la existencia de objetos dependientes, en correspondencia con las solidaridades eidéticas obtenidas por la variación imaginaria, que *Experiencia y juicio* presenta como ajustes. ¿Sería el *eidós* de la tecnicidad dependiente del *eidós* del hombre, o bien *la cuestión no suspende el eidós del eidós mismo*? De manera comparable a como lo hace el axioma de la biología molecular, ¿no parece el *eidós* de la técnica suspender de la categoría de *eidós* en su efectividad? Irreductible, este *no-eidós*, este “*eidós*” del *no* no es una negatividad ficcionante sino una *ficticidad positiva*. Y es la cuestión de la *realización*: la intencionalidad que comporta el objetivo de esencia del hombre se realiza como suspensión de la pertinencia de la cuestión de la esencia del hombre en su efectividad técnica.

Si la estructura que afecta a la firma no es extraña a la performatividad técnica ficcionante, tampoco es extraño el *schibboleth* en que consiste cualquier marca, ni tampoco la frontera que instituye, ni la aporía del comienzo, del origen, de la ruptura en la diferencia que sería la emergencia de la posibilidad del *como tal*. Habíamos visto que si la gramatología

“no debe ser una de las ciencias del hombre, [es] porque plantea en primer lugar, como cuestión propia, la cuestión del nombre del hombre”⁶²⁸

y cuando la “conciencia intencional” halla el origen de su posibilidad *antes del hombre*, allí donde es “la emergencia la que hace aparecer el grama *como tal*”, *la cuestión de determinar las condiciones de semejante emergencia es en realidad la cuestión de la técnica*. Es decir, también el *schibboleth*: la técnica es el idioma. Lo que significaría también que el “como tal” no es la cuestión más profunda.

El paso de lo genético a lo no genético es la aporía del primer presente, del primer éxtasis temporal del pasado, como encadenamiento a un pasado que nunca ha estado presente y abre un presente que no se encadena a ningún presente pasado: *un presente no-presente*. Eso es la cuestión de la síntesis pasiva⁶⁴. Aporía que recuerda extrañamente al acto ficcionante que es la firma de Jefferson, la paradoja de la exteriorización de “cualidades” que no existe *antes de* su exteriorización.

Hay diferencia *antes y después de* la ruptura antropológica, “hay” que, sin embargo, ya no es después como era antes, “como” que es el posible acuerdo *entre* una indiferencia y una diferencia del hombre y del animal. Los efraimitas y el ejército de Jefé no entienden ni la diferencia ni, por lo tanto, la identidad de un *schibboleth* que comparten (y sin el cual su diferencia no hallaría donde inscribirse) y que, *a la vez*, los divide —y que es su “como”. No la entienden porque no la pueden hacer, es decir, pronunciar. Si la entendieran, si la pudieran hacer, podrían hacer la paz: se entenderían*. Pero ya no habría nada que entender: ya no habría idioma. Lo mismo podría ocurrir entre el hombre y el animal: la diferencia sería tanto su identidad como su diferencia, pero uno nunca podría acceder a la pronunciación de la diferencia del otro. Esta diferencia que no se pronuncia idénticamente en ambos lados, que sólo puede ser entendida, la experimentamos en nuestra piedad por el animal sin poder nombrarla nunca —no más que el nombre de Dios. Pero aquí se trataría también del nombre del hombre, si es cierto que se anuncia y se pro-

nuncia una nueva ruptura y como un nuevo *schibboleth* de la técnica. Hay un *paso* indudable, pero inalicable y como lo que siempre quedaría por pensar: por pronunciar.

La cuestión es la de la especificidad de la temporalidad de la vida cuando ésta es inscripción del ser vivo en el ser no-vivo y del ser no-vivo en el ser vivo, cuando es espaciamento, temporalización, diferenciación y diferimiento por, de y en *el* muerto —una cierta relación con *la* muerte. Esta articulación, esta frontera, es la técnica. Y toda frontera es técnica, “una frontera nunca es natural”. Toda frontera: todo espíritu, todo idioma. Esta ruptura, la técnica, es todo eso a la vez: el espíritu, el idioma y la frontera. Atributos que circunscriben siempre cualquier *Geschlecht*. La humanidad del hombre se dice solamente en un idioma y desde una idiomatidad universal, pero localizada y entendida siempre en un sitio, lugar privilegiado. Cuestión del nombre del hombre que vuelve en toda la obra de Derrida y especialmente en “La mano de Heidegger” donde se trata, como en *Del espíritu*, del animal, de la técnica y del preguntarse, y que declara

“el vínculo irreductible con la cuestión de la humanidad (versus la animalidad) y de una humanidad cuyo nombre, como el vínculo del nombre con la “cosa”, si es que puede decirse, sigue siendo tan problemático como el de la lengua en la que se inscribe. ¿Qué se dice cuando se dice *Menschheit*, *Humanitas*, *Humanität*, *mankind*, etc., o cuando se dice *Geschlecht* o *Menschengeschlecht*? ¿Se dice lo mismo?”⁶⁵

¿Cuál es el objetivo, qué converge, qué resiste, cuándo se hace variar el *eidos* “hombre”, o su carencia, en el imaginario de esas lenguas diversas? ¿Qué es lo que, del mundo, resiste así a la *epokhe*? Este irreductible es el *schibboleth* que marca un *Geschlecht* abriendo un mundo, es decir, un

espíritu. Pero la frontera es dudosa, porque si “la piedra es sin mundo (*weltlos*) [...] el animal es pobre en mundo (*weltarm*)⁶⁰”. ¿Qué quiere decir pobre? “[...] si es pobre en mundo, el animal tiene efectivamente que tener *mundo* y, por lo tanto, *espíritu*, a diferencia de la piedra que es sin mundo: *weltlos*”. Pero, para Heidegger, “el mundo del animal” no es “un grado del mundo humano”, porque

“sólo puede estar afectado un ente que, según su sentido de ser, se encuentra; en otras palabras que, existiendo, ha (es) ya cada vez sido y existe según un modo constante del ser-sido. La afección presupone ontológicamente un hacerse-presente y ello de tal modo que, en él, el *Dasein* puede ser de-vuelto hacia sí en tanto que habiendo-sido. Cómo deben ser ontológicamente delimitados la excitación y la impresión de los sentidos en un ser sin más vivo; cómo y dónde en general el ser de los animales, por ejemplo, está constituido por un “tiempo”: esos son problemas que permanecen.”⁶¹

Comentando un pasaje del mismo tipo⁶², *Del Espíritu* objeta que

“este análisis [...] sigue estando dedicado a reintroducir la medida del hombre por la misma vía a la que ésta pretendía sustraerse, a saber, esta significación de la falta o de la privación. Ésta es antropocéntrica o, al menos, referida al *nosotros* que cuestiona el *Dasein*. Sólo desde un mundo no animal y desde *nuestro* punto de vista puede aparecer como tal y adquirir sentido.”⁶³

Efectivamente, lo que habría que poder especificar es la cuestión de una ruptura en la diferencia y la dificultad del *como tal*. Dificultad que precisamente vuelve en el comentario como la de un poder y de un

imponder que no es ajeno a la relación de los eframitas con el *shi* del *schibboleth* que ellos pronuncian *sibboleth*:

“El animal [...] no tiene mundo porque está privado de él, pero su privación significa que su no-tener es un modo de tenerlo e incluso una cierta relación con el tener-un-mundo. El sin del sin-mundo no tiene el mismo sentido, no dice la misma negatividad para el animal y para la piedra. Privación en un caso, pura y simple ausencia en el otro.

[...] El animal [...] *puede* tener un mundo. Heidegger habla de una “pobreza” (o privación) como de una forma de *no-tener* en el *poder-tener* (*Armut (Entbehren) als Nichthaben im Habenkönnen*). Sin duda este poder, esta potencia o esta potencialidad no tienen el sentido de una *dynamis* aristotélica. No es una virtualidad orientada por un telos. Pero, ¿cómo evitar la vuelta de este esquema? [...] El animal *tiene* y *no tiene* un mundo”.

Es la estructura misma del “primer” presente, este presente que *no es* presente. Del mismo modo, el eframita *es capaz* y *no es capaz* de la diferencia. Es capaz hablando, y hablando su lengua, diciendo: *sibboleth*. No es capaz no pudiéndola pronunciar como *schibboleth*. Es ya el *como*. Pero *todavía no* es el *como tal* del que habla Heidegger.

“[...] El concepto de mundo [...] no es otro que el *del espíritu*. La espiritualidad, insiste Heidegger, he ahí el nombre de aquello sin lo cual no hay mundo. [...] La piedra no tiene acceso al ente, no tiene experiencia. El animal accede al ente pero, y eso es lo que le distingue del hombre, no accede al ente *como tal*.”⁶⁴

Esta cuestión del *como tal* es la de la diferencia y de la diferencia entre la diferencia de antes y la diferencia de después de la ruptura como cuestión de la *técnica*: el animal *es capaz* del mundo pero no lo *hace*; lo sabe en cierto modo sin poder hacerlo y, en primer lugar, porque no puede decirlo. Hacer es decir. “Esta incapacidad de nombrar no es de entrada o simplemente lingüística”, es incapacidad de tener un objetivo —un *eidos* o su carencia. De *hacer* y probar, experimentar una variación desde un imaginario. El enigma de la diferencia lingüístico-idiomática pendiente de un *schibboleth*, pendiente de un hilo, sería también la del animal. Es decir, que ése sería el enigma del hacer: en este caso, un asunto de la mano —es decir, de la técnica. Todas las ambigüedades del humanismo de Heidegger y de su “aventura política” se deberían a esta diferencia que también habría que saber entender y *hacer* en el verbo “hacer” como entre un *shi* y un *si*. Y a la ambigüedad de esta diferencia ontológica que hay que *hacer*. Ambigüedad cuya irreducible gravedad que hay que medir por el rasero del contexto bio-tecno-anthro-pológico contemporáneo y de su eugenismo latente, porque

“la expresión “pobre en mundo” o “sin mundo”, como la fenomenología que la sostiene, envuelve una axiología regulada no sólo sobre una ontología sino sobre la posibilidad de lo *onto-lógico* como tal, sobre la diferencia ontológica, el acceso al ser del ente, después la tachadura de la tachadura, a saber, la apertura al juego del mundo y, en primer lugar, al mundo del hombre como *weltbildend*. Esta *teleología humanista* [...] ha seguido siento *hasta aquí* el precio que hay que pagar por la denuncia ético-política del biologismo, del racismo, del naturalismo, etc.”¹

La cuestión es la de la técnica tal como la biología molecular nos la proporciona hoy de manera absolutamente original y, al mismo tiempo,

infinitamente vieja. *En efecto*, el momento de la ruptura es la transgresión, *ya*, del axioma de la biología molecular: la instalación de la memoria epifilogénica como posibilidad de transmisión de experiencia individual más allá de la vida del individuo, posibilidad de super-vivencia de la que el hombre *podría ser sólo un* “efecto”.

Basta pasar de la conservación de la memoria más allá de los cuerpos por medio de la *organización de lo inorgánico a la actual desorganización y reorganización de lo orgánico*, sin olvidar la práctica neolítica de la ganadería, que acentúa la transformación de las condiciones de la “presión de selección”, y *ya se ha suspendido* el axioma de la biología. Lo que se denomina el hombre, la técnica, sólo son suspensiones —desde la archi-suspensión de una carencia de origen.

Esta conservación más allá de los cuerpos, es decir, del propio cuerpo, comporta ya la desaparición posible de ese mismo cuerpo “propio”, es decir, de una forma de “mismidad”. Esta conservación técnica afecta a la cuestión heideggeriana del ya-ahí en su mayor generalidad. Pero debido a que nunca se trata como esta cuestión “epifilogénica”, la analítica existencial considera necesariamente el ya-ahí desde un punto de vista antropocéntrico. Sin embargo, quizá no sea del todo posible hacer otra cosa en la amenaza inmediata de un biologismo filosófico. ¿Qué queremos salvar en el hombre frente al biologismo? ¿Qué se rechaza en este biologismo? O, por decirlo con otras palabras, ¿qué buscamos en la variación imaginaria y a qué nos debemos, a pesar de todo, en el hombre? Buscamos lo nuevo, nombre bergsonianos de lo improbable. Nos interesa. Mientras que, al mismo tiempo, debiéndonos a “este ente que somos nosotros mismos”, estamos tentados de excluirlo. Desde su origen tan difícil de identificar, la técnica es una formidable aceleración de la producción de lo nuevo. ¿Qué nos da miedo en esta

novedad a la que, al mismo tiempo, nos debemos? La desaparición del hombre y, *con él*, de todo lo nuevo.

Poco nos importa saber si esta especie de novedad, esta producción acelerada que ya no es simplemente muestra de la diferenciación del ser vivo por deriva genética, comienza con el hombre o antes que él. Porque vemos que la cuestión ya no es propiamente el hombre, sino la experiencia y su transmisión en unas condiciones en las que genética y epigenética se integran *a partir de cierta carencia de ser, carencia eidética*. Lo aterrador del eugenismo es la *posibilidad de eliminación de la carencia, es decir, del fin –posibilidad de lo imposible en efectos*: una perfección que sería el *agotamiento* de toda posibilidad de novedad de ser cierto que ésta procede de una incapacidad originaria.

Que eso, la prueba y la factura de la carencia, se haya hecho antes del hombre, no sólo en las sociedades de monos, sino quizá muy pronto en la animalidad, no cambia nada el hecho de que ahí esté la cuestión, *ahí*, es decir, en la carencia y la técnica *boy*, y de que la cuestión del hombre no sea más que un punto de vista restringido sobre ese hecho. En todo caso, la aparición del hombre coincide con una súbita hegemonía de lo epifilogenético en el proceso de diferenciación que entonces se instala. El “hombre” no sería nada más que esta hegemonía. Y su fin –preservemos sobre todo aquí la ambigüedad de la palabra– una extensión de ésta. La diferencia idiomática y su inscripción en un *schibboleth* pertenecerían totalmente al horizonte de una memoria técnica que se revela en los cuerpos –y en otras partes.

¿Acaso la urgencia política no es aquí la de cuestionar el *seguro* de la *vida* del hombre, tal como la diferencia planteaba ya la cuestión –tanto como la necesidad de un discurso sobre la vida y la super-vivencia? Hay que denunciar este teleologismo (en el mismo momento en el que, por

lo tanto, hay que enunciar también una necesidad firme y provisional): la tecnificación de la vida es ineluctable. La cuestión pasa por la del *como tal* cuando se traban juntos el interrogante, el animal y la técnica –es decir, también la muerte–, cuestión de la animalidad y de la vida que amenaza la deconstrucción de *Sein und Zeit* y “su orden, su puesta en práctica, su dispositivo conceptual”:

“Pero, ¿el *Dasein* tiene experiencia de la muerte *como tal*, aunque sea por anticipación? ¿Qué querría decir esto? ¿Qué es el ser-para-la-muerte? ¿Qué es la muerte para un *Dasein* que nunca ha sido definido de manera *esencial* como un ser vivo? No se trata aquí de oponer la muerte a la vida, sino de preguntarse qué contenido semántico se puede dar a la muerte en un discurso para el que la relación con la muerte, la experiencia de la muerte, sigue sin tener relación con la vida del ser vivo.”²

Lo aterrador sería que *el* Hombre existiera. No existe. No más que *la* lengua. Existen *unos* hombres y toda lengua es siempre ya *las* lenguas –y sin embargo todo *schibboleth* y toda *pronunciación* de un *schibboleth* puede siempre tratar de instituirse como *el* *schibboleth*, *la* pronunciación. Y además, es necesario: si no existiera *el* *schibboleth* (caído en suerte, compartido frente a otros *schibboleth*) no habría *este* “*schibboleth*” que *insiste, resiste, consiste no existiendo*.

El *schibboleth* es la técnica. El idioma es la suplementariedad en tanto que ésta se convierte en la dinámica (re)constitutiva del *quién*, el idioma en un *caso* del *qué*. ¿Qué constitutividad del *qué* sigue siendo entonces factible –y qué *hay* que considerar?

16. Las ciencias de la “cognición”

Por primera vez en la historia del pensamiento occidental la ciencia se convierte, con las denominadas ciencias “de la cognición”, en un vector heurístico y un nuevo paradigma explicativo encuentra su unidad en el concepto de la cognición concebida desde la máquina:

“No se trata de ciencia ficción sino de una verdadera ciencia, fundada en una idea teórica tan profunda como audaz: la idea de que, en el fondo, nosotros mismos somos ordenadores.”⁷⁵

Ya no habría diferencia entre el *quién* y el *qué*: explicar el *quién* sería aprehenderlo como un *qué*. Un *qué* particular *guía* al *quién* en su auto-comprensión. El estudio de la cognición entendido en ese sentido organiza la convergencia de disciplinas tales como psicología, lingüística, sicolingüística, antropología y ergonomía, neurociencias, lógica, filosofía, inteligencia artificial y robótica, bajo la influencia del “poder del modelo del ordenador” en el que “lo natural y lo artificial se admiten a igual título en el campo de estudio”⁷⁶. El modelo inicial “ortodoxo” de las ciencias de la cognición plantea que razonar no es otra cosa que calcular, es decir, “aplicar una serie de operaciones elementales elegidas entre cierto repertorio finito”. Por referencia al test de Turing⁷⁵ y al concepto de máquina universal, el fenómeno denominado cognición designa *a priori* tanto funcionamientos tecnológicos como comportamientos animales o humanos. La consecuencia de esto es que el concepto de máquina abstracta exportado desde el dominio matemático en el que es elaborado hacia un contexto tecnológico donde es reemplazado constituye un vector heurístico original y fecundo para la comprensión de los fenómenos cognitivos en general. Por la extensión acordada a la vez al

concepto de información y al concepto de máquina abstracta, el proyecto federador de estas ciencias trata de elaborar una genética de los diferentes niveles de la cognición. Se trata de comprender cómo un nivel físico-químico engendra un nivel bio-químico; cómo de este nivel bio-químico pueden emerger funcionamientos neuro-fisiológicos; cómo lo neuro-fisiológico produce lo neuro-sicológico; cómo, finalmente, de lo neuro-sicológico emergen tanto el nivel lingüístico como el nivel social. Al mismo tiempo, las ciencias de la cognición son llamadas a interpretar desde su punto de vista cualquier teoría de la evolución en vigor: esta dinámica de emergencias está destinada a plantearse en un cierto plazo una teoría general de la evolución. Teniendo en cuenta la naturaleza técnica de su modelo federador, es extraño que las ciencias cognitivas no integren en sus modelos el acontecimiento técnico como exteriorización de la memoria, como prosecución de la vida por otros medios que la vida, *es decir*, el carácter esencialmente *epifilogénético* del *conocimiento*.

En la dimensión industrial que las hace posibles, el objetivo de las ciencias de la cognición es, en última instancia, caracterizar no la cognición en general, sino el conocimiento. Si el concepto de cognición que las une no debe en ningún caso ser *a priori* especificado antropológicamente, ni siquiera zoológicamente, sin embargo, en el plano propiamente tecnocientífico el objetivo último es la modelización mecánica de la cognición *humana*. Así pues, no pueden escapar a la cuestión de la especificidad del conocimiento humano en el fenómeno general de la cognición, ni en un plano sincrónico (en términos de ajustes de niveles, subcognitivos, cognitivos, simbólicos y sociales) ni diacrónico (en términos de evolución del ser vivo y, más allá, de sus producciones no vivas). Aun cuando por su reapropiación del concepto matemático de máquina abstracta sitúen el artefacto tecnológico en el centro de su pro-

ceder heurístico, no parecen conceder pertinencia teórica al *hecho técnico* en la historia de la vida. Así, el proceso de corticalización que se opera al tiempo que aparece el utillaje e inaugura una nueva relación del ser vivo con su medio, mediatizado por una capa artefáctica que es también una memoria artificial esencial para el ser vivo humano, no es aprehendido en su especificidad: por la misma fuerza del gesto que consiste en borrar las oposiciones metafísicas tradicionales entre animal, humano y tecnológico, las ciencias de la cognición se debilitan borrando al mismo tiempo las *especificidades dinámicas* que se engendran ahí, es decir, la *temporalidad* del proceso.

Se ignora también que el saber humano es tecnológico en su esencia, que sin superficies de inscripción artificial de la memoria no hay posibilidad alguna de saber y que las características concretas de estos soportes, en tanto que materia inorgánica organizada, *constituyen* la realidad de las operaciones cognitivas humanas. Planteando *a priori* que es concebible una simulación mecánica del pensamiento, como producción de una prótesis del pensamiento, el modelo cognitivista olvida el papel originario de la prótesis en el pensamiento: lo que no es pensado es el *acoplamiento* entre el *quién* y el *qué* en tanto que es *más antiguo* que el *quién* y que el *qué* como tales.

La dimensión tecnológica de la cognición humana sigue siendo trivial para las ciencias de la cognición, como lo era para Turing, al exportar el concepto de máquina abstracta universal a un contexto tecnológico, lo que parece querer decir:

1. que las funciones de un modelo universal, *a priori* traducible a cualquier soporte, siguen siendo teóricamente independientes de los resultados cuantitativos de ese soporte y, en especial, las velocidades de tratamiento que permite:

“Puesto que la máquina de Babbage no era eléctrica y puesto que todos los ordenadores digitales son equivalentes en un sentido, vemos que la utilización de la electricidad no puede tener cierta importancia teórica”⁶,

2. pero que hay que tener este factor en cuenta para evaluar los resultados *a posteriori* de un modelo *a priori*: “Desde luego, habitualmente se encuentra electricidad ahí donde se necesitan señales rápidas”. Pero la rapidez no desempeña ningún papel teórico y la velocidad sigue siendo un “factor trivial” y “con tal de que se pueda ejecutar lo suficientemente rápido, el ordenador digital podría imitar el comportamiento de cualquier máquina en estados discretos”⁷. ¿Qué quiere decir “lo suficientemente rápido”? Es lo que no plantea ningún problema. Ahora bien, *ese es todo el problema*. Lo que así se postula es la neutralidad del *soporte* teórico, cuando no también del práctico⁸.

La cuestión de una tecnicidad esencial del conocimiento y, más particularmente, de la memoria que es presupuesta en cualquier actividad cognitiva, se encuentra *al mismo tiempo* descartada por Turing, quien postula una neutralidad teórica de la memoria técnica —como, por ejemplo, un libro, una hoja de papel o una memoria central del ordenador— puesta en marcha en el modelo cognitivo. Para describir el funcionamiento de los ordenadores digitales, Turing los compara con lo que él llama “la calculadora humana”. “Se supone que éste sigue unas reglas fijas [...] [que] se le proporcionan en un libro [y] dispone también de una cantidad ilimitada de papel en el que hace sus cálculos”⁹. Ahora bien, la memoria de un ordenador

“es una reserva de informaciones y corresponde al papel de la calculadora humana, ya sea el papel sobre el que hace los cálculos o el papel sobre el que imprime su libro de reglas”.

Para Turing, la hoja de papel y el libro son solamente ayudas para la calculadora humana, de las que muy bien podría prescindir:

“La calculadora humana hace sus cálculos en su cabeza [y el libro sólo es] una ficción cómoda. Las verdaderas calculadoras humanas se acuerdan, en efecto, de lo que tienen que hacer”.

La memoria no sería asistida originariamente. Se comprende fácilmente que la *ayuda* no se piense como tal y que *en ese contexto* el soporte sea trivial, puesto que se trata de mostrar que un modelo formal, abstracto, puede traducirse en diferentes realizaciones sin ser alterado en principio: el soporte concreto es trivial en relación al modelo universal y abstracto. Sin embargo, esto implica que en el modelo teórico la memoria en la que consiste la cinta de papel de la máquina sea infinita: lo que no puede ser pensado por el modelo formal es la *finitud retencional*. Esta matemática no puede considerar una dinámica que escaparía al tradicional esquema hilemórfico. Por otra parte, es falso decir que los “auténticos ordenadores humanos” pueden prescindir de soportes de inscripción de sus cálculos.

El concepto de máquina abstracta exportado al campo de las ciencias de la cognición parece entonces contradictorio: al invalidar por la naturaleza misma de su proyecto la división hilemórfica común a las teorías del conocimiento tradicionales (porque una crítica de la oposición entre el espíritu y la materia sólo puede ser una crítica de la oposi-

ción de la forma y de la materia), él mismo no puede aspirar a la validez: una máquina es *esencialmente* “concreta”, es decir, *materialmente especificada*, y los resultados de los soportes que pone en marcha no son triviales. Ahora bien, debido a que la filosofía ha eliminado tradicionalmente las características de los soportes de la cognición humana (con excepciones, aunque siempre ambiguas, cuyo mejor ejemplo es Leibniz), generalmente también ha eliminado la técnica de la teoría del conocimiento fundada siempre en la oposición forma/materia.

Sin aprehender la máquina numérica concreta que es el ordenador como caso singular de una memoria *concedora* porque es esencialmente *epifilogénica* y siempre ya instanciada en la proteticidad de un *qué emparejado* con la memoria viva (muerta) de un *quién*, *las ciencias de la cognición toman la parte por el todo*: el todo es el *acoplamiento* de lo orgánico y lo inorgánico, que da el complejo de memoria epifilogénica. La parte es lo orgánico o lo inorgánico. Favorecer una de las dos partes, desemparejándola de la otra, es sumirse en una metafísica del *quién* o una metafísica del *qué* —que viene a ser lo mismo. Y tomar la parte por el todo también es *olvidar* la finitud: la memoria de la máquina *debe ser infinita* para que el modelo sea universal.

Modelo hoy discutido y especialmente por la teoría de los *sistemas multi-agentes*, que en la referencia al test de Turing ve una comprensión del conocimiento insuficiente por ser individualista⁹¹: el conocimiento debe ser aprehendido desde el punto de vista de lo colectivo, como acontecimiento social. Los modelos de sistemas multi-agentes, que se inspiran en trabajos de etiología, ponen en evidencia que *la estructuración de los grupos animales necesita ya unos soportes de memoria inorgánicos*. Hofstadter ya había explotado una metáfora del hormiguero para su estudio de la cognición como fenómeno de *emergencia* a partir de modelos sur-

gidos de las redes de autómatas neuronales, de las teorías de la *auto-organización*. La idea general de Hofstadter se toma en *The Insect Societies*:

“La comunicación de masas se define como transferencia entre grupos de una información que no se podría transmitir de un individuo a otro.” Determinadas informaciones, conocimientos o ideas son susceptibles de existir en el nivel de las actividades colectivas sin estar en modo alguno presentes en el nivel más bajo. Ninguna información subsiste en ese nivel ínfimo. Esta consideración viene a arruinar la tesis según la cual pensamiento y “manipulación de símbolos” [de tipos cibernéticos] serían una única y misma cosa.”⁸¹

“El nivel más bajo” es el de los procesos *sub-cognitivos* hacia los que se trata de dirigir el estudio prioritariamente en la medida en que engendran fenómenos de emergencia de niveles superiores. Contrariamente al punto de vista cognitivista ortodoxo, no habría más “programa central” en el cerebro que en las colonias de hormigas:

“Las acciones de las hormigas no son la “traducción al lenguaje máquina” de algún “programa en el nivel del hormiguero”. Sólo cuenta una cosa y es la estadística: por su intermediación, la información circula en un nivel mucho más elevado que el de las hormigas. Es lo que vale para los impulsos nerviosos en el cerebro”.

En efecto, las sociedades animales hacen aparecer comportamientos colectivos que no podrían reducirse a una simple adición de comportamientos individuales genéticamente programados: lo esencial pasaría en el nivel del conjunto sin que haya programación genética de los comportamientos colectivos; lo genético *ya no sería* lo esencial. Para Hofs-

radter, en el nivel del comportamiento colectivo de los insectos, si no de su memoria, se trataría menos de fenómenos *programáticos* que de *estadísticos* y lo mental sería un fenómeno de emergencia similar:

“Las actividades que se desarrollarán en ese nivel superior cognitivo no habrán sido ni redactadas ni previstas por ningún programa. Esa es la esencia de lo que llamo la emergencia estadística de lo mental”.

¿Se puede hablar, en el caso de un hormiguero, de un “reparto de conocimientos” y cuáles serían entonces las “herramientas” del hormiguero para realizar ese “reparto”? Son especialmente esclarecedoras aquí las investigaciones realizadas por Dominique Fresneau y Jean-Pierre Lachaud⁸² sobre colonias de hormigas de algunas decenas de individuos. Un hormiguero está compuesto de clases de individuos especificados por comportamientos de “realización de tareas”: reproducción, cuidado de las larvas, búsqueda de alimento, clase de “inactivos”[...] La proporción de individuos por clases es estable. Si se practica una “sociotomía”⁸³ —si se saca del hormiguero a una parte de los individuos de una clase— se ve que se recompone un equilibrio en el que los individuos “cazadores”, por ejemplo, se convierten en “cuidadores”. Ahora bien, la hipótesis es que el medio refuerza o inhibe las especializaciones de los agentes en la medida en que cada agente emite unos mensajes químicos, llamados feromonas —lo que confirma una modelización informática del hormiguero a partir de un modelo de sistema multi-agentes. Emisión de huellas que nos interesa en grado sumo en la medida en que el modelo informático trata a esos agentes como “reactivos”, es decir, como carentes de memoria de sus propios comportamientos. En efecto, existen dos modelos de sistemas multi-agentes: aquellos

cuyos agentes se denominan “cognitivos”, que tienen una representación explícita de su comportamiento y de su experiencia comportamental pasada; y los agentes llamados “reactivos”, sin representación ni memoria, dirigidos según el esquema estímulo/respuesta. Es este segundo tipo el que establece el modelo del individuo del hormiguero. Ahora bien, si los agentes no tienen memoria de los comportamientos anteriores y si, sin embargo, su especialización está determinada por el comportamiento de los demás agentes, es necesario que en alguna parte se inscriba, al menos temporalmente, una memoria del comportamiento colectivo. Las feromonas son huellas químicas inscritas sobre el territorio como soporte –el hormiguero y los circuitos que lo rodean trazados por los individuos cazadores– y como una cartografía de la colectividad. Aquí existe efectivamente un nivel de memoria ya exteriorizado; ya existe un soporte inorgánico y una organización resultante del territorio: el hormiguero.

¿Se podría hablar aquí de epifilogénesis? Desde luego que no en la medida en que no se trata de *transmisión* de experiencia individual o colectiva⁸⁴. Por esa razón tampoco existe organización de lo inorgánico por una *tendencia técnica* –sino acoplamiento estructural del grupo animal y de su medio.

En los sistemas multi-agentes *cognitivos*, orientados a simular comportamientos de realización de tareas más complejos (en el dominio de la robótica), lo que permite la “comunidad de conocimientos” se llama *black-board*^{85*}, que permite la inscripción de conocimientos de varios agentes en un soporte común a todos los agentes y sin que exista, en realidad, ningún agente –lo que ya es una modelización del soporte epifilogénico.

A fin de cuentas, la división entre “agentes reactivos” y “agentes cognitivos” no se contradice con la efectuada por Leroi-Gourhan entre diferentes tipos de memorias donde cualquier memoria de un nivel “superior” pone en juego las memorias de nivel inferior, igual que un nivel “reactivo” puede hacer emerger un nivel “cognitivo”. Pero entonces hay que *mantener el concepto de programa*, a pesar de su cuestionamiento por los modelos de emergencia, y se trata menos de prescindir de programas que de concebir lo programático *de otra manera* –como factor de improbabilidad.

Los cognitivistas no consiguen pensar ni el programa, ni el órgano, ni la memoria. La aproximación semántica y el laxismo conceptual llegan a su colmo en el comentario que Fodor hace de Chomsky para defender su hipótesis de la “modularidad del espíritu” y restaurar las teorías de Gall:

“Casi todo el mundo sabe que ha vuelto la doctrina cartesiana de las doctrinas innatas y que, bajo los auspicios de Chomsky en particular, se interpreta explícitamente como una teoría de la estructuración inicial (intrínseca, genética) del espíritu en diferentes facultades psicológicas u “órganos”. [...] A Chomsky le gusta hablar de estructuras mentales por analogía con el corazón, los brazos, las piernas, las axilas y así sin interrupción”.

Es de lamentar que se ignore aquí la *rigurosa* analogía de Leroi-Gourhan que determina las condiciones *efectivas* de una *diversificación* orgánica fuera de lo zoológico y las rupturas conceptuales que éstas implican. Y Fodor cita a Chomsky:

“Es saludable pensar en la facultad del lenguaje, en la facultad de manipular números y en otras facultades como si fueran “órganos mentales” similares al corazón, al sistema visual o al sistema de coordinación y de previsión motriz. Para lo que nos interesa, no parece existir una línea de demarcación clara entre los órganos físicos, el sistema motor y perceptual, y las facultades cognitivas”.

“Órganos mentales” que aquí ignoran profundamente la necesidad de una organización de lo inorgánico y correlativamente la finitud retencional como exteriorización de la memoria, como es patente en el comentario de Fodor:

“Admitimos sin discusión que el organismo no aprende a tener brazos o a llegar a la pubertad. [...] Cuando nos volvemos hacia el espíritu y sus productos, la situación no es cualitativamente diferente de la que se encuentra en el caso del cuerpo”. [...] Si se empiezan a postular facultades innatas, indudablemente la memoria es un candidato razonable. Sin embargo, la memoria no es una facultad en el sentido neo-cartesiano de esta noción. Tener una memoria no es tener determinado conjunto de creencias y, si la memoria es una capacidad innata, ésta no podría resultar del hecho de que los humanos poseen de nacimiento determinado conjunto de cogniciones proposicionales. En resumen, no existe el menor deseo de identificar la estructura de la memoria con la estructura deductiva de un conjunto de proposiciones. La memoria es más bien determinado tipo de mecanismo, análogo a la mano, al hígado o al corazón. La memoria parece ser realmente una especie de órgano mental, al menos por hipóstasis, en un sentido que en modo alguno se aplica, ni siquiera por hipóstasis, a la facultad del lenguaje.”⁸⁶

Fodor elabora su teoría de la modularidad del espíritu por medio de esta “distinción” en el sentido que hay que dar a la palabra “órgano”:

habría una calidad de innato proposicional como facultad del lenguaje y una organización del espíritu en módulos comparable a la estructura de un *computer* dotado de “periféricos”. Semejante comprensión del “espíritu” es lo que Minsky legitima a través de su variación sobre la telepresencia y la realidad virtual, que a su vez ignora que ya en 1965 Leroi-Goruhán anticipaba la posibilidad de semejante evolución como prosecución del proceso de exteriorización.

Al elaborar los conceptos de marca cultural y de estabilización colectiva y esbozar una antropogenia neuronal, Jean-Pierre Changeux no ignoró la importancia de la escritura y parece abrir la neurofisiología a la cuestión de una transmisión “epifilogénica” de la experiencia:

“Con el desarrollo de la escritura, una memoria extra-cerebral fija imágenes y conceptos en materiales más estables que neuronas y sinapsis. Consolida y completa un conjunto ya grande de acontecimientos y “objetos culturales”, de símbolos, de costumbres y de tradiciones aprendidos con cada generación y perpetuados sin estar inscritos en los genes. A causa de eso, imágenes mentales o conceptos adquieren una duración de vida mucho más larga que la del cerebro que un buen día, en unos segundos, los produjo. ¿Cómo se efectúa esta memorización cultural? La respuesta [...] toca el dominio fascinante pero poco explorado todavía de los vínculos que unen las neurociencias con la antropología social y la etnología.”⁸⁷

Que los conceptos adquieran “una duración de vida mucho más larga que la del cerebro” significa que se conservan, se transmiten, se transforman y *sobreviven* más allá de su “inventor”, de su memoria nerviosa (epigenética) e independientemente de la memoria genética de la especie legada por el *germen*. Es preciso que con el organismo humano aparezca *un nuevo tipo de memoria* en la historia de la vida: la cuestión que

se plantea es saber *dónde* y *cómo* se conservan, se reproducen y se diferencian los “conceptos” o las “imágenes mentales”. Desde luego, se trata efectivamente de explorar los vínculos entre neurociencias, antropología y etiología. Pero esto significa de entrada comprender la incidencia del acontecimiento técnico en la historia de la vida. Y entonces hay que preguntarse: ¿efectivamente es el cerebro “el que un buen día [...] produjo” conceptos e imágenes mentales? En otras palabras, ¿la cuestión es propiamente “neuronal”? ¿O bien las neuronas no son más que un caso particular de soporte de memoria, que sólo funcionan, cuando se trata de las del “hombre neuronal”, en un *complejo originario de memorias* siempre ya orgánicas y a la vez inorgánicas⁸⁸? ¿Cuál es la relación del productor con el producto? Una interacción antes que una acción. Un proceso *complejo y paradójico* en el que, contra toda apariencia, no es seguro que el productor preceda al producto. En ese sentido se plantea la cuestión de saber “cómo se efectúa esta memorización cultural”. Lo que es cierto de la escritura en cierto modo lo es ya del utillaje más arcaico. Por esa razón, *antes* que de la escritura se trata aquí de preguntarse por el sentido de la aparición del utillaje como desarrollo de la memoria extra-cerebral.

La cuestión de la memoria extra-cerebral, hoy concebida según nuevas figuras de la síntesis de la finitud, precisamente las producidas por la prótesis que fascinan a las ciencias y a cuyo desarrollo contribuyen, es la de la invención misma⁸⁹.

Si se trata de comprender el conocimiento no sólo como una comunidad sino como una génesis, un devenir, el producto de un trabajo activador de novedad en un proceso acumulativo, la *sociogénesis* de los conocimientos debe ser una *tecnogénesis*. El conocimiento *en acto se produce*, no es simplemente movilizad, ejecutado como un dato preconstituido, es el proceso mismo de su transformación. Un “conocimiento” que sólo

fuera un conjunto de reglas incapaz de engendrar nuevas reglas no sería un conocimiento,

“el resultado [...] no es el todo efectivamente real; lo es solamente con su devenir; por sí el objetivo es lo universal sin vida, lo mismo que la tendencia es solamente el impulso al que aún le falta su realidad efectiva y el resultado desnudo es el cadáver que la tendencia ha dejado tras de sí”⁹⁰.

Con mucha más razón no se consideraría un geómetra a quien supiera (de memoria), exteriormente, los teoremas de Euclides, sin conocer sus demostraciones, sin conocerlos, por decirlo por contraste, interiormente. Se consideraría igualmente insatisfactorio el conocimiento de la bien conocida relación de los lados de un triángulo rectángulo, adquirida por medio de la medida de muchos triángulos rectángulos.”⁹¹

Existe el *trabajo* del concepto porque este saber demostrativo entraña una contradicción. El conocimiento es un trabajo. Ahora bien, el trabajo se efectúa con instrumentos, herramientas de trabajo, técnicas y “la verdad no es como el producto en el que ya no se encuentra ninguna huella de la herramienta”, la verdad conserva la memoria del “trabajo del concepto” y de las herramientas que ello implica. Desde luego, este utillaje no es aprehendido por Hegel como técnica, sino como muestra de una *ciencia de la lógica* que ha reconsiderado el estatuto de la proposición. Sin duda, una instanciación esencial del saber en el instrumento, en el accidente, significaría una aprehensión diferente de aquello en lo que consisten tanto la contradicción como la especulación.

Una definición esencialmente individualista del conocimiento puede evidentemente ignorar la constitutividad de los soportes técnicos del saber: no tiene que dar cuenta del hecho de que el saber es lo que se

transmite de individuo a individuo, de generación en generación, que es una memoria siempre ya exterior en relación al “sapiente” *que enlaza* en un ya-ahí. Por el contrario, cuestionar la sociogénesis de los conocimientos es plantear como previa a cualquier definición del conocer la pregunta sobre la naturaleza de la memoria movilizadora por cualquier conocer.

Enfoque tanto más legítimo cuanto que respeta el imperativo cognitivista, a saber, que la *cognición* debe ser aprehendida *antes de* la división entre animal, hombre y máquina, como se ha entrevisto con la modelización de los comportamientos de animales sociales.

Conocer es esencialmente organizar lo inorgánico y reorganizar lo orgánico (intervenir sobre la presión de la selección). La cuestión es el órgano inorgánico como organización de la finitud retencional. A partir de entonces, el fondo de la cuestión de las ciencias de la cognición es la finitud. Un artículo de Joëlle Proust demuestra perfectamente cómo la cuestión *es* la finitud y cómo esta cuestión *no es* aprehendida como tal (como retencional) por las ciencias de la cognición: se trata de analizar en el lenguaje de la filosofía las cuestiones abiertas por la inteligencia artificial, poniendo en evidencia un paralelismo entre los procedimientos de Kant y Newell. Después de haber recordado, en contra de D. Dennett, que “todo el dominio de los conceptos puros *a priori*, que no pueden ser, hablando con propiedad, observados en una génesis empírica”, escapa a la psicología, demuestra que una modelización informática del tipo de la emprendida por Newell

“supone que se acepta la pertinencia de la oposición entre elementos “psicológicos” y componentes “formales” de la cognición, derivados de la oposición fregeana “contenido de juicio”/“legitimidad del acto de

juzar” [...] destinada a radicalizar la oposición kantiana entre la génesis factual y la génesis trascendental del conocimiento”²²,

entre el conocimiento histórico (en el sentido de Kant) y el conocimiento racional (aquí está en juego toda la cuestión husserliana del establecimiento de la comunidad –y, al mismo tiempo, de la finitud retencional, pero eso es precisamente lo que este análisis no ve). El objetivo de lo universal operaría *tanto* en Newell *como* en Kant, y con Newell

“los límites técnicos de la IA son problemas secundarios porque son limitaciones de hecho. *Sólo ilustran la finitud que caracteriza el proceso cognitivo como tal.*”

Se ve cómo se legitima la trivialidad del soporte de Turing. Sin embargo, ¿qué se entiende aquí por *finitud*? Joëlle Proust, con Newell, ignora que se trata de la cuestión kantiana del tiempo, del sentido interno y de la imaginación trascendental como fisura *irreparable* del sujeto y que *como tal* apela a la cuestión de la repetición, de la costumbre, del automatismo y *de la máquina* en el horizonte del fin.

A la inversa, parece que Terry Winograd y Fernando Flores²³, que se inspiran en Maturana, en la teoría de los *speech acts** y, a la vez, en Heidegger, aprehenden el conocimiento como reparto en una finitud constituida por un horizonte instrumental en el que el *quién* debería tener una complicidad originaria con el *qué*, y cabría esperar que la finitud fuera así comprendida no menos como horizonte extático de una temporalidad constituida como ser-para-la-muerte, que como acceso siempre ya técnico al ya-ahí. Pero no es el caso. Ni siquiera se considera el ya-ahí.

La lectura que Winograd y Flores hacen de *El ser y el tiempo* descansa sobre una confusión entre la preocupación y el proyecto. Al mismo tiempo, esta interpretación, que no sólo es errónea, se opone masivamente a las intenciones mismas de Heidegger. Finalmente y en consecuencia, es una lectura no-crítica de Heidegger: si se hubiera tratado de *questionar la oposición* heideggeriana entre la preocupación y el proyecto, *examinando* y, a la vez, *preservando* su necesidad interna en *El ser y el tiempo*, habría sido necesario acceder a una comprensión de la finitud *desde* la proteticidad del ya-ahí.

La confusión entre preocupación y proyecto es patente:

“Nuestras interacciones con los demás y con el mundo que nos rodea nos ponen en una situación de pro-yecto. [...]”

En tanto que observadores, podemos [...] hablar del martillo y reflexionar sobre sus propiedades, pero para quien es arrojado al pro-yecto de empuñar el martillo éste no existe en tanto que entidad separada.”⁴

Esta confusión se debe a que el lenguaje es interpretado como siendo esencialmente un *medio de acción*.

“El lenguaje no puede ser comprendido como una transmisión de información.

El lenguaje es una forma de acción social humana, dirigida hacia lo que Maturana llama la “orientación mutua”. Esta orientación no se funda en una correspondencia entre el lenguaje y el mundo, sino que existe como dominio consensual –en tanto que modelos enredados de actividades.”⁵

Es lo que Winograd y Flores llaman el “compromiso”, sin temor a intentar una síntesis de Heidegger, Maturana, Searle y Habermas:

“El paso del lenguaje como descripción al lenguaje en tanto que acción es la base de la teoría de los actos de habla, que se interesa por el acto del lenguaje antes que por su función de representación.

[...] el acto de habla crea un compromiso. Revelando el compromiso como un fundamento para el lenguaje, lo situamos en una estructura social antes que en la actividad mental de los individuos.”

Cualquier palabra es aquí comprometedora, a saber, compromiso con una acción, del emisor o del destinatario, mientras que a justo título se le reprocha al racionalismo el analizar el lenguaje como sistema de representaciones que no puede dar cuenta de esta esencia del lenguaje. En el ser-en-el-mundo el habla está dirigido a la estructura de este ser-en-el-mundo constituido por el proyecto, es el “acoplamiento estructural” entre el mundo y “el hablante” –y aquí es donde se apela a Maturana. Pero el proyecto se confunde con la preocupación. Respecto a los tipos de ilocución establecidos por Searle, son tipos de compromisos.

Confusión que borra la dimensión esencial del ser-para-la-muerte como estructura de finalidad. Por esa razón se malinterpreta la ruptura de la significatividad en la utensilidad en que consiste el fracaso instrumental:

“La tradición racionalista destaca el papel desempeñado por la comprensión analítica y el razonamiento en el proceso de la interacción con el mundo, incluidas las herramientas. Heidegger y Maturana, muestran a su manera la importancia de lo ‘bajo la mano’ (el acoplamiento estruc-

tural) y las vías por las que los objetos y sus atributos llegan a la existencia cuando hay fracaso en ese acoplamiento. [...]

Para Heidegger, las ‘cosas’ aparecen en su disponibilidad, cuando su no-presencia los revela como objetos de ‘cuidado’.”⁹⁷

Sería de esperar que se introdujera *aquí* la cuestión de la temporalidad originaria. Al contrario: la ruptura sólo da acceso a la comprensión del ente al-alcance-de-la-mano como ente-bajo-la-mano: Heidegger

“ve la representación como un fenómeno derivado, que solamente sucede cuando hay ruptura en la actividad en la que nos implicamos.”⁹⁸

A partir de entonces, la tecnología *numérica* se acantona en su horizonte de utensilidad confundida ella misma masivamente con el proyecto, la temporalidad “originaria” –*la finitud*– como *cuestión* que desaparece ahí. Lo que no puede ser comprendido es la *performatividad* del *qué* como instanciación del ya-ahí constitutivo del *quién* –performatividad considerada en el lenguaje, pero limitada a él:

“Los ordenadores son fundamentalmente herramientas para la acción humana. Su poder en tanto que herramientas para la acción lingüística deriva de su capacidad para combinar elementos formales del tipo de los que constituyen los elementos fundamentales del lenguaje. Pero son incapaces de establecer compromisos y ellos mismos no pueden entrar en el lenguaje”.

¿Qué quiere decir “comprometerse”? ¿Y “entrar en el lenguaje”? ¿Es el *lenguaje* el que “establece compromisos” o el *emisor* que “utiliza”

el lenguaje? Winograd y Flores comprendieron bien que el emisor *no utiliza* el lenguaje. En cierto modo lo *es*, como una modalidad del acoplamiento estructural con su mundo. Pero además, ¿acaso no *es* en cierto modo ese mundo? O mejor dicho, ¿acaso no se trata de pensar *antes* la distinción entre emisor y lenguaje, entre lenguaje y mundo, además de entre *quién* y *qué*? Pero entonces se trataría también de situar antes la distinción entre lenguaje y escritura y, al mismo tiempo, entre *ordenador* y lenguaje, al ser el ordenador una modalidad mecánica particular de la escritura. Se aborda superficialmente, aunque de forma fallida, la necesidad de pensar una relación distinta entre el *quién* y el *qué*. Y en especial fracasa la voluntad de comprender la esencia de las máquinas numéricas:

“Un *software* no es un experto, aunque pueda ser un medio muy sofisticado de comunicación entre expertos.”⁹⁹

Debido a que semejante afirmación no presenta interés alguno, para nosotros tiene el interés de mostrar que la *verdadera* cuestión no ha sido planteada y que Winograd y Flores en el fondo no han logrado deshacerse de un prejuicio al que no escapan ni Turing, ni los “cognitivistas ortodoxos” tras él, ni Heidegger antes que ellos, mucho después de Platón: en el funcionamiento de una máquina informática,

“desde luego hay un compromiso, pero es el del programador, no el del programa. Si yo escribo algo y se lo envío a ustedes, ustedes no están tentados de considerar que el papel muestra un comportamiento lingüístico. Es un soporte por medio del cual ustedes y yo estamos en interacción.”¹⁰⁰

Es la eterna trivialidad del papel. El eterno *olvido* del papel en estos pensamientos que siempre ven ahí, y desde *Fedro*, la *hipomnesia* como *amnesia*, y olvidan lo esencial, es decir, que “meditar, sin huellas, se vuelve evanescente”. El inmenso mérito de la tenacidad de Husserl será el iniciar, a pesar de todo, la cuestión de la finitud retencional.

Todos nuestros análisis del “tiempo-luz” y de la ocurrencia han demostrado que la performatividad está por todas partes, que hay actos y compromisos en todas las prótesis que sintetizan la finitud retencional –en el *menor* soporte y el papel, indudablemente, no es el menor. El lenguaje es un caso *singular de qué* y su dinámica preformativa es una singularización de la performatividad general del *qué*. Desde luego, parece escandaloso decir que el lenguaje es un caso singular del *qué*, porque “el lenguaje no es un simple reflejo, sino un médium constitutivo” –pero es precisamente cierto del *qué* en general. Como estructura extático-temporal del ser-fuera-de-sí, el lenguaje pertenece ya al acoplamiento entre un *quién* y un *qué*, y lo que es constitutivo de toda temporalidad como acceso al ya-ahí y, por lo tanto, al futuro, es más profundamente el *quién* como tal, antes de tal o cual especificación lingüística. Desde luego, el lenguaje es un *transmisor* muy *privilegiado* del ya-ahí. Pero, *en ese punto* del análisis no es *todavía* más que *uno de tantos* transmisores cuya diversidad, singularidad, idocia, no puede reducir en absoluto, como tampoco puede reducir la suya: su idiomática. Lo que es más importante es que el ya-ahí sólo es accesible como *qué* o desde el *quién*, que en cada ocasión debe ser especificado como época de la finitud retencional. Es lo que el análisis de Winograd y Flores ni siquiera superficialmente aborda, aunque intente una muy modesta y sin embargo meritoria articulación entre el *quién* y el *qué*. “Debido a lo que Heidegger llama nuestro “pro-yecto”, olvidamos la dimensión social de la com-

prensión y el compromiso que provoca”, escriben. Pero porque ellos mismos olvidan la diferencia entre proyecto y preocupación, y porque esta diferencia que abre la diferencia ontológica y las épocas del ser olvidada en el mismo Heidegger la proteticidad originaria como factor del olvido, Winograd y Flores olvidan la *epimeteia* como olvido constitutivo de la relación con el *qué*, que redobla la *prometeia* de la que es portador y que constituye con ello el *quién* que medita sus “culpas” y sus olvidos en su obsesiva y repetitiva rememoración *de la experiencia*.

Lo que el modelo cognitivista, de Turing a Winograd, ortodoxo o heterodoxo, *no puede* pensar es el complejo originario que forman el *quién* y el *qué* en su *proceso mayéutico*, el pensamiento como temporalidad y el tiempo como inscripción de la finitud retencional en el principio de exteriorización sometido a la tendencia técnica. Este devenir no es genético, sino epigenético, lo que significa además performativo: no existe un principio explicativo unitario que permita dar cuenta exhaustivamente de la génesis y tenga, al mismo tiempo, vocación de predicción *adivinatoria* –porque, ¿en qué sería distinta una *explicación* del pensamiento que quisiera acabar con su complicación, su co-implicación en lo impensado y en los objetos del pensamiento? Sólo existe un principio de indeterminación y el futuro de la finitud es improbable. El *complejo* del *quién* y del *qué* modifica sin cesar las condiciones de la temporalización y si es evidente que la individuación mecánica de la que habla Simondon se prosigue por delegación de competencias instrumentales del *quién* hacia el *qué*, en todo caso esta delegación sólo es operante en la medida en que sigue siendo una transformación de la *relación* entre el *quién* y el *qué*. Imaginemos que se producen unas prótesis mecánicas vivas, ellas mismas mortales y en ese sentido anticipantes –hoy es al menos una posibilidad–; unas prótesis tales anticiparían a partir del ya-

ahí epigenético del *quién* que les habría “precedido”, si no “producido”, y que *permanecería* ahí en su “medio asociado”.

La crítica de Winograd y Flores no debe parecer un menosprecio de los trabajos de Maturana, ni siquiera como la afirmación de que sería estéril el acercamiento entre este estilo de pensamiento y la hermenéutica¹⁰⁰. Al contrario. El concepto de acoplamiento estructural, especialmente tal como lo ha desarrollado Francisco Varela, nos interesa por más de una razón y, en primer lugar, porque proporciona elementos a la cuestión de la *mayéutica* del sílex y del córtex y, más ampliamente, a la cuestión de la relación entre el *quién* y el *qué* concebida muy generalmente como mayéutica. En todo caso, Varela tampoco escapa a la permanencia del olvido de la materia, la del papel como tantos otros restos:

“Lo que define una máquina son unas relaciones; y la organización de una máquina no tiene nada que ver con su materialidad, es decir, con la propiedades de los componentes que la definen como entidad física. La organización de una máquina implica una materia, pero ésta no entra ahí en tanto que tal. Así, una máquina de Turing es determinada organización; pero parece que existe un abismo infranqueable entre la manera como es definida la máquina de Turing y cualquier realización (eléctrica, mecánica, etc.) de ésta.”¹⁰¹

“Un abismo infranqueable”, en efecto: una máquina de Turing *no existe*. Porque no existe ninguna máquina con memoria infinita. Desde luego, no tienen nada que ver con la materialidad. Pero al mismo tiempo tampoco tienen nada que ver con la *realidad*. O si se prefiere, con la efectividad. Respecto al papel de la materia en la dinámica efectiva de las máquinas, Simondon nos enseñó a comprender que no es en abso-

luto trivial –especialmente como proceso de concretización. Sin embargo, el trabajo del biólogo nos parece singularmente fecundo y en las palabras que preceden se trataba de especificar la diferencia que hay que mantener entre, por una parte, máquinas *alopoyéticas*, que no tienen en ellas mismas el principio de sus transformaciones, y, por otra, sistemas operacionalmente cerrados; autonomía, máquinas *autopoyéticas* (es decir, seres vivos). Una máquina autopoyética se produce ella misma y en ese sentido no está sometida a una dirección exterior, es improgramable: el punto de vista programático sobre ella es una ilusión (necesaria) de la observación desde el exterior. Estas distinciones están muy justificadas y, sin embargo, estas palabras sobre la máquina y la materia, que se hacen eco de una afirmación de E. Jacob que compara una célula viva y una fábrica química, debilitan los trabajos de Varela sobre el *conocer*.

La ignorancia de *esta* complejidad del *quién* y del *qué*, en la medida en se *materializa esencialmente* en este *qué* en tanto que soporte, materialidad inorgánica y organizada, es decir, investida de la tendencia técnica, es general en las llamadas ciencias de la “cognición” en todas las circunstancias que conocemos –con la excepción aún muy embrionaria de la teoría de los sistemas multi-agentes¹⁰². En el último capítulo veremos que es también una confusión sobre el sentido de la intencionalidad, especialmente porque la vuelve incapaz de considerar la *longitudinalidad* de la intencionalidad en la que se constituye el *objeto temporal*.

17. La cuestión de las identidades difirientes: *¿quién programa qué?*

Aunque en sus últimos escritos Heidegger confió al pensamiento la tarea de meditar la técnica en un sentido totalmente diferente al de los eternos clichés rebatidos por los “heideggerianos” y los “anti-heidegge-

rianos” respecto a “la pregunta por la técnica”, nunca parece considerar que la técnica pueda ser en tanto que tal portadora de alguna esperanza de una donación de diferencia, si no de “salvación”. Re-enuncia siempre su tesis fundamental: “la esencia de la técnica no tiene nada de técnica”.

Lengua de tradición y lengua técnica ofrece un desarrollo considerablemente sintético de las relaciones entre *techné*, saber y técnica moderna, mientras que se trata la cuestión del tratamiento informativo de la lengua.

Si la técnica moderna ha sido posible, es porque *techné* tiene,

“desde los albores de la lengua griega antigua, el mismo significado que *episteme*. [...]”

Techné no es un concepto del hacer, sino un concepto del saber. [...] Ahora bien, en la medida en que en la técnica reina el principio del saber, ella misma proporciona a partir de ella misma la posibilidad y la exigencia de una puesta en forma particular de su propio saber tan pronto como se ofrece y desarrolla una ciencia que le corresponda. Ahí existe un acontecimiento y este acontecimiento sólo adviene una sola y única vez en el curso de toda la historia de la humanidad: en el interior de la historia del occidente europeo, al inicio o, mejor, como inicio de esta época que se denomina los Tiempos modernos¹⁰¹.

Si es posible que el paradigma técnico-informativo del tiempo-luz se convierta, como cibernética, en la *episteme* de la técnica contemporánea, es porque la *techné* es originariamente saber y eso permite que la ciencia moderna de la naturaleza se añada a ella en un acontecimiento único.

De ello resulta una codeterminación científica y técnica del conocer¹⁰² donde todas las cosas se han convertido en fenómenos no-perceptibles. Cuando la ciencia se ensambla con una técnica potencialmente capaz de conocimiento y se vuelve así *en acto* capaz de conocimiento al mismo tiempo que la ciencia, se puede realizar el proyecto de control y domi-

nación, y se conmina a la naturaleza a manifestarse en una objetividad calculable (Kant).

Ahora bien, es precisamente esta conminación provocante (*heransforderndes Stellen*) lo que es simultáneamente el fundamento de la técnica moderna. Ella impone a la naturaleza la exigencia de proporcionar energía.”

Volvemos a encontrar aquí la tesis expuesta en “La pregunta por la técnica”, a saber, el arrazonamiento de la naturaleza como *almacenamiento* de la *energía*. Ahora bien, esta caracterización parece muy débil. Desde luego, hay almacenamiento como rasgo esencial de la técnica de los tiempos modernos en nuestros días. Pero la racionalización de la finitud como retención es más violenta, sorprendente y englobante que el almacenamiento de las energías y la violencia hecha a la “naturaleza”. Sólo puede haber *almacenamiento* porque primero, y originariamente, hay retención (evidentemente, esto no lo ignora Heidegger, que aquí habla de *Bestand*. Pero no habla de ello *como* finitud retencional). La conservación de las gramíneas o de la madera, almacenamiento practicado desde el neolítico, no es más que un caso particular de memorización, de retención y de anticipación, que engendra la aparición de las técnicas de memorización y de cómputo en tanto que tales, todo un proceso ya de telegrafía, de exactitud y de medida, del que se desprenden la numeración, la agrimensura y, por último, la idealidad geométrica: si la técnica y el conocer tienen relación, si la ciencia puede ensamblarse ahí, es porque el conocer y, más profundamente, el *saber* son finitud *retencional* –telegrafía donde cálculo e indeterminación no pueden simplemente oponerse y donde el saber es “saber” de *esta* finitud.

Telegrafía de la que precisamente habla Heidegger subrayando el carácter informativo de la técnica contemporánea, que es lo más grave

que puede “suceder” al hombre (al que ya no le “sucede” nada): la tecnificación de su lengua¹⁰⁵. Desde luego, si la lengua puede convertirse en información, es preciso que siempre ya haya llevado en ella misma la posibilidad. Así, es posible telegrafiar un enunciado lingüístico, es decir, transformar la plurivocidad de un decir en una univocidad de signos –lo que permite una transmisión “segura y rápida”¹⁰⁶. “El modo de la lengua está determinado por la técnica”. Plegado a la univocalización de la pluralidad de las voces que permite oír una palabra verdadera, el lenguaje informativo, unívoco, exacto y rápidamente transmisible, destruye la lengua. “Por esa razón un poema, por principio, no puede ser programado”. Todo lo que se ha dicho del código morse afecta a la escritura en general –especialmente, a esa escritura exacta que es la ortografía. Todo lo que se ha dicho de la *información* podría decirse de la escritura como médium instrumental del *saber*. Se aborda, es verdad, el reto contemporáneo de la relación entre información y saber, del almacenamiento informativo del saber como fondo de la finitud retencional, pero en un desprecio de su naturaleza y a pesar de la alusión a la cuestión de la *velocidad*, merecedora ya de un examen particular en *El ser y el tiempo*. Fragilidad que se manifiesta radicalmente cuando es calificada la “lengua de tradición”:

“Lo que aquí se denomina la lengua “natural” –la lengua corriente no tecnificada–, en el título de la conferencia lo llamamos la lengua de tradición (*überlieferte Sprache*). Tradición no es pura y simplemente transmisión, sino preservación de lo inicial, salvaguarda de nuevas posibilidades de la lengua ya hablada.”¹⁰⁷

¿Qué es una lengua corriente “no tecnificada”? Aquí es flagrante una cierta rudeza del pensamiento del lenguaje, corriente en una tradi-

ción analítica bastante despreciada por Heidegger. Tradición y lengua sólo pueden abrirse en el horizonte del ya-ahí, de la facticidad, de la tecnicidad. La técnica contemporánea es una nueva forma de ya-ahí, de *torpeza* y de *equivocidad* a partir de la exactitud de sus retenciones, antes que la negación del “decir” como “propio”. Es indudable que la tradición *étnica del suelo* y de la *sangre* se encuentra ahí arrancada, y hay que reconocerlo a Heidegger. Sin negar el *sufrimiento* que esto engendra y midiendo la considerable cantidad de dificultades ocasionadas por esta desaparición, nos preguntamos: *¿hay que deplorarlo?*

La conservación artificial de la memoria, en tanto que es también la producción de la memoria como tal y la puesta al día de sus reglas de funcionamiento, es lo que caracteriza la técnica contemporánea, liberando con ello mismo una *ley* y no sólo una regla: la finitud de esta memoria es también su *irregularidad absoluta*, ya que sus reglas constitutivas se engendran epokhalmente, en suplementos, desde una carencia, una idiocia, un desorden originarios: una *excepción originaria*.

Cuando se convierte en explotación industrial de la memoria, la síntesis siempre ya performativa de estas reglas (la gramática es preformativa en su esencia y por esa razón es *la excepción, como indeterminación, lo que hace la regla, mientras que la regla determina la excepción*) engendra un desvanecimiento de las diferencias idiomáticas de carácter étnico-territorial. De ahí resulta una modificación radical del trabajo del tiempo y, en primer lugar, de los procesos de pensamiento en todas sus formas, pues el pensamiento es fundamentalmente idiomático, y más ampliamente de todos los saberes que sufren los efectos de las nuevas redes de una función editorial que se ha vuelto extremadamente polimorfa al componer un complejo de interdependencias donde cada red sobredetermina a las demás¹⁰⁸.

De ahí resulta también que este dispositivo es el de una traducción generalizada de los saberes, saber-hacer, saber-vivir, en información, en formaciones, en *look** y “modos de vida”, que suscitan goces históricos y frustraciones inconmensurables, y *la cuestión general del pasaje* se presenta como si fuese la de la traducción y el interfaz entre comunidades cada vez más tecnológico-institucionales y cada vez menos étnicas –incluso cuando se trata de recortes geopolíticos negociados por las organizaciones internacionales: las veleidades étnicas son fantasmas, asesinadas, están privadas de futuro, totalmente gobernadas por el desarrollo; los “pueblos” no reivindican patrimonio alguno, quieren el derecho de ser, tienen necesidad de ser, pero sólo reivindican la redistribución de los “beneficios del desarrollo”. Esta cuestión del pasaje, de la traducción y del interfaz está dominada por la diferencia entre información y saber que obsesiona a todos los saberes y estructura todos los casos singulares de diferencias y, más allá, todo tipo de divergencias de *interés* –un interés entendido masivamente como dividendo. Esta diferencia está dominada por el carácter mercantil de la información y por lo que éste engendra de no-relación con el riesgo como suerte. Concluir que “el dinero” sería el mal de nuestra sociedad sería, sin embargo, dirigir una *mirada hacia lo que se vuelve* pobre y estrecho: la capitalización descontextualizada que hace circular la moneda de manera *principalmente* lábil y especulativa es una necesidad para el desarrollo como liberación de la tendencia técnica. Es por esa razón que la información se desarrolla la información, con el efecto sobredeterminante que implica para el saber y para todas las formas de capitalizaciones o patrimonializaciones, de las que el saber es un caso. En tanto que tal, el capital no es *el* mal, aunque pueda ser un mal como lógica del riesgo empobrecido aun si la capitalización y sus formas especulativas actuales hacen sufrir –sufrimiento de algunos privilegiados que sigue siendo esencialmente moral

mientras que la aplastante mayoría de miles de millones de hombres que viven en el planeta sufre tanto en su carne como en su dignidad. Demonizar la moneda sería precisamente llevar esta lógica del riesgo a su realización negadora y malinterpretar absolutamente la naturaleza de lo que se debe decidir¹⁰. A la inversa, dejarse dictar la decisión por la exclusividad de los imperativos de cálculo y la pura “ley del capital” es dimitir ante la tarea política que es el pensamiento.

En el seno de esta crisis, como área crítica y de decisión, la iniciativa de la crítica con más frecuencia parece pertenecer al *qué* que al *quién*, demasiado lento en todos los sentidos, y aparecen *nuevas modas tecnológicas de reflexividad*, es decir, en este caso reglas de interpretación de la memoria común, que la transforman por el solo hecho de *elicitar*¹¹ sus reglas de funcionamiento –lo que es el sentido *general* de la performatividad constitutiva de la finitud. Aquí, hoy, este sentido general está condicionado por la velocidad llevada a su extremo, lo que hemos denominado el tiempo-luz, que no es más que la prosecución de la conquista de la movilidad como ejecución de la tendencia técnica, aunque libera una formidable potencia de indeterminación que parece la irreductible posibilidad de una monstruosidad¹¹. La “ubicuidad” resultante de ello, el “falso-día” y la destrucción de la espacio-temporalidad afectan a la estructura misma de los cuerpos y, al hacerlos “amovibles” como lo son las herramientas, suspenden ineluctablemente *lo propio* del cuerpo y con ello, sus “propiedades”, como la inviolabilidad de los cuerpos, despojos y sepulturas, mientras que hacen negocio las empresas de criogenización de cadáveres –tele-presencia, tele-vida e incluso tele-muerte (la congelación tanto del ser vivo como del muerto no es otra cosa)– al comprometer lo orgánico, más allá de la desterritorialización ya consumada, en la posibilidad de su *desterrenización*. En ese complejo de tecnologías analógicas, numéricas y biológicas se manifiesta así la unidad

de un proceso de impresión de la memoria del que resulta una masiva y brutal *impresión de finitud*: de inscripción, de conservación, de tratamiento, de transformación y de difusión (de venta y publicación) de sus enunciados, mensajes y patrimonios de todo tipo.

Los interfaces *movilizan* y relacionan memorias de todo tipo, entre las que se operan injertos, transferencias, traducciones y trasplantes. Una gran diversidad de equipos constituidos por soportes, redes, programas e interfaces recopila, trata y difunde una gran diversidad de memorias en general. Las existencias de vídeos o de películas, los discos fonográficos, las fotografías archivadas, los documentos escritos y conservados en papel, constituyen bases de datos transportables a soportes informáticos, a igual título que las secuencias moleculares de las especies. Los programas de tratamiento, que formalizan maneras de tratar los datos de la memoria para producir otras nuevas, bajo otras formas o no, tratables por otras memorias, organizan flujos y constituyen *memorizaciones del funcionamiento de la memoria* mediante formalizaciones ortotéticas. Igual que el lenguaje sólo es instrumentalizable si comporta en sí mismo una instrumentalidad, igual que la explicitación de sus elementos constitutivos modifica la efectividad de esta instrumentalidad y el lenguaje en su totalidad, cualquier formalización elicitante de la memoria revela retroactivamente su funcionamiento ordinario y altera este mismo funcionamiento por el simple hecho de revelarlo: la *descripción* nunca es pura, es siempre ya *inscripción* y alteración de lo que describe. Reflexiva, la memoria *se observa*, se refleja en una mayéutica instrumental interminable y las observaciones que dirige sobre ella misma la afectan indeleblemente. Ninguna gratuidad, ninguna inocencia son accesibles a la finitud retencional.

Un programa de televisión (o una parrilla de programación) y un programa de explotación de archivo informático, que parecen muy dife-

rentes, deben ser aprehendidos ambos como programas de tratamiento. Lo mismo ocurre con una sinopsis o un guión de película, una maqueta de periódico, un *best seller*, un nuevo disco compacto. Un programa de tratamiento de la memoria es una manera que ésta tiene de aprehenderse y de producirse con mayor o menor generalidad, según lógicas que de entrada no son fácilmente comparables, pero que corresponden a economías que hay que caracterizar, en lo que tienen en común y en lo que las diferencia, tanto más cuanto que se integran unas con otras en vastos complejos tecnológicos. La noción de programa debe ser ampliada a todo tipo de actividades (programas escolares, programas políticos, programas de trabajo), se debe aplicar a todo lo que formalice ritmos, repeticiones, costumbres bajo las formas más complejas.

Industrializado, racionalizado, el proceso de producción de la memoria parece automatizarse, como si se instalara una autoproducción protética que vendría a impresionar las memorias individuales más allá de las fronteras y de las barreras naturales, étnicas y éticas. Aun cuando “crisis de los *media*”, manipulaciones, tentativas de toma de control, estrategias, camuflajes y cálculos políticos a corto plazo alimentan cotidianamente a una opinión pública internacional inapetente, ya no tiene demasiado crédito la imagen de potencias subterráneas que ejercerían el control influyendo en las opiniones y manipulando las conciencias: los efectos de la programación parecen cada vez menos controlables, como si en el vasto sistema de previsiones y de controles maquinara lo imprevisible, como si la programación sólo pudiera ser la de la locura.

“Cuestionar es buscar, buscar radicalmente, ir hasta el fondo, sondear, trabajar el fondo y, por último, arrancar. Este arrancamiento que posee la raíz es el trabajo de la cuestión. Trabajo del tiempo”¹²,

habría dicho Pierre Nora de otro modo. Hoy, la cuestión es cuestión de todo:

“Cuando nos preguntamos sobre nuestro tiempo, preguntados en él y por él, experimentamos la imposibilidad de atenernos, para empezar, a una cuestión particular. Cualquier cuestión, hoy, es la cuestión de todo”¹³,

la impresión de finitud es la cuestión y la cuestión es pánico:

“Lo que en el mundo del dominio, de la verdad y del poder es una cuestión de conjunto, en el espacio de la profundidad es una cuestión pánica.”¹⁴

La locura de la opinión es el reverso, el doble, el redoblamiento del dominio que se hace cálculo, del cálculo que se hace control, del control que se hace programación:

“La opinión, la que no tiene soporte, que se puede leer en “los” periódicos pero nunca en determinado periódico particular, está más próxima del carácter pánico de la cuestión. La opinión zanja y decide, mediante una palabra que no decide y que no habla. Es tiránica porque nadie nos la impone y nadie responde. [...]”

Ciertamente la opinión sólo es una apariencia, una caricatura de la relación esencial, aunque sólo sea porque es un sistema organizado, a partir de instrumentos utilizables, órganos de prensa y de presión, aparatos de onda, centros de propaganda que transforman en poder de acción la pasividad que es su esencia, en poder de afirmación su neutralidad, en poder de decisión el espíritu de impotencia y de indecisión que es su

relación con ella misma. La opinión no juzga, opina. Radicalmente indisponible, porque es extraña a cualquier posición, está tanto más a disposición. Esto justifica todas las críticas. Sin embargo, su movimiento pánico escapa a estas críticas que precisamente realzan la seductora y tranquilizadora alienación de la opinión: movimiento pánico que disipa siempre de nuevo en una nulidad o indeterminación inalienable este poder en el que todo se aliena. Quien cree disponer del rumor se pierde rápidamente en él. Algo impersonal siempre está destruyendo cualquier opinión en la opinión. [...] Por lo tanto, la opinión nunca es suficiente opinión (precisamente es lo que la caracteriza).”

El *quién*, como el *se* impersonal, estaría indisponible a cualquier determinación, a cualquier programación, porque, como la *leborá* del *Timeo*, está disponible a todo, a cualquier programación, lo que viene a redoblar la suspensión. Indeterminación en la proximidad de la cuestión pánica que le parece (como *se* que no consigue convertirse en nosotros) una locura. La cuestión

“nos pone en relación con lo que no tiene fin. Algo en la cuestión excede necesariamente el poder de cuestionar. [...] Cuando el ser sea sin cuestión, cuando el todo sea social e institucionalmente realizado, entonces y de manera insopportable se hará sentir, para quien plantea la cuestión, el exceso del cuestionamiento sobre el poder de cuestionar: es decir, la cuestión como imposibilidad de cuestionar. En la cuestión profunda cuestiona la imposibilidad.”

El saber absoluto (la cuestión de todo es la cuestión dialéctica) sería la realización de un saber absolutamente extraño “que desrealiza” todos los saberes, que de *golpe* arroja fuera a “los que saben”, que suscita un pánico sordo, desorden sicótico de un *double-bind*, espera interminable-

mente extenuada de un momento decisivo, cada uno amenazado de caducidad, como si el *golpe* tuviera que barrer todas las legitimidades (intelectual, moral, profesional) al expropiar todos los recursos, materiales en primer lugar, de países enteros, de continentes enteros, de todo el hemisferio sur: *de entrada* la posibilidad parece ser (es una inversión) la de una inminencia del fin. “El riesgo está *en todas partes*” como dice Janicaud. *Y la irresponsabilidad.*

En el horizonte programático y calculador, al término de una industrialización que siempre fue descrita y comprendida como una racionalización —y, en primer lugar, como una conquista de la razón—, lo que se encuentra consumado es el elemento *lógico*, en el más amplio sentido del término —afectado por lo que debería ser una conquista de la autonomía del *quién*, ya buscada por vías liberales o sociales y abocada, al parecer, a no tener que proporcionar otra cosa que autonomía del *qué*: una “autonomización del sistema técnico”. Sin embargo, hablando con propiedad, no existe “exteriorización” de la memoria —eso supondría con todo rigor una exteriorización precedente—, ni por lo tanto “autonomización” del sistema técnico. Existe *realización* de la memoria en la forma de una serie de desrealizaciones sucesivas (suspensiones) de las épocas del *quién* que nos han sobrevenido de un modo en general inadvertido, sin duda desde el siglo XIX, de un modo brutal en el XX, igual que a gran velocidad el aire adquiere una consistencia líquida. Realización consumada en una complicación tecnológica de la que hoy sólo parece que los individuos son instancias que sólo pueden ser pensadas a partir del complejo y no a la inversa. Entonces, el medio tecno-lógico parece en su desarrollo un vasto polípero surgido de una inversión del espíritu en materia, inversión por medio de la cual el espíritu sólo se realiza y se hace efectivo del mismo modo que uno se quita un guante y libera la

mano, una mano que (nunca) ha sido (nada más que) su guante, herramienta, hábito, hábitat y costumbre tecno-lógicos.

El nuevo hombre tecnológico se afilia y se afiliará a redes, a distintos agrupamientos que ya no tienen nada de la tranquilizadora naturalidad que conservaba la colectividad establecida a partir de una tierra común. Ya no se sale de un marco étnico establecido para afirmarse como individuo porque ya no existe semejante marco. Lo que progresa ya no es la memoria étnica: se desarrollan todo tipo de memorias. Lo que se teme es que el idioma mismo sea arrastrado, con la *diferenciación* étnica, con la diferenciación espaciotemporal territorial, y la cuestión *filosófica* es: ¿qué hay del idioma, de la diferenciación idiomática, en ese nuevo horizonte tiempo-luz del que no emanan luces algunas? La cuestión del *idioma* es la de las relaciones entre el *quién* y el *qué* convertida en cuestión de las relaciones entre lo *improbable* y el *programa* como desgarramiento de cualquier contexto dado.

Hofstadter perdía el concepto de programa al adoptar un punto de vista subcognitivo inspirado en modelos conexionistas, criticando precisamente el concepto de información. También es cierto de Varela. Que no haya programa comportamental del hormiguero no significa que no haya “engramajes” (eso es lo que hace evidente el papel de las feromonas) y que no haya información que venga a dirigir un comportamiento del exterior significa que si hay programa, nada obliga a comprender la relación con el programa como una determinación: nada obliga a pensar que un “programa” sólo pueda producir lo programable, que no pueda producir lo improbable.

Hay programa. No existe memoria “natural” del ser vivo epiflogenético que no sea siempre ya artificial: producida por programas que son otras tantas prótesis de la memoria. *Sólo* hay eso. Y el *quién*, en su

indeterminación, *se* programa. ¿Quién programa qué? ¿Qué programa a quién? ¿El quién programa el qué programándose? ¿Se auto-programa protéticamente el lector, el espectador o el oyente cuando lee un libro, ve una película o escucha un disco? ¿O bien es él quien trata los datos conservados en el soporte a partir de un programa (o varios) que sería él mismo? ¿Esos datos nemotécnicos constituyen, por el contrario, programas que le permiten “tratar” los datos de su “propia” memoria y cuya ejecución programaría? ¿Cuál es el órgano (instrumento) puesto en funcionamiento por un disco fonográfico: el electrófono, el sentido del oído del oyente, ambos o algo totalmente distinto? ¿Un libro es un interfaz de traducción (al mismo tiempo que de producción) entre el lector y la literatura que constituye una vasta memoria colectiva? ¿Un *software* hace funcionar ese equipo?

Nos damos perfecta cuenta de que estas cuestiones deben ser planteadas de otra manera. Pasando por la cuestión de la intencionalidad, en la que encontraremos la aporía de la síntesis pasiva en la temporalidad del objeto temporal cuya estructura es totalmente parecida a la aporía abierta por la cuestión “¿quién programa qué o qué programa a quién?”, veremos que los programas son objetos temporales en el sentido fenomenológico, pero imponen la superación de los análisis fenomenológicos del tiempo. Cuando decíamos que “los *media* cuentan cotidianamente la vida anticipándola, con una fuerza tal que el relato de la vida parece preceder ineluctablemente a la vida misma”, significaba que la vida pública es producida masivamente por estos programas, todo tipo de interfaces se introducen en la *conciencia íntima del tiempo* de cada vida de tal manera que la distinción entre público y privado se vuelve problemática al tiempo que *parece* resultar de ello un privilegio exorbitante del *se* impersonal.

Con las ortotesis analógicas, numéricas y biológicas hay un *devenir objeto temporal* de cualquier objeto, desde las secuenciaciones mediáticas a los tripletes del ser vivo, el análisis de los procesos de duplicación y el dominio de los tiempos de trasplantes y de hibridaciones, por no hablar de la aceleración y, por lo tanto, de la *gestión* que se anuncia de la *evolución del ser vivo* y en que consiste la performatividad de la biología convertida en tecnología industrial. Lo que se descubre a finales del siglo XX es la *efectividad* de la *síntesis* de todas las cosas (el devenir-sintéticas y seriales de las cosas) descubrimiento que lleva a cualquier *análisis* a ser el análisis *temporal* de un proceso. Por esa razón nuestro último capítulo estará consagrado a un examen del análisis fenomenológico del objeto temporal y, más allá, al desarrollo de las aporías contenidas en el pensamiento de Husserl para llegar a la cuestión de la constitutividad de un “Nosotros” en la historia trascendental.

La ortotesis literal quizá ya había producido nuevamente una secuencialidad del objeto temporal en la lengua al abrirla a un trabajo distinto de ella misma, del que resulta la lógica. El carácter masivamente secuencial y proposicional del lenguaje posiblemente es sólo muy reciente. Incluso en occidente, hace algunos siglos el campesino tenía sin duda una noción del enunciado mucho más circular que secuencial o lineal. Algunas palabras volvían cada día, otras sólo los domingos, otras una vez al año, incluso una vez en la vida: en el nacimiento, el día de la boda, justo antes de la muerte. El acontecimiento era un *punto*, el centro de un círculo. No estaba atrapado en un *flujo*. La conciencia de flujo estaba en ciernes, aún no se había discernido*.

NOTAS

1. Heidegger, "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée", *Questions IV*, Gallimard, 1976, p. 116.
2. Simon Nora, Alain Minc, *L'Informatisation de la société*, Seuil, 1978. [Traducción al castellano, *La informatización de la sociedad*, FCE, 1980.
3. Maurice Dumas, *Histoire generale des techniques*, PUF, 1979, p. 260
4. Una señal se llama *analógica* cuando su forma es proporcionalmente análoga a lo señalado, y *numérica* cuando, como codificación, no existe ninguna relación isomórfica con lo codificado.
5. Nora y Minc, *op. cit.*, p. 9.
6. *Ibid.*, p. 11.
7. "Los pesimistas destacan los riesgos: crecimiento del paro, rigideces sociales, trivialización de la actividades [...]. Los optimistas, por el contrario, creen que los milagros están al alcance de la mano: informática igual información, información igual cultura y cultura igual emancipación y democracia". ; p. 15.
8. "El futuro ya no compete a la prospectiva sino al proyecto, y de las aptitudes de cada nación para proporcionarse la organización capaz de llevarla a cabo"; p. 16.
9. *Ibid.*, pp. 112-115.
10. Jean Francois Lyotard, *La Condition postmoderne*, Minuit, 1979, pp.14-15. [Traducción al castellano: *La condición posmoderna: informe sobre el saber*, Cátedra, D. I., 1998.]
11. Simon Nora y Alain Minc, *op. cit.*, p. 117
12. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 14.
- * N. de la t.: "oficina", en inglés en el original.
13. El cliché es un procedimiento inventado por Havas para vender artículos preparados para ser publicados.
14. "-¿Laurel? -¿Sí? -¿Dónde has puesto el periódico? En su sitio- ¿O sea? En la nevera -¿Y por qué en la nevera? -Para tener noticias frescas..."
- * N. de la t.: Como en español, el término francés *nouvelle* tiene el doble sentido de "noticia" y "nueva".
15. Michael B. Palmer, *Des petite journaux: aux grandes agences*. Aubier-Montaigne, 1984, p. 30.
16. Hemos desarrollado estos temas en la exposición *Memoires du futur*, Centro Georges Pompidu, 1987.
- * N de la t.: Stiegler juega varias veces en este epigrafe con el doble sentido del verbo francés *arriver*: llegar y ocurrir.
17. Jorge Luis Borges, "Del Rigor en la ciencia", *El Hacedor*, Emecé editores, 1960.
18. Jorge Luis Borges, "Funes el memorioso", *Ficciones*, Emecé editores, 1956.
19. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 125
20. "El relato histórico aparece al mismo tiempo que los actos y acontecimientos históricos propiamente dichos", Hegel, *La raison dans l'histoire*, [Traducción al castellano: *La razón en la historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972]
- * N de la t.: Stiegler juega con el parecido tanto formal (*preuve/épreuve*) como semántico (constatación/infortunio) de los dos términos destacados en cursiva.
21. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 134.
22. Marc Ferro, "Le film", *Faire de l'histoire 3*, Gallimard 1979, p.319. [Traducción al castellano: *Hacer la historia, vol.3*, Laia, 1980]
23. P. Nora, "Le retour de l'évenement", *Faire de l'histoire 1*, Gallimard, 1979, p. 288. [Traducción al castellano: *Hacer la historia, vol 1*, Laia 1978].
24. P. Nora, p. 295. 'Telstar, primer satélite de comunicación que "sirve de estación para un intercambio trasatlántico directo de programas televisado" impactó también a Heidegger, autor de esta cita, extraída de *Langue de tradition, langue technique*, Lebeer-Hossmann, 1990, pp. 19-20.
25. No abordamos aquí la importante cuestión de una ciencia historia que no sería de la categoría del relato y para la cual K. Pomian avanzó los conceptos de cronología, cronografía y cronosofía.
26. Pierre Nora, *op. cit.*, p. 297, el subrayado es nuestro.
27. *Ibid.*, p. 300. En el pensamiento de Benjamin está temática también fue un camino, o el esbozo de un camino.
- * N de la t.: Stiegler juega con el doble sentido de la expresión *à sensations*, que significa literalmente "de sensaciones", pero también tiene el sentido de "sensacionalista".
28. Benjamín, *Essays 2*, p. 170, nota 1.
29. Paul Virilio, *L'itesse et politique*, Gallilé, 1977, p. 136.
- * N de la t.: Juego de palabras con la expresión "salir a la superficie", cuyos componentes en francés significan literalmente "hacer superficie" (*faire surface*).
30. *Ibid.*, p. 15.
31. "Con la *interfachada* de los monitores y de las pantallas de control, aquí empieza otro mundo y viceversa". *Ibid.*, p. 13.
32. "Hace tiempo que la transparencia ha sucedido a las apariencias, la profundidad de campo de las perspectivas clásicas ha sido renovada, desde principios del siglo XIX, por la profun-

- didad de tiempo de las técnicas avanzadas. En poco tiempo el desarrollo de la industria cinematográfica y de la aeronáutica ha seguido a la apertura de los grandes bulevares. Al desfile haussmaniano ha sucedido la desenfilada acelerada de los hermanos Lumière; a la explanada de los Inválidos ha sucedido la invalidación del plano urbano; la pantalla se ha convertido bruscamente en el lugar, la encrucijada de los media”, p. 28.
- “*La Profundidad del tiempo* (de la teleología opto-electrónica) suplanta a la antigua *profundidad de campo* de la topología”, p. 37.
33. Cf. Gilles Deleuze, *Difference et répétition*, PUF, 1968, pp. 36-37. [Traducción al castellano, *Diferencia y repetición*, Júcar, 1988]. Se comprenderá que, sin embargo, no sigamos a Deleuze cuando opono muy clásicamente *exactitud y autenticidad*.
34. Sin embargo hay que precisar que el tiempo real sólo es tiempo infinitesimalmente diferido, a una velocidad tal que esta diferenciación pasa por debajo del umbral de percepción.
35. La tecnología fotónica que permite la conservación simultánea de imágenes, sonidos y textos en forma binaria bajo un mismo soporte, las tecnologías literales y analógicas están completamente reintegradas por la tecnología numérica —y eso permite introducir el tratamiento en tiempo real de textos, imágenes y sonidos.
- * N. de la t.: Aparecido en 1863, el *Petit Journal* está en los orígenes de la prensa escrita francesa.
36. Se puede acceder a una gran parte de la literatura francesa a partir del servidor CYRIL del CNRS [Centro Nacional de Investigación Científica]. Este fondo de 500.000 páginas también está disponible en CD-ROM. El *Thesaurus Linguae Graecae* da acceso al conjunto de la literatura en griego antiguo (más de diez siglos de producción textual en su totalidad), que irá seguido de una edición completa de los textos latinos. Una parte de las producciones de la prensa escrita, y ya, de la prensa radiofónica y televisada, se ha hecho “legible” en estas condiciones.
37. Se trata, desde ahora, de organizar el olvido: está por inventar toda una economía del acceso selectivo, de la jerarquización, de la regulación de las condiciones de producción del presente y del pasado, pasando por los problemas técnicos (por ejemplo, la reduplicación de las grabaciones en los nuevos estándares), por lo tanto, económicos, pero también éticos, jurídicos y políticos.
38. Cf. *El pecado de Lipímetro*.
39. Calvino, *La Máquina literaria*, Seuil, 1993.
40. *Conversations avec Cézanne*, Macula, 1986, pp. 36-37.
41. Kant, *Critique de la raison pure*, PUF, 1944, p. 560. [Traducción al castellano: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, 1978].
42. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose*, Gallimard, 1971, p. 87.
43. “Que la “huella” sea irreductible, quiere decir también que la palabra es originariamente pasiva, pero en un sentido de la pasividad que toda metáfora intramundana sólo podría traicionar. Esta pasividad es también la relación con un pasado, con un siempre-y-a-ahí que ninguna reactivación del origen podría controlar plenamente y despertar en la presencia. Por lo tanto, esta imposibilidad de reanimar absolutamente la evidencia de un presencia originaria nos remite a un pasado absoluto. Es lo que nos ha autorizado a llamar *traza* a lo que no se deja resumir en la simplicidad de un presente.” Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 97.
44. Dominique Janicaud, *La Puissance du rationnel*, Gallimard, 1985.
45. Jean Ladrière, *Les Enjeux de la rationalité*. Aubier, 1977. [Traducción al castellano: *El reto de la racionalidad: la ciencia y la tecnología frente a las culturas*, Sigüeme, UNESCO, 1978.]
46. Patrick Lagarde, *États d'urgence*, Seuil, 1988.
47. Dominique Janicaud, *op. cit.*, p. 50 y p. 52.
48. El periódico *Liberation* a raíz de la matanza de Uvéa.
- * N. de la t.: dilema, en inglés en el original.
- ** N. de la t.: Söcglér hace otra vez un juego de palabras con el doble sentido de la palabra *essence*, “esencia” y “gasolina”, en la expresión *panne d'essence*, “quedarse sin gasolina”.
- *** N. de la t.: Encontramos el mismo juego de palabras.
49. Patrick Lagarde, *op. cit.*
50. Jean-François Lyotard, “Le temps aujourd'hui”, en *L'Inhumain*, Galilée, 1988, p. 77. [Traducción al castellano, “El tiempo hoy”, en *Lo inhumano*, Buenos Aires, Manantial, 1998.]
51. En *Le Génie urbain*, La Documentation française, 1986, p. 35.
52. Descartes, citado por Jean Luc Marion en *L'Ontologie grise*, Vrin, 1975.
- * N. de la t.: palabra hebrea tomada del relato bíblico según el cual la gentes de la tribu de Galaad obligaron a todos los habitantes del territorio conquistado a pronunciar esta palabra, *schibboleth*. A quienes pronunciaban *sibalet* los reconocían como pertenecientes a la tribu de Efraim, que incurrieron en ciertos alófonos dialectales, y les cortaban la garganta. La palabra se ha convertido en sinónimo de “contraseña” negativa, de rasgo de identidad irreductible.
53. Cf. Jacques Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, Galilée, 1986.
54. Y esta cuestión técnica del idioma, de la diferencia idiomática y étnica es una cuestión política que dirige todos los análisis de Derrida desde el origen —desde *Introduction à l'Or-*

gine de la géométrie [Traducción al castellano: *Introducción a "El origen de la geometría"*, Manantial, 2000]: "Cuando se quiere asumir e interiorizar la memoria de una cultura, en un especie de *Erinnerung* (en el sentido hegeliano) [...] se puede elegir entre dos tentativas. Una se parece a la de Joyce [...] y recupera el valor poético de la pasividad. [...] El otro polo es el de Husserl". Jacques Derrida, *Introduction à l'Origine de la géométrie*, pp. 104-105. Ahora bien, en esta época de la *Introducción* se trata de la escritura, es decir, de una técnica, y con ella, de la marca y del extremo de una integridad: la del presente vivo. Extremo técnico que precisamente habla de la irreducibilidad del idioma, ahí donde Heidegger opone aparentemente y de forma muy clásica, idioma y técnica. El idioma es irreducible porque la técnica es irreducible. ¿Quién no ve hoy que la cuestión política es la cuestión del idioma y que precisamente se plantea, hoy, como cuestión política de la técnica? Cuestión que, en *Schibboleth pour Paul Celan*, es también la de la databilidad, del ya-ahí y de la fecha en su facticidad absoluta que es también necesidad absoluta (incesación). La fecha tiene la estructura del idioma: lo que no se repite y, a la vez, lo que sólo es repetición: la fecha que "se borra en su legibilidad incluso [...] disimula algún estigma en ella de la singularidad para durar más tiempo". La cuestión es durar en ese *a la vez* que es colisión del idioma y de lo que lo niega. Un asunto de memoria, de "soporte para un número por definición no limitado de las proyecciones de la memoria".

55. Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, Galilée, 1990, p. 43.
 56. François Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, 1970, p. 11. [Traducción al castellano: *La lógica de lo viviente*, Tusquets, 1970.]
 57. Sterlac, *Prosthetics, Robotics and Remote Existence: Postevolutionary Strategies*, en *Leonardo*, Vol. 24, 5, pp. 591-595. ["Lo significativo ya no es las relaciones masculino-femenino, sino la interfaz humano-máquina. EL CUERPO ESTÁ OBSOLETO"]
 58. Marvin Minsky, "La fusion prochaine de la science, de l'art et de la psychologie", en *Art Press*, septiembre de 1991.
 59. "Si me atribuyo un lugar, este es también el lugar de mi cuerpo". Husserl (el subrayado es suyo), *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, PUF, 1982, p. 61.
 60. Marvin Minsky, artículo citado.
 61. Jacques Derrida, *Otobiographie*, Galilée, 1984, pp. 20-21.
 62. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1950, p. 227. [Traducción al castellano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, 1993.]
 63. *De la grammatologie*, p. 124.
 64. *Ibid.*, pp. 97-98.

* N. de la t.: Stiegler juega con los distintos significados de verbo *entendre*: "oír", "entender", "comprender".

65. *Psyché, Invention de l'autre*, "La main de Heidegger", Galilée, 1987, p. 419
 66. *De l'esprit*, Galilée, 1987, p. 76. [Traducción al castellano: *Del Espíritu: Heidegger y la pregunta*, Pre-textos, 1989.]
 67. Heidegger, *Être et temps*, parágrafo 68., p. 346 de la edición alemana.
 68. Gesamtausgabe, Bd 29-30, p.276.
 69. Derrida, *op. cit.*, p. 79.
 70. *Ibid.*, p. 81.
 71. *Ibid.*, p. 87.
 72. *Ibid.*, p. 88, nota 2.
 73. Haugeland, *L'Esprit dans la machine*, Odile Jacob, 1989.
 74. Daniel Andler, "Progrès en situation d'incertitude", p. 5 en *Le Debat*, n° 47.
 75. Turing, "Les ordinateurs et l'intelligence", en *Pensée et machine*, Champ-Vallon, 1983
 76. Turing, *op. cit.*, p. 45.
 77. *Ibid.*, p. 48.
 78. Sin embargo, esta neutralidad teórica de la velocidad (y del soporte mismo) es examinada a partir de otros contextos. Cf por ejemplo Henri Atlan: "El hecho de cambiar radicalmente el orden del tamaño de la escala de tiempos de las capacidades de cálculo no es un factor trivial en el estudio de un sistema porque eso conmueve también la relación clásica de oposición entre determinismo y novedad". "L'émergence du nouveau et du sens", *L'Auto-organisation*, Seuil, 1983, p.117.
 79. Turing, *op. cit.*, p. 43.
 80. Jean Erceau y Jacques Ferber, "L'intelligence artificielle distribuée", *La Recherche*, 1992.
 81. Douglas Hofstadter, "Cognition, subcognition", *Le Debat*, n° 47, p. 38.
 82. Dominique Fresneau, "Les sociétés de fourmis: régulation et apprentissage", *Les systèmes multi-agents*, seminario organizado por Ch. Lenay en la Universidad de Compiègne.
 83. Dominique Lestel, "Fourmis cybernétiques et robots-insécres: socialité et cognition à l'interface de la robotique et de l'ethologie expérimentale", *Information sur les sciences sociales*, 31, 2, 1992, p. 179-211.
 84. En cambio se sabe que en colonias de monos grandes existen procesos de transmisión de experiencia y de aculturación y cada vez parece más evidente que el proceso que intentamos describir aquí como epifilogénensis encuentra sus orígenes antes del hombre —lo que confirma que la cuestión no es el hombre sino el proceso del que él es transmisor.
 85. Bruno Bachimont, *Le Contrôle dans les systèmes à base de connaissances*, Hermès, 1992.
 * N. de la t.: "pizarra", en inglés en el original.

86. Jerry Fodor, *La Modularité de l'esprit*, Minuit, 1986, pp 13-21. [Traducción al castellano: *La modularidad de la mente*, Madrid, Morata, 1986]
87. Jean-Pierre Changeux, *L'Homme neuronal*, Fayard, 1983, p. 341. [Traducción al castellano: *El hombre neuronal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985.]
88. Resulta sorprendente aquí la falta de atención prestada a los trabajos de Vygotsky o Luria.
89. Es la cuestión del hombre como cuestión de la invención o, según Blanchot, de la obra. La herramienta del primer hombre es ya y esencialmente memoria: la memoria de sus gestos —legada a sus sucesores más allá de su propia vida. Superar así su vida (su memoria animal) es entrar en la muerte: así es como se está muerto por primera vez. Por esa razón (porque él piensa la obra y la escritura como trabajo) Blanchot puede escribir en *La Bête de Lascaux* (Fata Morgana, p. 13) [*La bestia de Lascaux*, Tecnos, 1999] que el saber impersonal del libro “está ligado al desarrollo de la técnica en todas sus formas”.
90. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Montaigne, 1941, p. 7. [Traducción al castellano, *Fenomenología del espíritu*, FCE, 1999.]
91. *Ibid.*, p. 36
92. Joëlle Proust, “Intelligence artificielle et philosophie”, *Le Débat*, n° 47, pp. 92-93.
93. Terry Winograd, Fernando Flores, *L'Intelligence artificielle en question*, PUF, 1989
- * N. de la. t.: “actos de habla”, en inglés en el original.
94. *Ibid.*, pp. 69-70.
95. *Ibid.*, p. 128.
96. *Ibid.*, pp. 122-123.
97. *Ibid.*, p. 124.
98. *Ibid.*, p. 129.
99. *Ibid.*, p. 193.
100. En ese campo, Jean-Michel Salanskis y Véronique Havelange han emprendido prometedores trabajos.
101. Francisco Varela, *Autonomie et connaissance*, Seuil, 1989, p. 42.
102. Y de un interesante trabajo de Bruno Bachimont, *Philosophie de l'atècture*, tesis inédita.
103. Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, Lebeer-Hossman, 1990, p.22-23.
104. “Se habla ahora de la relación entre ciencia de la naturaleza y técnica como de un “apuntalamiento recíproco” (Heisenberg). [...] *La técnica es codeterminante en el conocer.*” *Ibid.*, pp. 24-25. El subrayado es nuestro.
105. “La lengua no es un simple instrumento de intercambio y de comunicación. Ahora bien, es precisamente esta concepción corriente de la lengua la que se ve no sólo reavivada por el hecho de la dominación de la técnica moderna, sino reforzada y empujada exclusivamente hasta el extremo. Se reduce a la proposición: la lengua es información.” *Ibid.*, p. 35.
106. “Pensemos en las señales en morse, que se limitan al punto y al guión, y cuyo número y orden se asocian a sonoridades de la lengua hablada [...] Para que semejante tipo de información sea posible, cada signo debe ser definido de manera unívoca; igualmente, cada conjunto de signos debe significar de forma unívoca un enunciado determinado. El único carácter de la lengua que subsiste en la información es la forma abstracta de la escritura, que es transcrita en las fórmulas de un álgebra lógica. La univocidad de los signos y de las fórmulas que es exigida necesariamente por ese hecho asegura la posibilidad de una comunicación segura y rápida”. *Ibid.*, pp. 37-39.
107. *Ibid.*, p. 43.
108. Así ocurre con ciertos programas de televisión que dirigen las ventas de las librerías y los artículos críticos de los periódicos, semanarios y revistas.
- * N. de la. T.: “aspecto”, en inglés en el original.
109. Este tipo de demonización siempre produce el demonio sin eliminar además la lógica de la moneda.
110. Este término es utilizado por los cognitivos. La elicitación, que hace que una regla pase del estatuto del *know how* al de *know what*, es una “dinámica en la que la simple descripción del sistema la hace diferente. En cada etapa el observador está en relación con el sistema por medio de una comprensión que modifica su relación con el sistema”. Francisco Varela, *op. cit.*, p. 88. [N. de la t.: Juego de palabras en inglés entre *know how*, “procedimiento”, literalmente “saber cómo”, y *know what*, “saber qué”]
111. Este complejo memo-industrial soporta también las demandas y las ofertas de moléculas o de órganos, convertidos ellos mismos en materia prima 1) de una agricultura biotecnológica, que explota racionalmente el patrimonio animal y vegetal, y particularmente tropical, lo que engendra nuevas relaciones patrimoniales entre el norte y el sur (Cf. M.A. Hermitte, *Le Monde Diplomatique*, abril 1992); 2) de una medicina quirúrgica tanto predictiva como de reparación de los cuerpos por donación, venta o “recuperación”, y después intercambios estándar de piezas sueltas, algunas de las cuales, las de los niños especialmente, al faltar crónicamente y ser la oferta muy inferior a la demanda, engendra un tráfico de órganos del sur hacia el norte que moviliza en la sombra sofisticadas redes técnico-criminales (Cf. M. Pineiro, *Enlèvements d'enfants et trafics d'organes*, *Le Monde Diplomatique*). Si, hablando con propiedad, aquí no hay como en lo analógico y lo numérico inscripción de información por medio de órganos de “captación” sino extracción o extracción por donación, presa, venta o *captura*, e intervenciones quirúrgicas o mani-

pulaciones genéticas, existe en todo caso conservación, tratamiento y reposición en el circuito de la vida después del trasplante o injerto de un bloque de memoria.

112. Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 12. [Traducción al castellano, *El diálogo inconcluso*, Monte-Ávila, 1970.]

113. *Ibid.*, p. 19

114. *Ibid.*, p. 25.

* N. de la t.: Juego de palabras entre los términos *en veille* (“en visperas”) y *eveille* (“despabillado”, “despertado”).

Capítulo cuatro

Objeto temporal y finitud retencional

“Es necesario que la temporalidad de lo vivido inmanente sea el comienzo absoluto de la aparición del tiempo, pero precisamente ésta se manifiesta como comienzo absoluto gracias a una “retención”; sólo inaugura en la tradición; sólo crea porque tiene una herencia histórica”

Jacques Derrida

1. Intencionalidad, conciencia de imagen y finitud de la “cognición”

La intencionalidad es un concepto central por medio del cual las ciencias de la cognición tratan de teorizar –sin verlo– el proceso *tecnológico* de un *devenir-objeto-temporal*. Puesto que las cuestiones que plantean son la punta más incisiva del complejo tecno-epistémico que realiza la tendencia técnica y con ello la *efectividad* de la *episteme*; y puesto que esas cuestiones incluso son incluso la punta de cualquier cuestión *hoy*, hay que experimentarlas, ponerlas a prueba.

El devenir-objeto-temporal de todo “lo que sucede”, operado por los media y mucho más allá, por la omnipotencia de la nueva programatología que ritma y trama el espacio-tiempo-luz, es también el fenómeno primordial que adviene con el *cálculo* informático. Las identidades difirientes analógicas y numéricas temporalizan sistemáticamente todo lo *retenido* (en tanto que *seleccionado*) en la nueva configuración de las instancias constitutivas de toda acontecimientización. La cognición sintética se constituye como secuencialización algorítmica de un desarrollo de instrucciones o de operaciones, cuyos bucles de regulación determinan los momentos recurrentes como *feed-back**, y esta sucesividad se encuentra en las arquitecturas de procesos masivamente paralelos (conexionistas) y en los modelos no-lineales extremadamente recurrentes: es evidente que la estructura de cualquier objeto que emerge de una red de autómatas neuronales es (intra)temporal en la medida en que todo *cambio de estado* de la red viene a fijarse, como cambio de conjunto, en el “ahora” determinado por las pulsaciones de un reloj.

Al aprehender la cognición desde el modelo de la información y del programa como cálculo que ejecuta unas instrucciones algorítmicas, las ciencias de la cognición “ortodoxas”, que se inspiran en ese modelo para el estudio de la cognición en general, tropiezan con una dificultad capital de la intencionalidad: la estructura *longitudinal* del “gran ahora” que descubre el fenomenólogo en todo objeto temporal y las aporías hilemórficas que se derivan de ahí. Al no poder resolver esta dificultad (suponiendo que la perciban), no pueden conceptuar la sucesividad ni aprehender el carácter temporal de los objetos numéricos.

La dificultad fenomenológica se debe a que desde que la intencionalidad se convierte en longitudinal, la retención *debe* ser finitud retencional y, al mismo tiempo, síntesis pasiva. Y como Husserl no puede acoger la síntesis pasiva sin contradecir el proyecto de las *Leciones para*

una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo, está constreñido a las mismas idealizaciones que Turing respecto a la finitud de la memoria: esta memoria es infinita en el diagrama del tiempo.

Que las ciencias de la cognición no consigan pensar la intencionalidad significa que en la fenomenología de Husserl y en la concepción de la intencionalidad no consiguen criticar la *exclusión de la finitud retencional*; sería necesario que se criticaran a ellas mismas en su uso del concepto de máquina abstracta. Es tanto más extraño que lo que excluye el concepto *cognitivista* de intencionalidad sea *husserliano*; es la cuestión de la conciencia de imagen o de lo que hemos denominado el recuerdo terciario: la intencionalidad husserliana es totalmente incompatible con una intencionalidad mecánica porque para Husserl ésta sólo podría ser un flujo “de imágenes”, de cifras o de gramas sin conciencia, de registros —excepto si se considera una máquina viva, pero no es el caso en las ciencias de la cognición de las que estamos hablando aquí—, es decir, una síntesis pasiva esencialmente no intencional, privada de cualquier vida del presente y de cualquier presencia de la vida, de ese presente vivo que es el gran ahora donde aparece el objeto temporal. En otras palabras, la selección no podría ser una retención en el sentido husserliano. Pero esto puede querer decir dos cosas:

– O bien el modelo informático no puede *dar cuenta* de la cognición humana porque es finito —y alterando la “cognición humana” como cualquier dispositivo de intratemporalidad que disimula la “diferencia ontológica”, el modelo informático como *selección* es una *modalidad* más de *producción de conciencia de imagen*.

– O bien la retención está esencialmente afectada por la accidentalidad de la conciencia de imagen y, por lo tanto, está afectada *hoy* por la selección de la síntesis pasiva industrial y las tecnologías cognitivas

ponen de manifiesto (quieran o no) que la temporalidad es un acoplamiento originario entre el ser vivo y el ser no-vivo, en el que el ser vivo, como Presente Vivo, no es nada sin el muerto –y eso que en las *Ideen* se convertirá en la esfera trascendental *egológica* acaba por sufrir sus consecuencias. Porque si el recuerdo terciario contamina la retención, su alteración también es la de la identidad originaria que sólo aparece como diferencia de una carencia de origen. Y también es cierto cuando lo que se ve afectado como conciencia de imagen es la misma secuencia genética, que viene a mermar lo que parecía inmutable en el ya-ahí: la estructura del cuerpo propio. La primera cuestión de las ciencias cognitivas se convierte entonces en la *vida artificial*. Y la idea de esta vida artificial vuelve a cuestionar los análisis fenomenológicos en la medida en que estos suponen tanto la posibilidad de liberar un nudo eidético como el arraigo de la temporalidad de la conciencia en un presente vivo protegido de toda finitud retencional por la oposición entre el recuerdo primario y los recuerdos secundario y terciario.

Como Husserl, las ciencias de la cognición ignoran la finitud retencional y borran al mismo tiempo la idiomática del lenguaje en su referencia a una lingüística chomskiana. Pero porque por otro lado comprenden la intencionalidad husserliana únicamente a partir de la teoría de las actitudes proposicionales, totalmente homogénea con un aspecto, pero sólo un aspecto, de intencionalidad expuesta en las *Investigaciones...*¹, las ciencias de la cognición no soportan la aporía de la temporalidad en la que lo trascendente se vuelve irreductible, aporía a la que la fenomenología se ve abocada sin remedio, por la que se ve siempre acosada y que renueva una y otra vez hasta el hasta el final.

2. *El origen en Lecciones sobre el tiempo en las Investigaciones lógicas*

En la época en que se instala el devenir-objeto-temporal de cualquier acontecimiento en la síntesis industrial de la finitud retencional, Husserl piensa la *epokhé* y soporta la dificultad de dar cuenta de la estructura temporal de un objeto como una melodía desde el punto de vista de la intencionalidad fuera del cual no puede haber constitución *fenomenológica* de la temporalidad de la conciencia como flujo. Trataremos de demostrar que esta fenomenología termina en un fracaso que lleva al esbozo de una concepción *efectivamente finita* de la retención, al introducir la pasividad en una síntesis temporal convertida al mismo tiempo en historia trascendental. De esa manera, la constitución sería siempre ya el *ya* como tal, sólo sería una (re)constitución.

Recordemos de entrada que, tal y como desarrollamos en *El pecado de Epimeteo*, situamos el origen de la cuestión trascendental en la aporía de Menón: es imposible buscar lo que ya no se conoce, porque o bien no se podría reconocer aunque se diera con ello por casualidad, o bien, al reconocerlo, le vendría *ya* dado y así se engañaría al otro o se engañaría a sí mismo declarando haberlo encontrado. Esa es la aporía de Menón.

Respuesta de Sócrates: en efecto, se debe haberlo *ya* conocido. Cualquier conocimiento es sólo un re-conocimiento, una anamnesia. El saber es memoria. El *alma* puede acordarse de los *eidé* porque es inmortal.

Menón es la primera versión de un pensamiento de la *aprioridad*. Para que la diversidad de casos que el joven ateniense presenta como respuestas a la pregunta de Sócrates, *¿qué es la virtud?*, se pueda reunir en la

identidad que organiza la serie de estos *ejemplos*, para unificar estos datos empíricos bajo un concepto, hay que tener en cuenta *por anticipado* qué es la virtud –su *eidós*. Una visión eidética de *la* virtud condiciona toda la experiencia de *una* virtud particular. *La* virtud no existe. Sólo existe *una* virtud. Pero sin la *irrealidad* de *la* virtud, no podrían aparecer ningunas virtudes reales. A través de la serie de todas las virtudes existentes, *la* virtud consiste e insiste sin existir. Vuelve a ello : es un espíritu.

Después de *Fedro*, Platón hará propia esa *su* filosofía que la tradición denominará el *realismo* de las Ideas. Alma y cuerpo, inteligible y sensible, anamnesia e hipomnesia se *opondrán* solidariamente como circunstancias de la oposición más englobante del ser y del devenir.

El reto del diálogo en el origen de estas divisiones no es otro que la posibilidad misma de juzgar. Y la aporía, que está presente en toda filosofía, está en el centro del concepto husserliano de intencionalidad. Las *Investigaciones lógicas* de Husserl (1901) plantean que toda conciencia es una conciencia-de-algo constituyente de aquello de lo que es conciencia. El fenomenólogo, que no puede proporcionarse por anticipado lo constituido, debe neutralizar cualquier tesis de existencia de sus objetos. El fenómeno se constituye en una *experiencia vivida* cuyo objetivo intencional es siempre el de un *eidós*. Esa palabra griega se suele traducir por “esencia”. Sin embargo, debemos abstenernos aquí de toda traducción: sería ya reducir la aporía que esta palabra contiene en sí desde Sócrates, de la que la fenomenología de 1901 no es otra que su reactivación y de la que queremos demostrar aquí que se reconstituye ahí como cuestión del tiempo.

El objeto no podría ser *ya* dado por anticipado, sino a través del objeto, *lo que se aborda* es *por anticipado* un *eidós*. El *eidós* no está en el

mundo: es un objeto ideal. Pero tampoco está en la conciencia: si se encontrara en ella *ya*, ésta no lo abordaría como objetivo en un proceso de cumplimiento que siempre puede fracasar –y que, quizá, siempre fracase. Este cumplimiento se realiza como *flujo* de la conciencia, que es la temporalidad misma –lo que expone programáticamente el parágrafo 6 de la quinta *Investigación*.

La cuestión es entonces: ¿dónde están los *eidés*, dado que *no existe otra cosa* que la conciencia constituyente y el mundo constituido?

El origen de la problemática de las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* es la quinta de las *Investigaciones Lógicas*, titulada *De las experiencias vividas intencionales y de sus “contenidos”*.

Estas *Lecciones* afrontan el centro mismo de la cuestión fenomenológica: la temporalidad de las “experiencias vividas” que tiene por objetivo una idealidad ella misma no-temporal. La fenomenología es una eidética trascendental en la medida en que considera los objetos desde su idealidad, es decir, su *unidad*, la cual no existe en el mundo (no más que el punto geométrico) pero que es necesario abordar como la condición constituyente de lo real existente constituido así por y para la conciencia. A diferencia de una filosofía trascendental tal como la de Kant que, a ojos de Husserl, sólo plantea *formalmente* la cuestión de las condiciones de la posibilidad de cualquier experiencia, la fenomenología observa los fenómenos *en las experiencias vividas*, neutralizando su relación con lo real (prohibiéndose cualquier referencia a lo constituido, que es precisamente aquello de lo que hay que dar cuenta), para acceder a unas evidencias de esencias puras (aprióricas). Agarrarse a la experiencia vivida sólo en su *inmanencia* es el único medio de descubrir las *regularidades ideales* antes de toda referencia a una existencia, a fin de que dirijan la constitución –neutralización que permite *desocultar la relación*

con lo real en que consiste la idealidad abordada. Esta relación se oculta siempre a la conciencia en la actitud natural por mucho que se proponga la idealidad como objeto, lo mismo que Aristóteles puede decir que el agua es precisamente lo que no se hace visible a un pez, el cual, sin embargo, sólo ve a través de ella.

Considerar el *fenómeno* es distinguir el aparecer de lo que aparece, la experiencia vivida del objeto del objeto mismo: “Vivimos los *fenómenos* como *pertenecientes a la trama de la conciencia*, mientras que las *cosas* se nos aparecen como pertenecientes al mundo fenoménico. *Los fenómenos mismos no se nos aparecen, son experiencias vividas*”, no hay que confundir la relación sujeto/objeto, ella misma fenoménica, con la relación del contenido de conciencia vivido actualmente “en la *conciencia* en el sentido de la *unidad de los contenidos* de conciencia”. Porque “en el primer caso se trata de la relación entre dos cosas fenoménicas; en el segundo, de la relación entre un experiencia vivida singular y la *compleción de las experiencias vividas*” en que consiste la conciencia aprehendida desde un punto de vista fenomenológico: el fenomenólogo sustituye al objeto y al sujeto lo sustituyen el *fenómeno* y el *flujo de conciencia* en el que se constituye –*flujo* que constituye también la unidad de esta conciencia, que es el *poder de unificación de las experiencias vividas*.

El párrafo 4 plantea que el fenomenólogo no tiene en absoluto necesidad de sustancializar una instancia del tipo *ego* para dar cuenta de la unidad de la conciencia. Lo que da unidad a la conciencia es su carácter de *flujo*...El *ego* sería una manera de cosificar el flujo, le quitaría su carácter propiamente *fluyente*, lo establecería como continente independiente de sus contenidos: una caja en la que se podrían introducir las experiencias vividas y que se podría considerar independientemente de ellas. Ahora bien, la fenomenología, que *comienza* por la experiencia vivida y se debe a ella, no puede plantear la conciencia como un marco que

precede a sus contenidos: debe encontrarla en los contenidos mismos. La cosificación del flujo perdería necesariamente la primacía de la presencia *viva* de la conciencia que es la *experiencia vivida*.

La neutralización fenomenológica reduce el yo a la unidad de la conciencia como una *compleción* de experiencias vividas que cada uno de nosotros encuentra en sí mismo, que en parte nos es dada con absoluta evidencia y que “respecto de *la parte restante* tenemos buenas razones para admitirla”. Todas las cuestiones de las *Lecciones sobre el tiempo* tratarán de esta parte restante. Este resto es la cuestión del tiempo. Es decir, del *encadenamiento* de los fenómenos: la experiencia vivida no necesita un principio de unidad de la conciencia distinto del encadenamiento de las experiencias vividas entre las que viene a ocupar un lugar, y el “yo fenomenológico reducido no es por lo tanto [...] algo específico que estaría por encima de las múltiples experiencias vividas, sino que es simplemente idéntico a la unidad propia de su conexión”. Las leyes de este encadenamiento son unas regularidades ideales para las que se satisfacen las *condiciones de cumplimiento* de una experiencia vivida.

La cuestión es comprender qué hace o da la unidad en y por la cual las experiencias vividas se encadenan unas con otras, el *paso* de una experiencia vivida que se da en un presente vivo a otra experiencia vivida que constituye un nuevo presente vivo en el que la anterior experiencia vivida se ha transformado en pasado:

“En la naturaleza de los contenidos y en las leyes que los regulan se fundan determinadas maneras de conexiones. Éstas progresan de muchas maneras de contenido en contenido, de compleción de contenidos en compleción de contenidos, y así es como se constituye finalmente una totalidad unificada de contenidos que no es otra cosa que el yo reducido él mismo fenomenológicamente. Los contenidos tienen [...] su

maneras, determinadas según unas leyes, de reunirse entre ellos, de fundirse en unidades más vastas y debido a que se unifican de esta manera y forman una unidad, el yo fenomenológico o unidad de la conciencia se encuentra ya constituido sin que haya necesidad, por añadidura, de un principio egológico (*Ichprinzip*) propio que soporte todos los contenidos y los unifique a todos una segunda vez.”

Existen dos dominios de regularidades: eidéticas y de flujo como encadenamiento(s) de experiencias vividas. Dos estructuras de ajuste: del lado *omnitemporal*-eidético, unos *eidés* específicos (*species*) en los géneros; y del lado del flujo *temporal*, unos contenidos en las conexiones o complejones de contenidos. Las articulaciones íntimas de estos ajustes, que forman el tejido mismo del fenómeno (su cumplimiento unitario) constituyen el mundo como posibilidad ideal del mundo. Se trata de la *posibilidad* del mundo que este mundo, en tanto que *real-existente*, determina espacio-temporalmente.

Asegurar la coherencia recíproca de las experiencias vividas *en su mismo flujo*, a través de todos los objetivos ideales que permiten ellos mismos las experiencias vividas empíricas es constituir el aparecer del mundo y, *al mismo tiempo*, constituir la unidad de la conciencia fenomenológica. La unidad de la conciencia es la del mundo —en su posibilidad.

En todo caso, podemos entonces preguntarnos si el yo no es él mismo un *objetivo* ideal, un centro de perspectiva siempre cambiante y, a la vez, siempre idéntico en su objetivo *como la melodía* de la que hablarán las *Lecciones* —que organizaría todos los objetivos de todas las experiencias vividas asegurando su coherencia según unas leyes que serían las de una convergencia de todas las experiencias vividas.

Hay que sustituir la relación sujeto/objeto por la relación

flujo/ (contenido real --> contenido ideal)

El objeto es aquí una experiencia vivida del objeto donde *el contenido ideal concernido* se distingue en efecto del flujo en el que se *inserta* el *contenido real*. El flujo es una unidad cerrada en sí misma que, sin embargo, encuentra en sí misma unos “horizontes eidéticos” que *proyectan la unidad fuera de ella*. Si no están ni en la conciencia que los tiene por objetivo ni en el mundo constituido por este objetivo, ¿DÓNDE ESTÁN LOS EIDÉS? Es la cuestión de un hueco o de una carencia en el seno mismo de un flujo que se desdobra y se proyecta él mismo como unidad ideal futura. Este fuera de sí eidético, que no es una trascendencia, sería una *inadecuación en el seno del mismo flujo*. Si el flujo unitario fuera él mismo un objetivo, *archi-proceso de un cumplimiento* que tiene por objetivo la unidad de un yo a través del encadenamiento de todas sus experiencias vividas, en cierto modo sería *inadecuado* para sí y entonces habría que describir la relación completa

[flujo/ (contenido real --> contenido ideal)] --> unidad ideal del flujo.

Todo sucede como si el no-cumplimiento de esta idealidad unitaria del flujo le proporcionara su carácter propiamente fluyente, su movimiento, es decir, su *falta de acabamiento* fuente de su dinamismo —*pero, en ese caso, el “flujo de conciencia” se transforma en el Dasein de la analítica trascendental heideggeriana, como ser-para-la-muerte.*

El párrafo 5 aporta precisiones esenciales sobre esta cuestión de la inadecuación, *es decir, del cumplimiento*. Toda percepción adecuada es

una percepción interna. Pero toda percepción interna no es una percepción adecuada. Entre percepción interna inadecuada y percepción interna adecuada existe la tendencia al cumplimiento —que siempre puede fracasar. La percepción interna es la percepción de mis propias experiencias vividas. La percepción interna adecuada es la percepción de una evidencia *en* mi experiencia vivida, de mi experiencia vivida *como* experiencia vivida de evidencia: toda experiencia vivida es evidente, pero toda experiencia vivida no es una experiencia vivida de evidencia. Puesto que el psicólogo no lo ve, confunde percepción interna y adecuación. Ahora bien, su distinción permite *eliminar* pura y simplemente, desde el punto de vista fenomenológico, la percepción externa. Esta ya no tiene lugar de ser: *el objetivo del psicólogo en ella era la inadecuación del sujeto al objeto*, el hecho de que algo del objeto, en toda percepción externa, escape siempre al sujeto. *Lo que debe ser estudiado no es la inadecuación del sujeto al objeto, sino la inadecuación de la percepción siempre interna que es la experiencia vivida, que constituye el objeto externo y, por lo tanto, la percepción externa, con la idealidad concernida en el seno de las experiencias vividas.* La inadecuación del sujeto como esfera de percepciones internas al objeto como fuente de percepciones externas se convierte así en la inadecuación del *contenido real* de la experiencia vivida “por esencia percepción interna” con el *contenido ideal* de esa experiencia vivida —que no es interna ni externa: *¿dónde está?*

Lo que *vosotros* leéis de lo que *yo* escribo no es lo que *yo* escribo, es lo que *vosotros* leéis de lo que *yo* escribo: la realidad de vuestras “percepciones externas”, de lo que *vosotros* percibís de mis escritos, no son mis escritos, son las producciones de vuestro flujo de conciencia, es el sentido puramente interno a vuestro flujo de conciencia que engendráis a partir de mis escritos. Si nuestras percepciones internas pueden coincidir, eliminando así la exterioridad (lo que constituye la comunidad cien-

tífica ideal que Husserl más adelante llamará un *Nosotros trascendental*) es porque mis expresiones escritas tienen por objetivo un sentido ideal que *vosotros* tenéis-leéis *también* y que tratamos de completar juntos “livisibilizándolo”. La cuestión sería: ¿en qué condiciones podemos rellenar juntos una intencionalidad?

Mantenemos que esas condiciones, temporales, son tecno-lógicas.

Demostrando que la cuestión no es la oposición entre interno y externo, sino la diferencia entre adecuado e inadecuado, Husserl inscribe en el centro mismo de la conciencia *una inadecuación que no es otra que la temporalidad.*

El párrafo 6 aborda como tal la cuestión de la *temporalidad del flujo de conciencia*, y con ello la relación del tiempo con las idealidades omni-temporales —*que mantienen* su identidad en cualquier tiempo. Se trata también de la cuestión del *cumplimiento*, como *relación entre lo inadecuado y lo adecuado en una temporalidad inmanente* —y no en la temporalidad que constata, experimenta y sufre el hecho de que el mundo *existente* devenga, que el sol decline, que los días se sucedan.

La evidencia de la percepción interna, o percepción interna adecuada, es el primer lugar la del *yo*, como *yo soy*. Aunque este *yo* sea “inefable”, se da con evidencia en toda experiencia vivida que es siempre *mi* experiencia vivida. La diferencia entre *evidencia de la experiencia vivida y experiencia vivida de una evidencia* se da en el *horizonte de evidencia previa del yo* como horizonte de unidad *que se trama* a través del flujo de experiencias vividas, que se *mantiene*, como *ahora*, a través de ellas, y que siempre parece ser *co-concernida* con ellas. Acompaña a todas las formas de juicio del tipo *yo percibo*, o a toda afirmación del tipo *yo deseo*, etc. Un “*yo pienso* acompaña a todas mis representaciones” —excepto por el hecho de que para Husserl, sin embargo, en ningún caso se trata de oponer el *Yo*

pienso como sujeto a los objetos, ni de hipostasiar el yo, sino, por el contrario, de reducirlo a la unidad de un flujo en un gesto más próximo a Nietzsche que a la *Crítica de la razón pura*.

La conciencia puede tratar de tener por objetivo el yo por sí mismo como centro de perspectiva en toda experiencia vivida particular y, entonces, éste se transforma a su vez en contenido intencional, es decir: una *tensión* entre un contenido real y un contenido ideal. ¿No es ese yo una *idealidad* del yo? ¿Y ello en toda experiencia vivida, como co-concernida? ¿Qué es su “contenido real”? ¿Cuál es la *naturaleza de esta tensión entre real e ideal* y de su *posibilidad de cumplimiento*? Heidegger dirá: la muerte es el acabamiento del cumplimiento, el fin de la conciencia concernida en el vivir como diferir-el acabamiento, realizarlo difiriéndolo y como diferente: como otro. Pero este gesto habrá requerido el *abandono del privilegio de la experiencia vivida* y la introducción de un *no-vivido* histórico.

Como todo “lo que aparece”, el núcleo que es el yo remite a un correlato eidético (existe un *eidos* que es la condición de su síntesis). El yo es cambiante, constituido por *su historia*, sólo es el flujo de sus experiencias vividas sucesivas y, a la vez, como remitente a ese correlato, debe ser ideal. ¿En que puede, efectivamente, *consistir* semejante idealidad? Este yo puro es una identidad ideal concernida que confiere su unidad a todos los objetivos de identidades y, en ese sentido, los “transcien-”, pero no es una trascendencia *ni real ni formal*, es una trascendencia *constituida ella misma en la unidad del flujo*, una “trascendencia en la inmanencia”.

La experiencia vivida es la unidad *granular* del flujo que es la unidad *genérica de las experiencias vividas* en el sentido de que, como cumplimiento, la experiencia vivida es temporal, una unidad que se *desarrolla*,

y que, *desarrollándose, enlaza* con otra experiencia vivida y da paso a una experiencia vivida que se encadenará con ella. El tiempo del desarrollo es el tiempo del cumplimiento como *ocasión de un archi-cumplimiento del flujo* en tanto que *inserción* de las experiencias vividas entre ellas, presentes vivos engastados en un anillo archi-unitario.

El yo *soy* es la evidencia percibida adecuadamente, pero “*inefable*”, que constituye “el dominio primero y absolutamente cierto de lo que nos proporciona [...] la reducción del yo fenomenal empírico a su contenido captable de una manera puramente fenomenológica”. Por esa razón “en el juicio *yo soy*, lo que bajo el Yo es percibido adecuadamente constituye precisamente el único núcleo que hace posible la evidencia y la funda”. Pero, ¿acaso esta experiencia no es “inefable” porque *no puede* ser percibida adecuadamente? ¿Acaso el núcleo no está en el *origen de la inadecuación* como evidencia paradójicamente inadecuada, como *evidencia de una inadecuación* paradójica que caracteriza la intencionalidad —la *intención*— como *distensión* irreductible, es decir como temporalidad?

Porque al dominio de las evidencias, de las percepciones *adecuadas*, “se añade otro”, el dominio

— de las *retenciones*: de lo que en la experiencia vivida *presente* comporta, *sin embargo*, un especie de *pasado primario*, un pasado inmediato, el mismo que hace posible el carácter dinámico del cumplimiento (como proceso que supone un *transcurso*);

— de la *rememoración*, es decir, de las experiencias vividas anteriores accesibles por medio de la memoria y ligadas a las experiencias vividas actuales —y la posibilidad de que un cumplimiento no realizado en una experiencia vivida continúe en otra experiencia vivida supone evidentemente la posibilidad de semejantes retenciones *secundarias*, lo que cons-

tituye propiamente la trama y la unidad del flujo de las experiencias vividas en tanto que “*contenido fenomenológico del yo*”.

Solidario con el presente vivo que es la experiencia vivida, existe un pasado inmediato retencional y un pasado realizado, acabado, de las experiencias vividas anteriores con las que se encadena la experiencia vivida presente. Pero, por otra parte, también existen unas relaciones de solidaridad entre experiencias vividas actuales o pasadas, unidades que “fusionan constantemente de instante en instante”, solidaridades inscritas en la dinámica de un flujo que, a la vez, no deja de cambiar y se encuentra sometido a su propia permanencia apriorística que no es otra que el tiempo como “forma continuamente idéntica”. El tiempo es la unidad de la corriente de las experiencias vividas y la reducción fenomenológica del yo. *Con ello, el concepto de experiencia vivida “se ha ampliado”*. El yo es lo que se mantiene como identidad en toda experiencia vivida (experiencia vivida de este yo, siempre mío), pero de modo que se confunde con la temporalidad de toda experiencia vivida: tal como adhiere a unas retenciones, unas rememoraciones y unas relaciones de coexistencia que imponen razonar en términos de *encadenamientos* de experiencias vividas ligadas unas a otras en un flujo temporal siempre idéntico aun cuando sus contenidos no dejen de cambiar. Fenomenológicamente reducido, el yo se convierte en el tiempo de las experiencias vividas *y en ninguna otra cosa*. El concepto de experiencia vivida se ha ampliado porque sólo es aprehensible inserto en un flujo temporal que condiciona la unidad de todo fenómeno.

3. *Análisis fenomenológico del Zeitobjekt y descubrimiento de la intimidad del paso en la inmanencia de la Zeitbewußtsein*

En 1905 la cuestión de la *temporalidad del fenómeno* se convierte en la del *fenómeno temporal* como fenomenología de la conciencia íntima del tiempo.

Toda conciencia es conciencia de algo y esta estructura intencional prohíbe hablar por extenso de la conciencia sin experimentar la aparición de un objeto. ¿Cómo acceder al flujo *a través de un objeto*? A través de un objeto *temporal*: al referirse al objeto temporal (Zeitobjekt), la intencionalidad *coincide* con la fluidez temporal de la conciencia misma como flujo.

Al estar suspendido el tiempo objetivo,

“que la conciencia de un proceso sonoro, de una melodía que estoy escuchando muestre una sucesión, eso, para nosotros, es el objeto de una evidencia que hace que la duda y la negación, sean cuales sean, parezcan vacías de sentido.”⁶

En la percepción de un objeto temporal, percepción de la duración y duración de la percepción “se pegan”, en cierto modo, la una a la otra:

“Es evidente que la percepción de un objeto temporal comporta ella misma la temporalidad, que la percepción de la duración presupone ella misma una duración de la percepción, que la percepción de una forma temporal cualquiera posee ella misma una forma temporal. Y si hacemos abstracción de todas las trascendencias, la percepción conserva en todos sus constituyentes fenomenológicos su temporalidad fenomenológica, que pertenece a su esencia irreducible. [...] Un análisis fenomenológico del tiempo no puede [...] esclarecer la constitución del tiempo

sin considerar la constitución de los objetos temporales. Entendemos por objetos temporales, en el sentido especial del término, objetos que no son sólo unidades en el tiempo, sino que también contienen en ellos mismos la extensión temporal.”

El análisis de la conciencia de tiempo es la cuestión del *paso como tal*. En efecto, Husserl descubre que el ahora es lo que *pasa*, que siempre ya e inmediatamente *está pasando y es pasado: todavía* presente, *ya* ha pasado (retención). Y al mismo tiempo ya es futuro (protención). Ésta es la evidencia, el *datum* fenomenológico que proporciona el análisis del tiempo en la fenomenidad del objeto temporal.

Este recién-pasado del ahora de un objeto temporal presente, que transcurre actualmente y percibido como tal, esta retención que Husserl llama también recuerdo primario, se opone al recuerdo secundario, que es el rerrecuerdo de un objeto temporal que ha cesado y que puedo recordar. Y esta diferencia radical entre la secundariedad del rerrecuerdo y la circunstancia primordial de la retención hace que para Husserl ésta no tenga *a fortiori* nada que ver con el ya-ahí, asociado más bien al recuerdo terciario u objetivo, al que Husserl denomina conciencia de imagen. Sin embargo, toda la crítica de Derrida y de Ricoeur, a saber, la precedencia de una síntesis pasiva, perturba el carácter estanco de esta oposición. Queremos demostrar que si esta crítica está justificada, el recuerdo primario no puede ser más *opuesto* al recuerdo terciario que al recuerdo secundario: el ya-ahí como *qué*, el tercero histórico-mundano sería *constitutivo* de una temporalidad que sale siempre ya de su estricta intimidad.

El párrafo 1 expone la necesidad de la reducción del tiempo objetivo para poder dar cuenta de la intimidad de la conciencia temporal al margen de toda psicología y de toda historia manteniéndose en la esfe-

ra de una percepción inmanente que puede ser *absolutamente* adecuada a su objeto. Hay que liberar del tiempo del mundo y de la duración cósmica “el tiempo que aparece, la duración que aparece en tanto que tales, [...] el tiempo inmanente del curso de la conciencia”. La intimidad del tiempo respecto de la conciencia que se revela así en la fenomenología del objeto temporal es una “ausencia de intervalo”:

“*Íntimo* (*inneres*). En ese único adjetivo se conjugan el descubrimiento y la aporía de toda la fenomenología de la conciencia del tiempo [...] (la lengua alemana expresa perfectamente, por medio del sustantivo compuesto *Zeitbewusstsein*, la ausencia de intervalo entre conciencia y tiempo).”⁴

Si “miramos un trozo de tiza” después de “cerrar los ojos y volverlos a abrir, tenemos dos percepciones” y tenemos que constatar que “en el objeto hay duración; en el fenómeno, cambio”. Por el contrario, en el objeto temporal como, por ejemplo, la audición de una melodía, el cambio en la conciencia sólo puede *ser* el cambio en su objeto. Al tratarse de un objeto no temporal, sentimos “subjetivamente una sucesión temporal en la que, objetivamente, lo que hay que constatar es una coexistencia”. Al tratarse de un objeto temporal, el *paso* de la conciencia *es* el del *objeto*. Los análisis psicológicos del tiempo no ven que

“del hecho de que la excitación [externa] dure no se deduce que la sensación se sienta como teniendo una duración, sino sólo que la sensación también dura. Duración de la sensación y sensación de la duración son dos. Y lo mismo sucede con la sucesión. Sucesión de sensaciones y sensación de la sucesión no son lo mismo”.

El contenido primario de la conciencia de un objeto temporal como sucesión y la objetividad de esta sucesión *coinciden* y partiendo de esta intimidad, Husserl separa la temporalidad trascendental del tiempo empírico. Por no haber comprendido que esta intimidad exige un análisis trascendental, Brentano, cuya teoría será retomada para introducir los temas de la *modificación* y de la *retención*¹⁰, “mezcla lo empírico con lo originario”.

La evidencia es la modificación. La cuestión es su cómo. La *complejidad* de este cómo será borrada por Husserl, que habla de la melodía pero sólo se ocupa del sonido, pues la melodía es *demasiado compleja*, como el poema agustiniano. Sin embargo, ¿acaso esta comunidad de complejidad del poema y de la melodía no revela una *esencial complejidad* del objeto temporal y acaso no se debe al rasgo común de ser siempre ya *programáticos*?

4. Asociación originaria, mayéutica y EPIMETEIA

Husserl libera el fenómeno de la retención o recuerdo primario transformando el concepto de asociación originaria mediante el cual trata Brentano de explicar la modificación *por medio de la imaginación* del sonido presente o pasado, asociado originariamente a la *presentación* del sonido como sonido *que transcurre*: el momento de la retención, asociado efectivamente al ahora, no puede ser producido por la imaginación porque *pertenece* al ahora, lo *constituye* como ahora de un objeto temporal. Así es como aparece la “intencionalidad longitudinal”. Lo que se libera del estudio trascendental del objeto temporal es, en efecto, una intencionalidad de un tipo totalmente particular cuyo carácter originariamente dado a la intuición es su longitudinalidad, opuesta a “la intencionalidad trascendente que, en la percepción, hace hincapié en la uni-

dad del objeto”¹¹. Cuando el “recién pasado” del ahora es retenido *por* el ahora, hay sensación de la duración y no sólo duración de la sensación. Esta asociación no puede ser operada por la imaginación porque la evidencia de la *sensación* de la temporalidad de este objeto que dura modificándose sólo puede darse como *percepción*. Atribuir la operación a la imaginación sería borrar cualquier diferencia entre imaginación y percepción:

“A consecuencia de su teoría, Brentano viene a negar la existencia de la percepción de la sucesión y del cambio. Creemos oír una melodía y, por lo tanto, oír todavía lo que acaba de pasar, pero [desde el punto de vista de Brentano] sólo es una apariencia (*Schein*), que procede de la vivacidad de la asociación originaria.”¹²

Por el contrario, según Husserl “la unidad de la conciencia que abarca presente y pasado es un *Datum* fenomenológico” y ahí debe haber una diferencia entre percepción e imaginación, o de otro modo el razonamiento se vuelve absurdo. Sin embargo, esto significa aislar, purificar la percepción, como presencia, incluso si es sólo la de un ahora *extendido*, de cualquier secundariedad del recuerdo (siempre imaginado en cierto modo), y dejar de lado *a fortiori* cualquier posibilidad de dependencia de un ya-ahí. Pero veremos que por eso mismo Husserl se ve obligado a excluir una comprensión *dinámica* del flujo temporal. Si se quisiera mantener esta *diferencia* entre imaginación y percepción, secundaria y primaria, sin establecer, sin embargo, una *oposición* entre presencia y ausencia, habría que abandonar la primacía de la percepción, lo que indudablemente haría entrar en crisis cualquier separación absoluta entre real y ficción, es decir, también entre constatividad y performatividad —y es precisamente esta crisis lo que adviene con la performatividad gene-

realizada resultante del devenir objetos-temporales de todas las cosas, de todo acontecimiento, allí donde la finitud retencional está industrialmente racionalizada. En otras palabras, si es

“extremadamente sorprendente que Brentano [...]no considere en modo alguno la diferencia que se impone aquí, y que no puede no haber visto, entre la percepción y la imaginación del tiempo”,

¿acaso no es *más sorprendente* todavía que pueda imponerse industrialmente la no diferenciación de ambos?

Para resolver la dificultad inherente a los objetos temporales cuya asociación imaginaria efectuada por la imaginación es una falsa solución, Husserl otorga, pues, un *doble sentido* a la intencionalidad, “según designe la relación de la conciencia con “lo que aparece en su modo”, o la relación con lo que aparece estrictamente, lo percibido trascendente” –pero nosotros veremos cómo y por qué Husserl se encuentra *de hecho* constreñido a tomar en consideración sólo uno de los aspectos, en esta dualidad, que opera una reducción abusiva.

“De hecho, todo el dominio de las asociaciones originarias es una experiencia vivida presente y real. A este dominio pertenece toda la serie de los momentos originarios de tiempos, producidos por asociación originaria, unidos a los demás momentos que pertenecen al objeto temporal.”¹⁴

Habría una *discontinuidad esencial* entre percepción e imaginación a la que se opondría la *continuidad del “gran ahora”*. En una melodía, cada sonido sólo es tal nota, y no sólo tal sonido, porque retiene en él el sonido pre-

cedente, lo que confiere a ambos sonidos sus caracteres de notas. La nota precedente retiene ella misma todas las notas precedentes y así es como se *presenta* la melodía en su unidad. Ocurre de este modo porque al ser temporal el objeto, el ahora retiene en él el recién-pasado de tal manera que éste es, en tanto que “impresión originaria” como pronto dirá Husserl, la modificación continua y continuamente presente y pasante a la vez. La impresión originaria modifica en el curso de su paso el cual da la impresión de la sucesión en que consiste la temporalidad del objeto las retenciones que retiene y que transcurren en ella y por ella.

Pero nosotros vamos a tratar de mostrar que habría que retomar toda la cuestión de los objetos temporales desde un punto de vista *dinámico* en el que el sonido que se presenta al instante sería ya una *relectura* de todos los sonidos recién pasados en el recuerdo primario y, con ello, una modificación de los sonidos pasados pero de tal manera que ésta *retro-actúa* sobre el *paso* del sonido actualmente oído en tanto que impresión originaria. Entonces, la impresión originaria se constituiría como “originaria” sólo como *núcleo*, sólo desde el *después* de un ya-constituido, de un ya-ahí impresional primariamente retenido y él mismo en perpetua modificación.

Esto es, además, lo que *parece* decir Husserl. Pero *no es* lo que dice: si es cierto que las *retenciones acumuladas* a continuación de la impresión originaria en que consiste el ahora se encuentran *modificadas sin cesar por el paso* de ese ahora y de su impresión (lo que constituye el fenómeno mismo del vertido temporal), este paso impresional debe *preceder* a esta modificación, debe condicionarla y no ser *condicionada por ella*. Porque en ese caso, la impresión ya no sería *puramente originaria* ni *puramente perceptual*. Introducir el después en la impresión originaria sería arruinar obligatoriamente la oposición entre recuerdo primario (retención, pro-

ducción) y recuerdo secundario (retrecuerdo, reproducción). Porque si la discontinuidad entre imaginación y percepción exige una oposición *absoluta* entre primario y secundario, por la misma razón prohíbe una *vuelta* de la modificación de las retenciones sobre la condición de la impresión en que consiste el paso del ahora, así como hay que excluir también el papel a desempeñar en la constitución de lo primario por parte de la *repetición* en que siempre consiste lo secundario. Ahora bien, si esto puede parecer posible cuando se habla de un sonido (pero un *sonido* no es una *nota*), se vuelve inconcebible cuando se trata de una *melodía* o de un *poema*.

En efecto, ¿acaso no se puede decir que el verso de un poema sólo se puede constituir como *un* verso constituyéndose él mismo en *un* objeto temporal; que sólo tiene su efecto poético de verso desde esta *tendencia* que tiene a *individuarse* en la sucesión de los versos del poema y que, sin embargo, *a la vez*, este verso sólo accede a su constitución unitaria de objeto temporal *encadenándose, en el interior de un solo objeto temporal que sería el poema, a la unidad temporal del verso precedente y, a través de él, de todos los versos precedentes*, cuyas rimas y métrica *repite*? ¿Acaso no se puede afirmar que el carácter *poemático* de *un* verso, lo que le da su *unidad temporal*, proviene de los versos anteriores que en su unidad retencional obtienen su “carácter poemático” de una procedencia *más originaria*? ¿Acaso no se puede afirmar que lo poético del poema es precisamente esta *tensión*? Pero entonces, ¿acaso *lo que es válido para un verso en su relación con un poema no es válido también para un poema en su relación con la obra poética del libro de poemas*? En efecto, en tal caso, se arruinaría la oposición entre primario y secundario (lo que no impediría mantener una distinción), porque debo *poder interrumpir* mi lectura del libro de poemas sin romper, sin embargo, la unidad que éste tiene para mí ni, al mismo tiempo, excluir que mis lecturas pasadas de los poemas anterio-

res al que estoy leyendo, pertenecientes al mismo libro, *constituyen* la presentación del poema actual, hacen *posible* la transición al franquearnos su paso (y eso es precisamente lo que dirá *El origen de la geometría* respecto a la intuición geométrica). Y sobre todo, si es cierto que el carácter poemático del poema se *abre* en su saber-de-memoria; si es cierto que, al estar la versificación ya totalmente constituida por repeticiones, en la repetición de la lectura del poema éste se *constituye* en una serie de objetos temporales *cada vez nuevos* para la conciencia y, sin embargo, *inseparables* respecto a la apertura a la poematicidad *del* poema; de ser todo esto cierto, entonces *lo secundario abre la posibilidad de lo primario* y de tal manera que la existencia de una posibilidad *terciaria* de recuerdo se vuelve igualmente esencial para él: la *literatura* poética es una modalidad ortotética de esta posibilidad esencial (del mismo modo que no hay geometría sin *consignación*) —*exactitud de la repetición* en la que el carácter escrito, literalmente conservado, es esencial a la posibilidad de acceder a una literatura poética. Literalidad que es de esencia *técnica*.

Engastada en la dinámica anular de un flujo que desborda aquí la misma experiencia vivida, la lectura de un nuevo poema transforma la accesibilidad a todos los poemas ya leídos, libera ahí nuevas posibilidades de acceso, pero *la modificación de este ya-ahí* determina en *retroceso*, mediante una extraña *mayéutica*, el paso mismo al nuevo poema. Esta mayéutica sólo es posible en el después que aprovecha una *epimeteia* originaria, constituida ella misma desde esta finitud retencional que es la *prometeia*.

Desde luego, un poema que se lee no es temporal en el mismo sentido que un poema que se escucha. Pero si se pudiera demostrar, como vamos a tratar de hacer aquí, que *todo esto* es válido para la constitución de *cualquier objeto temporal*, el ya-ahí de lo que se presenta sería así modificado en su conjunto retencional por lo que se presenta, pero esta

modificación alteraría a su vez la *presentación* del presente que sería el nuevo ahora como pre-cedido por el acceso que franquea a su propio ya-ahí. Esta *recurrencia*, esta dinámica se inscribe en un flujo con el que *se encadena*, por el que *se encadena con otros objetos temporales ya-ahí en el modo secundario* del no ser-ya-ahí y que le permite *encadenarse con ella misma*. Hablamos aquí de una melodía y no, como Husserl hace a fin de cuentas, de *un* sonido. Una melodía está compuesta de notas y un *sonido* sólo se convierte en una *nota* estableciendo con otros *sonidos-notas* unas relaciones parecidas a aquellas por las que unos versos constituyen un poema. Ahora bien, Husserl se *limitará* a la conciencia de *un* sonido –lo que es un deslizamiento completamente ambiguo que legitima la ambición de mantenerse en la capa puramente hilética. Sin embargo, un sonido todavía es un compuesto, no sólo porque dura en la conciencia, sino como espectro y, finalmente, como siendo siempre-ya el sonido “de” algo. Esto quiere decir que nunca es posible la pura división *hylé/morfé*.

Y entonces la cuestión es saber cómo es posible una intencionalidad longitudinal, que Husserl trata de aprehender en su intimidad puramente hilética y que no cuestionaría el estatuto de conciencia-de-algo que define primordialmente la intencionalidad. Ahora bien, vamos a demostrar que si el sonido es siempre sonido-de-algo... Husserl, al borrar la complejidad que indefiniblemente engendra esta dimensión del fenómeno, se ve constreñido a ignorar que es el precio del recién-pasado ser pasado-de un presente que sólo puede tomar cuerpo él mismo saliendo de las divisiones entre retención, recuerdo secundario y conciencia de imagen, o *qué* como registro de pasado (recuerdo terciario).

El análisis puramente hilético del sonido nivela el fenómeno de la audición y oculta de antemano la cuestión de un “poder-oír” cuya “voz áfona” será lo más recóndito de la analítica existencial –y entendido de

esta manera, no vemos cómo el análisis podría dar cuenta de una diferencia entre la audición y la escucha. Cuando oigo una melodía, mi intención no se dirige sobre el sonido, de la misma manera que, cuando oigo un “ruido”, no se trata de un ruido *puro*, sino siempre ya de un ruido-de-algo. El escuchar es

“fenoménicamente aún más originario que lo que se determina “de entrada” en psicología como siendo el “oír”, a saber, la percepción de sonidos. El escuchar también tiene el modo de ser del entender comprensivo. “Inmediatamente” no oímos nunca ruidos y complejos sonoros, sino la carreta que chirría o la motocicleta. Lo que se oye es la columna en marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero picoteando, el fuego que crepita.”¹⁵

La audición un sonido siempre se desborda hacia la “conciencia” de lo que es el sonido *de* algo. Esta audición es la *condición* de la escucha, incluida la escucha de *un* sonido como tal, escuchado voluntariamente por sí mismo, *abstraído* de la intencionalidad que le *lleva* a la audición *inmediatamente*, donde su pro-venencia está entonces suspendida y además puede aparecer como tal. Pero en el caso de una melodía, lo que entonces se pierde es el ser-nota del sonido.

“Oímos la melodía, es decir, la percibimos porque oír es percibir. Mientras está sonando el primer sonido, llega el segundo, después el tercero, etc. ¿Acaso no debemos decir: cuando suena el segundo, entonces lo oigo, pero ya no oigo el primero, etc.? Por lo tanto, en realidad no oigo la melodía, sino sólo el sonido individual presente. Que el fragmento desprendido de la melodía sea para mí objetivo, se lo debo –así se estará inclinado a decir– al recuerdo; y que cada vez que se produce un soni-

do yo no suponga que eso sea todo, se lo debo a la espera pre-visorá. Pero no podemos fundamentarnos en esta explicación...”

Husserl no puede fundamentarse en una explicación a la que le falta la extensión del ahora en la que la retención pertenece a la presentación temporal del sonido. Entonces nos inclináramos a pensar que trata de mostrar que se trata no sólo del sonido, sino del sonido-de-la-melodía y con ello *ya* de la melodía, y que la melodía sólo puede constituirse en su unidad en esta extensión que desborda siempre *ya* la unidad elemental de *un* sonido –siendo siempre *ya* la suplementariedad en la que un sonido se *presenta*. Sin embargo, es precisamente lo que Husserl excluye:

“...Pero no podemos fundamentarnos en esta explicación porque todo lo que acabamos de decir se refiere al sonido individual. Cuando se le hace sonar, lo oigo como presente, pero mientras sigue sonando hay un presente siempre nuevo y el presente cada vez precedente se cambia en un pasado. Por tanto, cada vez oigo sólo la frase actual del sonido y la objetividad del conjunto del sonido que dura se constituye en el *continuum* de un acto que, por una parte, es recuerdo, por otra, muy pequeña y puntual, es percepción y, finalmente y de un modo más amplio, espera. Esto parece llevar a la teoría de Brentano. Aquí hay que emprender ahora un análisis más profundo.”¹⁶

Al pretender analizar el fenómeno de la audición en la *melodía*, pero dejarse arrastrar por la unidad de un *sonido*, Husserl se dedicará sólo a un aspecto de la modificación en la que consiste la retención, el de la acumulación retencional que es también el desvanecimiento retencional, sin dirigir la atención a los efectos en retorno sobre el ahora como

impresión originaria que la relectura de las retenciones y de las retenciones de retenciones también entabla siempre con la aparición del nuevo sonido al escuchar una melodía.

La dificultad es la siguiente: *una estricta fidelidad a la intencionalidad, principio de la fenomenología, haría irreductible la trascendencia del objeto temporal.*

5. Mecánica de los fluidos y dinámica del flujo: la individuación del sonido y la metáfora del espacio

“Ahora hay que emprender un análisis más profundo”, pero esta nueva profundidad *ya* no modificará el concepto de la modificación y seguirá estando en su superficie. Dedicándose a esa transcripción del sonido individual, todo marcha a la deriva porque el sonido *individual* no es *nada* en la melodía, es siempre *ya* el *otro* sonido, el que le precede, el que le sigue y porque no es puntual, porque es no-puntualmente, *nunca* es *nada más que* el *punto de paso* de un *proceso de individuación* ante el cual el *individuo* no es *dado*: como diría Bergson, hay una *multiplicidad* primordial y, como repetirá Simondon, pre-individual, en la que el individuo constituido sólo es un punto de arranque, en la que aquel sólo consiste en su unidad para continuar su diferenciación en el *interés* del proceso global de individuación, no *del sonido* sino *de la melodía* –igual que los sonidos de la lengua sólo son sus fonemas en virtud del sistema que forman y que no pueden preceder al “sistema” ni éste constituirse sin ellos, que constituyen la idocia de su riqueza idiomática. Aprender sonidos de la melodía o fonemas de la lengua aisladamente es un artefacto de la misma manera que es vano querer comprender la audición del fuego que crepita por medio de un estudio hilético, ya sea psicológico o fenomenológico, de la percepción, el cual se organizaría, como

es el caso en las *Lecciones...*, a partir de la gran división hilemórfica que domina los análisis del “sonido como puro dato hilético” y que revelará sus motivos profundos en la *Ideas directrices para una fenomenología* restaurando el *ego* como región originaria que sin embargo él casi había rechazado criticando el formalismo trascendental de Kant en la época de las *Investigaciones lógicas*.

Abandonando la melodía, que sólo volverá con el análisis de la secundariedad del rerrecuerdo, Husserl dilapida una parte fundamental de la riqueza teórica que constituye la fenomenidad de un objeto temporal y pierde la *intencionalidad del objeto* por dedicarse a la reduccionista *intencionalidad longitudinal*.

[...] Tomemos el sonido como puro dato hilético. [...] “Durante” todo este flujo de conciencia, tengo conciencia de un solo y mismo sonido en tanto que sonido que dura, que dura ahora. “Antes” (en el caso en el que no era esperado) no tuve conciencia. “Después” tengo “todavía” conciencia “durante cierto tiempo” en la “retención” en tanto que pasado, puede ser retenido y estar o permanecer bajo la mirada que lo fija. Entonces, toda extensión de la duración del sonido, o “el” sonido en su extensión, está –por así decirlo– como algo muerto; ya no se produce de manera viva; es una forma que ya no anima el punto de producción del presente sino que se modifica continuamente y recae en el “vacío.”

La conciencia del sonido empieza y acaba. Pero, ¿no es artificioso decir que “tengo conciencia de un solo y mismo sonido”?; acaso no es introducir la unidad ahí donde *aún no está* constituida, cuando, por el contrario, se desprende *después* del flujo de una multiplicidad? ¿No hay, por el contrario, un *fondo* temporal *pre-individual* sobre el cual siempre ya se desprende la *figura* unitaria del sonido? Con esto ocurre como con la

cuestión de la intersubjetividad donde, dándose *de antemano* el individuo, se borra y pierde la *individuación* que se desprende transindividualmente de un fondo pre-individual²⁷. En ese caso, el hilemorfismo siempre oscila entre dos posibilidades que vienen a ser lo mismo: tan pronto concuerda de antemano la *hile* –caso de las *Lecciones...*, como la *morfe* –caso de las *Ideas directrices...*

El sonido en su duración se aleja y discurre como el agua de un río; su transcurso es su alejamiento. Esta fluidez mecánica adquiere su fuente en una constante referencia espacial que desde el principio confunde todos los análisis. Lo que se pierde en lo *indefinido de este horizonte espacial*, que desde luego no se puede poner en el plano de lo *indeterminado de un horizonte temporal*, es toda la dinámica del flujo temporal. La dificultad de aprehender la experiencia vivida temporal es extrema y la metáfora espacial parece ayudar a la comprensión:

“Los puntos de la duración se alejan para mi conciencia de forma análoga a la forma como los puntos del objeto inmóvil en el espacio se alejan para mi conciencia cuando “me alejo del objeto”. El objeto conserva su lugar, del mismo modo el sonido conserva su tiempo, ningún instante es desplazado, pero se desvanece en la lejanía de la conciencia, a una distancia siempre mayor del presente productor. El propio sonido es el mismo, pero el sonido “en su modo” (de aparición) (*der Ton “in der Weise wie”*) aparece sin cesar como otro.”

Pero, ¿por qué se necesita aquí una *ayuda*? ¿Por qué hay que acudir al espacio en ayuda del tiempo si no porque el tiempo se pone fuera de sí, es puesto-fuera-de-sí, éxtasis, *disentio* requerida por una *situación de asistencia inicial* exigida ella misma por una finitud retencional? En la medida en que a los ojos de Husserl esta finitud no aparece como *planteando*

este problema, la metáfora espacial es, con el privilegio de *un* sonido, el señuelo de estos análisis: el pasado se pone en perspectiva y en esta perspectiva hay, como en la espacialidad de un mundo de objetos, *dentro y fuera, comienzo y fin, distancia y proximidad*, y si la retención no puede ser confundida con el recuerdo es porque al término de un flujo temporal,

“el Todo se desvanece en la sombra, en una conciencia retencional vacía, y finalmente se desvanece por completo (si se puede afirmar esto) desde que cesa la retención(1).”¹⁸

¿Se puede afirmar esto? Hay una nota (1). En ella Husserl precisa que las perspectivas temporales en las que se dan las cosas espaciales, ellas mismas en unas perspectivas espaciales, muestran que éstas son al mismo tiempo objetos temporales –pero nos harían salir de la esfera inmanente, al no ser –en tanto que tales– objetos temporales *como* el sonido o la melodía. ¿Por qué? ¿No es porque el carácter del flujo del tiempo-objeto, en su *coincidencia* con el flujo de la conciencia, *prohíbe* hacerla *empezar y acabar como* un objeto *espacial* tal como éste *pertenece al mismo tiempo a la esfera no-inmanente*? Heidegger analizará la espacialidad como ser-para... arraigado en la preocupación, es decir, el cuidado, es decir, la temporalidad, invirtiendo así todo el propósito.

Además, Husserl *plantea con un mismo gesto* (a pesar de los paréntesis) la posibilidad de un desvanecimiento efectivo, realizado, puro y absoluto, y postula, vamos a verlo, *la infinitud en derecho de la retencionalidad y, más generalmente, de la memoria*.

El análisis del pasado como siendo una “especie de perspectiva temporal” emplaza el tema de la doble intencionalidad aislando cada una de los objetivos.

“Manifiestamente debemos reconocer que el término “intencionalidad” tiene un doble sentido, según consideremos, bien la relación de la aparición con lo que aparece, bien la relación de la conciencia tanto con “lo que aparece en su modo” como con lo que aparece a secas.”

El abordaje *del* sonido es el abordaje de su longitudinalidad. Pero, ¿se puede separar el abordaje *del* sonido de *aquello de lo que* es el sonido sin perder precisamente la *plenitud* de su temporalidad?

“Del fenómeno del transcurso sabemos que es una continuidad de mutaciones incesantes que forma una unidad indivisible: indivisible en fragmentos que podrían existir por ellos mismos e indivisible en fases que podrían existir por ellas mismas, en puntos de la continuidad.”¹⁹

Lo que es cierto de los fragmentos y de las frases, ¿no lo es de los sonidos de la melodía *en tanto que* sonidos-*de-la-melodía*?

“Los fragmentos, que separaremos por abstracción, sólo pueden existir en el conjunto del transcurso, e igualmente las fases, los puntos de la continuidad de transcurso. [...] Esta continuidad [...] es inmutable en su forma. [...] Igual que cada instante (y cada lapso de tiempo) es distinto, por así decirlo, “individualmente”, de cada uno de los otros, e igual que ninguno puede tener lugar dos veces, del mismo modo ningún modo de transcurso puede tener lugar dos veces”.

En efecto, una conciencia de tiempo sólo puede tener lugar una sola vez y el enigma es, efectivamente, que la repetición de *un mismo sonido* ofrece cada vez *una conciencia-de-sonido diferente*, pero este enigma de la *repetición* precisamente no preocupa precisamente a Husserl, *precisamente*, para él *no* constituye un *enigma*. Y eso se debe a que la “individualidad”, incluso entre comillas, contradice lo que se acaba de decir, el “recién pasado” del razonamiento, como si sólo dándose la “individualidad” de antemano pudiera constituirse la temporalidad como proceso de individuación. Simondon centrará su crítica del concepto hilemórfico de individuo sobre este tipo de artificio.

6. Paso, torbellino, vuelco.

Lo que se pierde en el análisis hilético del sonido es la musicalidad de la nota. *Al expulsar a la idiomatidad del logos, Husserl borra la musicalidad de todo lo oído*. Porque todo sonido está individuado sobre un fondo pre-individual de musicalidad, toda lengua tiene su “melodía”*, el más pequeño sonido surgido de la sinfonía del mundo. El oído es originariamente musical, y *tal es precisamente su temporalidad*. Sobre el fondo de esta incesante musicalidad se destaca todo objeto temporal formando una especie de zócalo en el que se encadena como “fundido-encadenado”.

Ahora bien, precisamente eso es lo que es excluido por Husserl al establecer que ningún modo de transcurso puede tener lugar dos veces porque el objeto temporal tiene una cabeza, o núcleo, y una cola, o retención de retenciones, un *comienzo* y un *fin* que delimita una *franca unidad* del fenómeno, donde se vuelve a hablar de fuente:

“Los modos de transcurso de un objeto temporal inmanente tienen un comienzo, un punto fuente, por así decirlo. Es el modo de transcurso por medio del cual el objeto inmanente empieza a ser. Está caracterizado como presente. [...] Cada fase ulterior de transcurso es ella misma una continuidad, y una continuidad en continuo crecimiento, una continuidad de pasados. Situemos frente a la continuidad de los modos de transcurso de la duración del objeto la continuidad de los modos de transcurso de cada punto de la duración que, por supuesto, está comprendida en la continuidad de los primeros modos de transcurso: así la continuidad del transcurso de un objeto que dura es un *continuum*, cuyas fases son los *continua* de los modos de transcurso de los diversos instantes de la duración del objeto”.

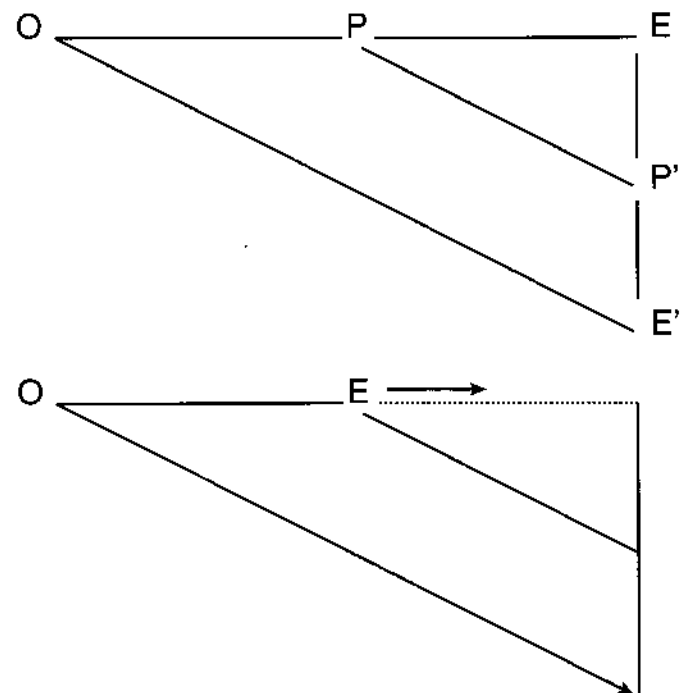
Este análisis está representado por un diagrama que habrá que comparar con el cono de *Materia y memoria*, más dinámico porque no hay división entre presente y recuerdos (falta a cambio la aprehensión de la retención *primaria*): para Bergson “es del presente de donde sale la llamada a la que responde el recuerdo” *en retroceso e inversamente* —y aquí se trata del recuerdo secundario: hay una “*oscilación*” originaria entre percepción y memoria. En las *Lecciones...* el diagrama describe un proceso de individuación del objeto temporal que se organiza alrededor del *punto fuente* (O) como modo de transcurso por medio del cual un objeto inmanente *comienza* a ser, es decir, a *pasar*, es decir, a *desaparecer*. Comenzar es aquí comenzar a acabar.

Pero, ¿cómo distinguir el comienzo del fin si el comienzo es de entrada el comienzo del fin? ¿Se puede plantear y distinguir propiamente un comienzo y un fin? Porque si el objeto temporal, en tanto que flujo, es una experiencia vivida que enlaza en el flujo de la conciencia, ¿caso no proviene en cierto modo de experiencias vividas anteriores

(como es el caso en Bergson)? Si, *sin embargo*, esta conciencia de flujo sólo empieza en el flujo de la conciencia *al margen*, en su novedad, de todo el flujo pasado en que consisten los recuerdos secundarios ya-ahí ellos mismos como transcurso, ¿acaso esta desviación no es la de un *flujo turbulento* en un río (objeto *temporal* que fluye en el flujo de la conciencia que *es el tiempo*) del que se desprende, pero que le da cuerpo, *donde no se puede decir que tome su fuente, porque no es la fuente, sino el torbellino*, raudal del que en ningún caso podría estar aislado y al que, por lo tanto, sería imposible oponerle? Sin embargo, el análisis de esta desviación que es el Gran Ahora exige apartar el flujo con el que enlaza porque para Husserl y contra Brentano es necesario *hacer comenzar la percepción absolutamente al margen de la imaginación* —y con ello, reducir la musicalidad de cualquier sonido, *es decir, precisamente su temporalidad*.

Al cono de Bergson le falta indiscutiblemente la distinción entre la “continuidad de pasados” como recuerdos primarios en la presencia del objeto temporal, los recuerdos secundarios que representa E-->, la “línea de los presentes eventualmente cumplidos por otros objetos”, y el desvanecimiento correlativo de OE que representa la diagonal descendente del segundo diagrama²⁰. Pero, ¿es por ello necesaria la *separación estanca* que proclama Husserl entre primario y secundario? Si la presencia del presente actual de este objeto temporal es *en efectos* absolutamente singular, queda la cuestión de saber si ésta no está esencialmente pre-cedida por una *secundariedad originaria* del recuerdo —y *en la fuente*, por una carencia de origen de la que ella sería el efecto como *eco*.

Todo el objeto del diagrama es poner en evidencia la continuidad de lo primario en el gran ahora como opuesta a la discontinuidad secundaria del rerrecuerdo y, *a fortiori*, a la archi-discontinuidad del recuerdo terciario en tanto que éste constituye la posibilidad de representar lo *no-vivido*. Pero esta puesta en evidencia sólo se hace a costa de una fijación



- OE Serie de los instantes presentes
- OE' Descenso en profundidad
- EE' Continuum de las fases (instantes presentes con horizonte de pasado)
- E Línea de los presentes eventualmente cumplidos por otros objetos

del proceso temporal de individuación, como si un respeto extremadamente escrupuloso del fenómeno condujera a su pérdida, lo mismo que la tentativa de escuchar *cada* sonido de una melodía *prohibiría oírlo*.

La vertical EE',

“une, en cada momento del tiempo, la serie de los instantes presentes con el descenso en la profundidad. Esta vertical es la que representa la fusión del presente con su horizonte de pasado en la continuidad de las fases. Ninguna línea representa por sí misma la retención; sólo la visualiza el conjunto constituido por las tres líneas.”²¹

Ricoeur deplora la reificación del fenómeno en que consiste la separación estática de dos continuidades (OE' y EE'), totalmente solidaria de la separación de lo primario, lo secundario y lo terciario donde la temporalidad se des-compone, se desvanece en efecto, completamente:

“Representando una serie de puntos-límites, el diagrama fracasa en representar la implicación retencional de los puntos-fuentes. En una palabra, fracasa en representar la identidad de lo lejano y de lo profundo que hace que los instantes convertidos en otros sean incluidos de manera única en el espesor del instante presente. En verdad, no existe un diagrama adecuado de la retención y de la mediación que ésta ejerce entre el instante y la duración.”²²

Pero también es, y sobre todo, el fracaso en pensar la *modificación* como lo que llamaremos la *recurrencia*: como vuelta de la modificación de las retenciones sobre la constitución de la presentación misma.

En el parágrafo 11 se decide todo. El reto es ahí claro: lo que *transmite* su carácter absoluto a la retención asignándole al mismo tiempo sus límites es el *carácter absoluto* del comienzo como *impresión*.

“El punto-fuente con el que comienza la “producción” del objeto que dura es una *impresión* originaria. Esta conciencia es captada en un cam-

bio continuo: el presente de un sonido “en carne y hueso” se cambia continuamente en un pasado; un presente de sonido siempre nuevo sustituye continuamente al que ha pasado en la modificación. Pero cuando el presente de sonido, la impresión originaria, pasa en la *retención*, entonces a su vez esta retención es ella misma un presente, algo actualmente ahí. Mientras que ella misma es actual (pero no sonido actual), es retención *del* sonido pasado.”²³

Es el *paso* como tal lo que aquí es descrito como modificación incessante arraigada en el comienzo de una impresión que se prosigue, se desarrolla y pasa, que se desarrolla *pasando*: es la descripción efectiva de la intencionalidad longitudinal. Pero la idea misma de *punto-fuente* como comienzo *absoluto* impide pensar el fenómeno esencial de lo que llamaremos la *modificancia** (la modificación como *recurrencia*) porque encerrando el objeto temporal en el campo exclusivo de la impresión originaria, de la presencia, aquella opera un vuelco en el que éste se estrella.

Hay que plantear como evidencia inicial que, por el contrario, como resultado de la pre-audición “tradicional” e “histórica” previa a todo escuchar y a todo oír, la modificancia pro-viene de un *ya-abí*. La *recurrencia* de las retenciones debería ser comprendida, *como tardíamente será el caso para el mismo Husserl con el gran ahora (convertido en histórico) de la geometría*, como una recurrencia “originaria” de lo secundario (re)constitutivo de lo primario: sola una recurrencia semejante de la “retención sedimentaria” hace posible el fenómeno de la reactivación como diferencia de una *Rückfrage*.

Existen *efectos* de comienzo, que son re-comienzos. Desde luego, se podría objetar que semejante arraigo de todo comienzo en el horizonte repetitivo de un ya-ahí destruye la singularidad de *este* ahora, *este* poema y no otro, *esta* melodía como *ninguna* otra, la *única* vez de *esta* audición del

poema o de la melodía, como *ninguna* otra repetición del mismo poema o de la misma melodía. Pero ese es el problema de lo propio o de lo idiomático, siempre ya llevado a través y atravesado por una idiomática *común, relativa* a otra siempre más “englobante”, menos “propia”, y a otras siempre más “englobadas”, más “propias”, que entonces hay que soportar como cuestión del tiempo en tanto que éste es *a la vez* cálculo e indeterminación, comunidad banal del idioma y singularidad absoluta del *idios*.

“Cada presente actual de la conciencia está sometido a la ley de la modificación. Se cambia en retención de retención, y ello continuamente. De ahí resulta como consecuencia un *continuum* interrumpido de la retención, de tal manera que cada punto ulterior es retención para cada punto anterior”.

Pero sería necesario que un cierre recurrente modificase entonces las retenciones de retenciones no sólo como fenómeno de desvanecimiento, sino ya como una especie de reactivación en el seno de la impresión originaria *que sucede*, como un *fenómeno de eco* que altera y enriquece el sonido al hacer aumentar la maraña de armónicos, convergencias, acordes, síncopes, timbres, elementos de timbres y disonancias, etc., que *componen* la temporalidad de una melodía como *musicalidad*. La *simple* “continuidad de mutaciones retencionales” no puede describir fenómenos tales. Todo el señuelo se debe aquí al privilegio empobrecedor del sonido sobre la melodía donde la descripción parece finalmente formal y vacía. Existe efectivamente una forma de recurrencia, un cierre, que no aparece en la presentación lineal del diagrama, como señala Ricoeur, pero eso no se debe sólo a los límites de una representación gráfica, a su espacialidad. Que Husserl haya podido encontrar en

el esquema espacial el esquema de la temporalidad del fenómeno concernido sólo es posible porque la recurrencia que considera es limitada, circunscrita por un principio y por *un fin que puede ser alcanzado y determinado*, y que desde este punto de vista no es verdaderamente el fin en el sentido que adquirirá como ser-para-la-muerte ni engendra *en efectos* una recurrencia sino una especie de *feed-back*. Una verdadera recurrencia sería el sin fondo aporético del juego de lo indeterminado. Proveniría de un pasado que no he vivido, mío y facticio a la vez, que articulase el ya-ahí de mi pasado efectivamente vivido sobre este otro ya-ahí no vivido y que estoy condenado a ser. Sería una recurrencia impuesta por la finitud retencional, por eso que la cartografía que responde siempre ya a la necesidad de “orientarse en el ya-ahí (como en su propio pasado vivido) lleva *forzosamente* consigo: *una imaginación del territorio real, es decir, una anticipación*.”

Ahora bien, aquí se introduce una nueva metáfora por medio de la cual Heidegger explicitará precisamente la posibilidad del *Dasein*, su resolución, como efectividad de la transmisión del tesoro de posibilidades que es el ya-ahí en tanto que *no-vivido*: la de la *berencia*.

7. La berencia

“Y cada retención es ya un *continuum*. El sonido empieza y se prolonga continuamente. El presente de sonido se cambia en pasado de sonido, la conciencia impresional pasa –transcurriendo continuamente– a conciencia retencional siempre nueva. Yendo a lo largo del flujo o con él, tenemos una serie continuada de retenciones que pertenecen al punto inicial. Sin embargo, además de eso cada punto anterior de esta serie en tanto que un “ahora” también se ofrece a capas al sentido de la retención. A cada una de estas retenciones se aferra así una continuidad de

mutaciones retencionales y esta continuidad, a su vez, es ella misma un punto de la actualidad que se ofrece a capas retencionales. Esto no lleva a un simple proceso regresivo infinito porque cada retención es en ella misma modificación continua que, por así decirlo, lleva consigo, en la forma de una serie de capas, la *herencia* del pasado.”

Así pues, Husserl habla efectivamente de herencia, pero no puede pensarla; se podría creer que hay recurrencia porque añade:

“No de tal modo que simplemente cada retención anterior sea reemplazada por una nueva en el sentido de la longitud del flujo, aunque sea continuamente. Cada retención ulterior es mucho antes, no simplemente modificación continua salida de la impresión originaria, sino modificación continua del mismo punto inicial”.

Pero eso significa que a través de cada retención como “modificación continua del mismo punto inicial”, en la continuidad *primaria* de retenciones, lo que se despliega es siempre el presente impresional. Y que eso es lo que distingue las impresiones primarias de las secundarias. Se trata de establecer que

“la retención es un *presente ampliado* que asegura, no sólo la continuidad del tiempo, sino la *difusión progresivamente atenuada de la intuitividad del punto-fuente a todo lo que el instante presente retiene en él o bajo él* [el subrayado es nuestro]. [...] La retención tiene por efecto no sólo relacionar el pasado reciente con el presente, sino comunicar su intuitividad a dicho pasado.”

Ahora bien, si “la impresión originaria pasa ella misma en la retención³²”, pasa sin *pasar* porque no *vuelve* —no vuelve *afectada* de su pasado, sino *afectándolo*. En efecto, el mismo pasado como herencia debería estar *afectado en sus condiciones de acceso* por el paso de la impresión inicial: el paso de un nuevo sonido debería liberar nuevas condiciones de acceso a sonidos efectivamente pasados, relevar su *indeterminabilidad*, y a su vez esas retenciones de retenciones deberían volver a afectar, desde su modificación, la efectividad del paso. Entonces, la vuelta de las retenciones sería la (re)constitución del paso que es la impresión. Al encontrarse todas las retenciones de retenciones afectadas por la modificación del punto inicial, deberían, por lo tanto, afectarlo a cambio y el genitivo en “la modificación *del* punto inicial” debería *mantener* sus dos direcciones: el ahora del gran ahora debería ser ese mantenimiento.

Esto es lo que parece decir Husserl, pero no es lo que dice porque, en ese caso, en la audición de una melodía debería ocurrir como en todo proceso de reactivación. Como ocurre, por ejemplo, en la geometría donde lo que es retenido se modifica en su circunstancia por lo que sucede como *Rückfrage*, “cuestión en retroceso” donde lo retenido, *volviendo*, constituye *en efectos* (de vuelta) esta cuestión *en un después*. Ahora bien, esto implicaría la *permeabilidad posterior de lo primario a lo secundario y a lo terciario*.

Completamente interno a la impresión originaria, el tema de la herencia no se piensa a partir de un ya-ahí. Ricoeur, después de haber hecho un acercamiento a Heidegger, desde luego puede decir que “esta intencionalidad en segundo grado expresa la revisión incesante de las retenciones más antiguas por parte de las más recientes en que consiste el alejamiento temporal”. Pero, ¿qué es revisado y qué revisa? En Husserl lo más antiguo es lo que es revisado y lo más reciente (lo más intuitivo) lo que es revisor.

¿Dónde comienza la herencia, es decir, su modificación? ¿De dónde toma su “fuente”? ¿De dónde proviene la *fuertza* de un torbellino? Volvamos a la lectura de un poema. Leo su primer verso y al llegar al final las retenciones del comienzo han sido ya atravesadas de nuevo por la prolongación de la impresión originaria hacia el segundo pie, el tercero, etc., cargándose todos de aliteraciones, ritmos, prosodias llenas de una musicalidad ella misma cargada de timbres, harmónicos, síncopes, etc., que sobrecargan *tanto* el pasado retencional *como* la impresión originaria que pasa *franqueádole poéticamente* el paso. El segundo verso viene él mismo a releer el primero para darle un nuevo eco. Pero esta relectura que (in)determina la lectura *coincide en efectos con ella*. Y si se da el caso de que conozco de memoria este poema, o más sencillamente, de que ya lo había leído antes, esta lectura ya hecha pero que pertenece al “pasado propiamente dicho”, *es decir, al recuerdo secundario*, habita la segunda lectura *igual que* el segundo verso está habitado por la lectura retenida del primer verso. Precisamente, en francés se dice *retener* un poema para expresar que se recuerda. Pero retenerlo aquí quiere decir guardarlo, *mantenerlo* dentro de sí como recuerdo “secundario” que se pega, se *adhiere* al recuerdo primario.

La retención secundaria está ya en la impresión primaria, la imprime, imprime ahí la efectividad de su indeterminidad. Ella misma está habitada por la retención de un no-vivido que le es esencial *y que no es otra que su mundo*. La hace *posible* un ya-ahí esencialmente constituido de recuerdos no-vividos conservados como conciencias de imágenes.

Lo que en Husserl pone trabas a este pensamiento es la *experiencia vivida* de la que Heidegger no dejará de decir que es el concepto metafísico de la fenomenología.

Husserl introdujo la imagen de la herencia en el momento

“en que descarta la hipótesis de una regresión infinita en el proceso de la retención [...] [y] parece así relacionar la idea de la herencia con la de una limitación del campo temporal, tema al que vuelve en la segunda parte del párrafo 11.”²⁵

Sin embargo, esta limitación del campo temporal no es una finitud retencional. ¿Cuál es su naturaleza? En otras palabras, ¿cuál es la naturaleza real de la ampliación? ¿Qué hay que ampliar efectivamente?

Cuando al mostrar la cuestión de la historia trascendental Husserl arraigue la posibilidad de la intuición geométrica originaria en la posibilidad de la ciencia acumulativa como si fuese la de una reactualización del presente de la invención, ya no podrá relegar al recuerdo terciario fuera de la constitución: el gran ahora se habrá convertido en un grandísimo ahora, un archi-ahora, y la constitución, en una (re)constitución. *El origen...* hará del recuerdo terciario, de la conciencia de imagen de un histórico-mundano surgido de la prototización ortotética de la escritura, la *condición de la entrada de lo secundario en lo primario* y de la reactivación como re-animación, super-vivencia; no habrá habido ni invención ni tradición geométricas sin escritura (sin mortificación del Presente Vivo), por el hecho de la limitación de la retención *viva*. Pero *aquí*, la no separación entre experiencia vivida y no-vivida, primario y secundario, secundario y terciario, volvería a cuestionar el principio de la misma fenomenología. La herencia *comienza* con la percepción, solamente con ella, y se interrumpe con ella: lo que impide que entre ahí la secundariedad es la intuitividad perceptiva planteada como principio primordial.

8. El eco del chisme de la máquina de Turing

Ahora bien, del mismo modo que la tesis del comienzo limita el alcance del análisis, en la continuación del párrafo hay que rechazar la del *desvanecimiento*.

“Si la melodía es ejecutada y se instaura el silencio, ninguna nueva fase de la percepción se aferra a la última, sino una simple fase de recuerdo reciente y a éste último de nuevo un recuerdo parecido, etc. Así, en el pasado tiene lugar continuamente un rechazo, la misma complejión continua sufre sin cesar una modificación hasta el desvanecimiento; en efecto, de la mano de la modificación va un debilitamiento que lleva finalmente a la imperceptibilidad.”²⁶

¿Dónde acaba el fin? ¿En qué momento se consume ese desvanecimiento? ¿Cuándo cesa la *percepción*, puesto que la retención que le pertenece *dura más allá de la sensación*?

En el caso del *recuerdo primario* ya no es posible hablar de una simple percepción en sentido estricto, porque la retención habita siempre ya el “gran ahora”: *la presencia perceptual se extiende al buco de una ausencia retencional* y una especie de *im-perceptibilidad* trabaja ya el ser-percibido del objeto temporal como siendo su modificación. Como el comienzo siempre es sólo la *modificación* del comienzo, por lo tanto y hablando con propiedad, nunca es el comienzo sino ya el *desvanecimiento*. Y no se ve qué permite hablar de imperceptibilidad final. Evidentemente, cuando la sensación misma cesa, la *im-perceptibilidad* cambia además de naturaleza. Pero en ese momento, antes que atenerse a plantear un límite final que parece imposible de describir, ¿no habría que interrogar, más allá de las aparentes discontinuidades, la persistencia sorda, la incesan-

cia profunda, la falta de acabamiento constitutivo de lo que ha sido? La cuestión, pues, sería el *eco*.

Pero no es ésta aquí la cuestión de Husserl, donde el reto es *absolutizar* la oposición entre lo primario y lo secundario estableciendo que si no hubiera frontera neta entre el comienzo y el ya-ahí de donde decimos que proviene, ni entré el fin y el flujo a donde decimos que vuelve, tampoco habría frontera entre el ser-ahí del objeto temporal y su no-ser-ya-ahí, entre percepción e imaginación.

Ahora bien, muy extrañamente esto lleva a Husserl a plantear

–una limitación absoluta de hecho *del campo temporal*, y

–una ilimitación de derecho *de la memoria*.

“El campo temporal originario es manifiestamente limitado, exactamente igual que en la percepción”.

–Absolutamente limitado y no hay, de hecho y de derecho, ninguna posibilidad de suplir esta *extensión restringida* del campo temporal originario; su estrechez es tan radical que el comienzo es absoluto, el campo temporal es *como el campo visual ocular “sobre el espacio objetivo”*, esencialmente y siempre idénticamente limitado:

“A grandes rasgos, incluso podríamos aventurarnos a afirmar que el campo temporal tiene siempre la misma extensión. Se desplaza, por así decirlo, sobre el movimiento percibido y rememorado de la fecha reciente, y sobre su tiempo objetivo, igual que el campo visual sobre el espacio objetivo (1)”.

–Ilimitada, la memoria primaria lo es de derecho, *idealiter*, como lo indica discretamente la nota (1) de este parágrafo 11:

“En el diagrama no se ha tenido en consideración el carácter limitado del campo temporal. No se ha previsto ahí ningún fin de la retención y además es posible *idealiter* una conciencia en la que todo quedaría retenido retencionalmente”.

En otras palabras, tenemos lo mismo y su contrario: para fundar la posibilidad de un comienzo absoluto, hace falta un fin, un término, un desvanecimiento absolutos. Pero para poder describir en efecto semejante carácter absoluto como *continuidad* absoluta de un fenómeno hay que plantear *idealiter* una eficacia absoluta de la retención en el curso del fenómeno, *suspender toda limitación de hecho* de la memoria primaria, reenviándola a su trivialidad, y excluir cualquier posibilidad de suplir la limitación del campo temporal. En resumen, se trata de excluir la prótesis. Pero, ¿qué puede querer decir *aquí idealiter*? El proceder es perfectamente comparable al de Turing: se construye un teorema que describe una máquina y se pone entre paréntesis el carácter de máquina de esta máquina: abstrayéndolo, se la desconcretiza y ya no existe la máquina, ya no existe ese chisme que es toda máquina.

Ahora bien, la cuestión es efectivamente la del eco del chisme de la máquina, del eco constitutivo de la temporalidad como siendo el eco del *qué*, es decir, de una *materia* considerada antes como *irreductible trascendencia* que como *circunstancia bilética*.

9. El Augenblick del reloj de ver

Husserl utiliza esta metáfora del campo visual espacial porque razona muy formalmente en términos de aprioridad del “campo temporal originario” como si fuera posible sustituir o comparar un dispositivo

óptico, con su profundidad de campo, su “definición” de imagen, etc., con un dispositivo crónico, si no cronométrico, con su profundidad de tiempo o perspectiva temporal, la definición decreciente de sus retenciones, etc., hasta el desvanecimiento final. Lo visible domina así todo el análisis del tiempo. Como si en este contexto la presencia estuviera ahí mejor garantizada que en el lado de la voz. Por el contrario, ¿no habría habido que interrogar el *hecho* de que el “campo temporal originario” esté siempre ya captado, particularmente desde el punto de vista de la relación entre primario y secundario, en *objetividades instrumentales*, como el objetivo fotográfico, reloj de ver “que captura” en efecto el espacio y el tiempo con un solo *disparador, im selben Augenblick?*

“Tomar en consideración” el campo *limitado* del carácter temporal y su finitud —la finitud de la conciencia— significaría entonces articular la “memoria viva” sobre una memoria muerta que siempre ya la hace posible, sobre una suplencia que no sólo viene a sostenerla cuando “flaquea”, sino que la establece en sus mismas posibilidades originarias. Además, una “conciencia *idealiter* sin fin” sólo podría ser la de Dios. Lo que se elimina es el *fin* (de la vida, y el fin de la vida *en* la vida).

El concepto de ampliación del ahora es la modificación. Pero está definida por su positividad, *por su infalibilidad*, no está habitada por una finitud cárto-gráfica (borgesiana):

“El recuerdo primario es una modificación positiva de la impresión, no su diferencia. Por oposición a la representación en imágenes del pasado, comparte con el presente vivo el privilegio de lo originario, aunque en un modo continuamente debilitado”.

y por ello no se puede tratar de una figuración por imágenes. El parágrafo 12 explicita el hecho de que la retención que *no es* una percepción *pertenezca* sin embargo a la percepción y precisa con ello “la naturaleza de la modificación que hemos designado como retencional” oponiendo recuerdo primario y representación o conciencia de imagen.

El argumento está dirigido una vez más contra Bretano. Si hubiera figuración por imágenes, habría imaginación e imposibilidad de distinguir el pasado del fantasma. El recuerdo primario es “la circunstancia del pasado”. Esto significa también que el recuerdo *secundario* no es el recuerdo *terciario*: aquello de lo que se acuerda ha tenido que constituirse en su tiempo a partir de una *impresión* originaria.

Por lo tanto, el recuerdo terciario no debe ser tenido en cuenta en absoluto. La fenomenología en general y la del tiempo en particular, suspende toda realidad mundana, a la que evidentemente pertenece lo terciario, para dar cuenta de lo que permite justamente constituir esta realidad. Ahora bien, en el caso de una conciencia de imagen que fuese también una conciencia de tiempo, tal y como ocurre, por ejemplo, ante una fotografía, que no es propiamente todavía un objeto temporal (no transcurre), la intención que es efectivamente temporal, *ya no puede reducir la trascendencia en la misma intención*. Hay efecto de real porque el noema comporta con él la certidumbre, *constituida por la trascendencia* del objeto (del soporte), por *la incursión de lo no-vivido*, de que *eso ha sido*. El noema fotográfico se define como aquello me proporciona el haber sido de lo que *no he vivido* —y hay que extender así la cuestión a la secuencialidad del haber sido del cine como objeto temporal y a la cuestión del *montaje*, que no es más que el nombre de la carto-grafía cinematográfica.

10. Conciencia de imagen, pérdida de memoria y libertad de re-comenzar

Toda *impresión* temporal está habitada de retención y toda retención, *primaria o secundaria*, depende de una impresión originaria (parágrafo 13). Por esa razón, en ningún caso puede ser pre-cedida en su posibilidad por lo no-vivido —por la radical im-perceptibilidad que es la experiencia de una huella terciaria. Por el contrario, la impresión originaria debe fundar la evidencia de un rerrecuerdo (de un recuerdo secundario) *como* funda la retención primaria: yo podría reactivar ese recuerdo y no es reactivable porque ha sido vivido. Está *fundado* en la impresión originaria, *a diferencia de toda conciencia de imagen*.

Cuando la retención no es primaria, la conciencia del pasado dispone de cierta libertad (parágrafo 14),

—ya se trate de un recuerdo secundario, en el que se puede recomponer el pasado, “bordar” con él, y en seguida volveremos sobre este punto capital.

—o se trate de una conciencia de imagen propiamente dicha, a saber, de esas representaciones trascendentales que son los iconos, dibujos, fotografías, huellas de todo tipo y otros *qué* histórico-mundanos.

Pero, ¿qué sucede entonces con la *pérdida de memoria*? Lo que suple la pérdida de memoria es ante todo un recuerdo terciario, es decir, la finitud retencional de hecho que Husserl pretende borrar de derecho.

Esta finitud retencional está en juego cuando Malraux analiza la debilidad de la memoria óptica de Baudelaire, que es irreductible, y que impide satisfacer esa carencia de un Todo del arte que, en el museo, se manifiesta en la serie de las obras⁷. Lo que permitirá suplir esa carencia

de memoria, no para satisfacer la carencia del Todo del arte, sino para experimentarla en la confrontación de las obras, es la fotografía.

Planteando que la posibilidad de un recuerdo secundario precede a la de un recuerdo terciario y, por lo tanto, no depende de él; planteando en principio la posibilidad de constituir un recuerdo secundario *sin que se presuponga* la de constituir un recuerdo terciario, Husserl borra una circunstancia primordial del recuerdo del *quién*, que precisamente es la de su finitud, es decir, la de su carácter desvaneciente *en tanto que puede esencialmente ser sustituido por un tercero trascendental*, por un *qué*. La posibilidad de la pérdida de memoria es precisamente lo que *constituye* la misma memoria. *En la intención* de aquello de lo que me acuerdo está inscrito que eso pueda desvanecerse y, a la vez, que ese desvanecimiento pueda ser interrumpido, realizado o suplido por una fijación, un registro. De no ser ese el caso, ¿sobre qué suelo podría apoyarse mi memoria secundaria aún viva? ¿Qué desencadenaría, en su *curso aleatorio*, la cadena de rememoraciones y reminiscencias voluntarias e involuntarias llamada *flujo*? Si mi memoria viva no pudiera enlazarse con una memoria amortiguada, “engramada”, repetida y automatizada, si no pudiera y no debiera ser reactivada por una memoria muerta, ¿qué *confianza intencional* podría yo tener en ella? ¿Habría todavía una *posibilidad intencional* de la secundariedad? Y si no fuera *solicitada* por semejantes recuerdos objetivos, ¿cuál sería su actividad real? Si ella *puede* y, finalmente, *debe* ser solicitada así, es porque la suplenia objetiva le es esencial. Lo que Leibniz hace pensar con su Característica es que un aspecto esencial del soporte del recuerdo es la *posibilidad de volver a empezar ahí donde uno se había quedado*, cualesquiera que sean los efectos de la finitud de la memoria secundaria o los desvanecimientos que puedan y deba necesariamente engendrar; y un aspecto esencial del *qué* en general como soporte del recuerdo, del recuerdo terciario, es éste de *dar* al “*quién*”, o

a lo que aquí se denomina conciencia, *la posibilidad de autonomizarse del flujo vital ordinario, del puro tiempo de la reacción y de la acción, del tiempo de los músculos y de los nervios dominados por el sistema reactivo vital* —y en ese sentido Bergson ya no nos basta. Pero tampoco Husserl. Y si Heidegger parecía apuntar a semejante posibilidad bajo el nombre de *databilidad*²⁸, si arraiga la temporalidad originaria en la libertad que es la finitud existencial, hoy sabemos por qué, cuando vuelve sobre los pasos de un Husserl que recula, él recula a su vez.

La “trascendencia” del recuerdo terciario es *constitutiva*: no se puede reducir más la tecnicidad de un objeto temporal, sea cual sea, que la del eso-ha-sido fotográfico. El campo trascendental sería así *atrascendental* —es decir, *más allá* de lo empírico y lo trascendental, al distinguirlos sin oponerlos.

11. La reconstitución, la referencia del fonograma como Zeitobjekt analógico, el pie

Volviendo a la melodía abandonada por el camino, el párrafo 14 describe la posibilidad de una *reconstitución*, en el recuerdo secundario, de la cadena primaria de protenciones y retenciones de una casi-audición:

“Consideremos un caso de recuerdo secundario: por ejemplo, nos acordamos de una melodía que hemos escuchado muy recientemente en un concierto. Entonces es evidente que el fenómeno del recuerdo tiene en su conjunto exactamente la misma constitución, *mutatis mutandis*, que la percepción de la melodía. Al igual que la percepción, tiene un punto privilegiado: al instante presente de la percepción le corresponde un instante presente del recuerdo. Recorremos con la imaginación la melodía y tenemos una “casi-audición”, primero del primer sonido, después del

segundo, etc. En cada instante presente hay siempre un sonido (o una fase del sonido). Pero los sonidos precedentes no se borran de la conciencia. Con la aprehensión del sonido que aparece ahora, que casi-se oye ahora, se funden el recuerdo primario de los sonidos que se acaban de casi-oír y la espera (protención) de los sonidos pendientes. Para la conciencia, el instante presente vuelve a tener un halo temporal que se consume en una continuidad de aprehensión de recuerdos. [...] En esto todo es *parecido* a la percepción y al recuerdo primario y, sin embargo, no son la percepción ni el recuerdo primario ellos mismos. No oímos realmente.”²¹

Se puede hablar de re-constitución porque el rerrecuerdo

“es, él mismo, rerrecuerdo presente, originariamente constituido y a continuación, recién-pasado. Se forma él mismo en un continuum de datos originarios y de retenciones y, al mismo tiempo, constituye una objetividad de duración.”

Lo que se analiza como repetición es aquí la posibilidad característica del recuerdo secundario. Pero, como subraya Ricoeur, este análisis es una simplificación:

“El ejemplo es simple en el sentido de que el recuerdo, en virtud del carácter reciente del acontecimiento evocado, tiene como única ambición reproducir un tiempo-objeto. Con ello, piensa sin duda Husserl, se descartan todas las complicaciones relacionadas con la *reconstrucción* del pasado, como sería el caso para el pasado histórico o incluso para el de los recuerdos lejanos.”²⁰

Si la complejidad ligada a la *irreductible* posibilidad del *obvicio* hubiera sido tenida en cuenta para el análisis del recuerdo *secundario*, hubiera sido imposible no concederle una dimensión *constitutiva* en la retención primaria misma. Y en los párrafos siguientes, la repetición en el recuerdo secundario hace posible el juego de una *selección*, de un *desmontaje* y de un *remontaje* del recuerdo. Selección de la que habría que reconocer que se efectúa *en toda retención* si es cierto que la modificación en la que ésta consiste no es un proceso automático y determinado: si esta determinación existiera, dos audiciones *de la misma melodía objetivamente grabada* (ortotéticamente) y *objetivamente repetida*, por ejemplo, en un disco compacto, desembocarían en una experiencia absolutamente idéntica. Ahora bien, es *evidente* que la audición de una misma melodía *nunca* es idéntica y, como el propio Husserl escribía, está inscrito en la naturaleza del objeto temporal el hecho de que no pueda tener lugar más que una sola vez. El mismo objeto repetido dos veces da dos audiciones diferentes porque cada audición, como retención de retenciones, *es un proceso de selección*.

Desde que uno se inclina a la complicación de semejante experiencia de lo musical, se co-implican las grandes divisiones entre primario, secundario y terciario, y las fronteras se diluyen. Una melodía grabada sobre un soporte analógico o numérico es oída por primera vez. La *misma* melodía es vuelta a oír, *más tarde*, a partir del *mismo* disco. En la nueva audición, el sonido recién *pasado* debe todo en su *paso*, incluso al *paso anterior*, *aparentemente desvanecido*, de la audición precedente: su *modificación* arraiga en el recuerdo secundario de la primera audición —no ya que remita a ella sino que esta *referencia* la constituye. El todo es una *vía*. La retención primaria es ya la *selección según criterios establecidos en el curso de vías precedentes* y es una selección en el sentido carto-gráfico, es decir, una *reducción* de lo que *pasa* a un *pasado* que *sólo retiene* en él si lo que le permiten

los *criterios* en que consiste la *secundariedad* que habita ya el *proceso* de retención primaria. De no ser ese el caso, no se retendría nada porque no pasaría nada, no ocurriría nada, como nos han enseñado la fábula de Funes y el Museo del Rigor Científico. Y la *modificación*, que *es este* proceso, se opera como eliminación y conservación según un *posible* que *es también una anticipación*. Que, por lo tanto, hay que pensar como ser-para-la-muerte.

Además, *este recuerdo secundario indisociable de este recuerdo primario es también un recuerdo terciario*, una “conciencia de imagen”, a saber, el soporte de registro que da la posibilidad de la experiencia de un objeto temporal analógico o numérico, y porque hay semejantes recubrimientos y coincidencias, la diferencia en que consiste el arraigo de lo primario en lo secundario se hace aquí *irreductible, no puede no ser experimentada en efectos*. El soporte terciario es el instrumento cartográfico. Puesto que *la misma conciencia de imagen*, a saber, el fonograma, es aquello en lo que arraigan recíprocamente el uno al otro lo primario y lo secundario, el arraigo del segundo primario en el recuerdo del primer primario, convertido en secundario, se vuelve *evidente*. Esta evidencia sólo se puede deber al *hecho* de la exactitud (ortotética) de la grabación. Pero esta evidencia ortotética es la *revelación* fonográfica, en el mismo sentido en que había revelación *fotográfica*, de la estructura de *cualquier* objeto temporal.

Esto nos enseña algo más sobre el éxtasis analógico: la conciencia de lo captado y de la toma como secuencias libera una diferencia por identificación, como en la escritura ortográfica, pero, a diferencia de lo que ocurre con la síntesis literal, la secuencia aquí coincide completamente con la de lo que será la audición: el desarrollo de las notas en el tiempo objetivo es cada vez idéntico (*modulo* las imperceptibles variaciones de la rotación del disco), la secuencia del momento de la toma

coincide objetivamente con la secuencia del momento de la primera audición, y el de la segunda con el de la primera, etc. En esta co-incidencia objetiva, la temporalidad del *quién* se entrelaza más íntimamente con la del *qué* analógico o numérico que en el caso de la escritura lineal, porque el lector de un ortograma no relec cada vez un texto en la misma secuencia temporal objetiva, puede detenerse en una frase sin perder el movimiento de unificación del flujo en que consiste la respiración de la lengua e incluso a veces lo que se puede encontrar trastornado es el conjunto del flujo. Aquí se pueden presentar todo tipo de casos: en un poema, la métrica puede estar tan próxima de una melodía que requiera volver a encontrar el ritmo y el alicento precisos, pero esto sigue corriendo a cuenta del lector que entonces se mantiene en una posición parecida a la del pianista que interpreta una melodía. Desde luego, todo eso no impide que haya diferencia de una audición a otra, igual que hay diferencia de una lectura a otra. Y ocurre así porque la diferencia es pre-cedida por las vías anteriores.

12. La acontecimientización como falibilidad efectiva de la retención

Si el rerrecuerdo tienen que ser *secundario* es porque aquí, en el párrafo 14 donde la melodía es casi-escuchada en el rerrecuerdo de un concierto acabado, la *imaginación* entra efectivamente en juego como capacidad de selección que habría debido complicar *de entrada* la cuestión:

“el ejemplo no es, sin embargo, absolutamente simple, puesto que esta vez se trata no de un mismo sonido sino de una melodía que se puede

recorrer por medio de la imaginación, siguiendo el orden del primer sonido, después el segundo, etc.”

Imaginación que introduce la cuestión de un *como si*:

“La diferencia es entonces entre melodía percibida y melodía casi percibida, entre audición y casi-audición. Esta diferencia significa que el “ahora” puntual tiene su correspondencia en un casi-presente que, fuera de su estatuto de “como si” presenta los mismos rasgos de retención y de protención y, por lo tanto, la misma identidad entre el “ahora” puntual y su tráfina de retenciones. La elección del ejemplo simplificado –la misma melodía re-cordada– no tiene más razón de ser que permitir transferir en el orden del “como si” la continuidad entre conciencia impresional y conciencia retencional, con la totalidad de los análisis que se refieren a ello.”³²

Se trata ahora de destacar la continuidad entre primario y secundario para oponerle la discontinuidad *radical* con lo terciario. Ricoeur destaca entonces que esta posibilidad de repetición es constitutiva de la conciencia *histórica*. Pero eso significa necesariamente que para que se haga posible el establecimiento por parte del historiador de “todo pasado retenido” para todas las formas posibles de retenciones y en particular como retenciones objetivas y objetivamente acabadas, “en un casi-presente dotado de sus propias retrospecciones y de sus propias anticipaciones, algunas de las cuales pertenecen al pasado [retenido] del presente efectivo³³”, se debe transgredir la oposición, no sólo entre primario y secundario, sino entre primario y terciario.

Para Husserl originariedad quiere decir continuidad y si el recuerdo secundario es una casi-audición es porque puede re-constituir

esta continuidad; pero en una medida siempre relativa: hay falibilidad del recuerdo secundario, *tal es su secundariedad*. Esto es un *datum* que se escapa al fenomenólogo. *Siempre* hay selección, voluntaria o involuntaria, consciente o inconsciente –y sólo un recuerdo terciario ortotético puede evitarlo en una medida siempre relativa, ya que su rectitud no hace más que desplazar la torpeza del quién: como la retencionalidad secundaria está acabada, viene a sustituirla una retencionalidad terciaria porque esta finitud ya habitaba lo primario, sin lo cual no habría necesidad alguna de lo terciario para *ayudar* a lo secundario: habría, pura y simplemente, repetición de lo mismo. Y cuando lo mismo es preservado por sustitución terciaria, lo que adviene no es el mismo objeto temporal: es la finitud como selección *fantasmal* de una imaginación que da acceso a la *temporalidad* del objeto temporal. La constitución de una ciencia histórica sería entonces lo que trata no de eliminar esta imaginación, sino de tematizar sus condiciones.

Todo el debate entre Husserl y Heidegger es la primacía que Husserl concede a la continuidad respecto a la diferencia, a la percepción respecto a lo no-vivido. Pero no por ello Heidegger identificará la fisura del *Dasein* como idiocia retencional (como legado de Epimeteo), es decir, técnica y protética. Y en el centro de este debate se encuentra también la *libertad trascendental* que se anuncia en la posibilidad del recuerdo secundario.

“El rerrecuerdo puede efectuarse bajo diversas formas. O bien lo realizamos captándolo simplemente al vuelo, igual que cuando “surge” un recuerdo [...] no se trata de un recuerdo-repetición. O bien realizamos un recuerdo realmente reproductor, una repetición, en el que el objeto temporal se edifica de nuevo completamente en un *continuum* de representaciones. Todo el proceso es una modificación por representación del proceso de la percepción con todas las fases y todos los grados

hasta en las retenciones: pero todo en el índice de la modificación reproductora”.

Pero la oposición entre voluntario e involuntario es de las más frágiles porque *hay necesidad de soportes a la vez que porque hay la posibilidad de recuerdo voluntario y porque el recuerdo voluntario se escapa, sólo se realiza imperfectamente, nunca es totalmente posible, siempre es imposible: es olvidadizo en su esencia. Nunca es plenamente voluntario (independiente del mundo en su historicidad-mundana)*. Evidentemente, en el caso del recuerdo voluntario de la experiencia vivida de otro aún es más cierto: nos encontramos entonces en el caso de la reactivación. Pero ya es cierto de la automnesia. Oponiendo evidencia e intropatía en la primera *Investigación*, Husserl hace pasar la falibilidad *entre* las conciencias. Inscribiendo la falibilidad en la misma retención primaria y *a fortiori* secundaria, lo que parece *fracasar* es la conciencia misma. Algo a lo que Husserl se resiste absolutamente: una conciencia que fracasa ya no es simplemente una conciencia, es presente muerto, la “presencia” de la muerte en lo vivo del Presente Vivo y de la muerte en la vida que es la experiencia vivida.

13. Fracaso y retro-spección como posibilidad diferida del quién como Nosotros

Si su intención sólo es posible en el horizonte de sus soportes, ayudas, muletas y prótesis, la posibilidad de repetir debe ser la del recuerdo terciario y afecta al pensamiento en tanto que ella misma está constituida en objeto temporal.

“La simple intención de ver, de captar, la encontramos también inmediatamente en la base de la retención: así, cuando transcurre una melo-

día situada en el interior de la unidad de una retención y volvemos a pensar (reflexionamos) en un pasaje sin producirlo de nuevo. Se trata de un acto que es posible para todo lo que está formado por medio de etapas sucesivas, incluso por medio de etapas de la espontaneidad, por ejemplo, de la espontaneidad del pensamiento”.

La posibilidad del recuerdo terciario es para el pensamiento la posibilidad esencial de su reflexividad en la que ella separa y considera lo idéntico como idéntico, al acceder a la variabilidad eidética, a la liberación tética de un *eidós*, retrospección que anuncia ya la reactivación:

“En efecto, también las objetividades del pensamiento están constituidas sucesivamente. Así pues, parece ser que podemos decir: unas objetividades que se edifican originariamente en unos procesos temporales que las constituyen término a término o fase a fase (en tanto que correlatos de actos que se encadenan de forma continua y multiforme, y que forman una unidad) pueden ser captadas en una *retrospección* como si fueran objetos preparados en un punto del tiempo. Pero, entonces, esta manera de darse remite precisamente a otra, “originaria”. (El subrayado es nuestro)

Todo este pasaje podría encontrarse en *El origen...* y describir la intropatía por medio del sesgo de un texto que es la reactivación, pero entonces habría que dar un lugar a lo terciario para constituir una *comunidad* trascendental y acordar a lo trascendente su constitutividad. Existe la posibilidad de *retro-spección*, esencial a una *intro-spección*, esencial ella misma a toda posibilidad de acceso a una conciencia trascendental porque “las objetividades del pensamiento, en efecto, también están constituidas sucesivamente”. El pensamiento es un objeto temporal *objetivable como sucesión y con ello reactivable*. Y eso es lo que hace posible el adve-

nimiento de la técnica contemporánea como industrialización de la finitud retencional.

Así pues, lo que se anuncia es todo el programa de *El origen de la geometría*, pero mientras tanto habrá sido necesario que la conciencia trascendental, convertida en *Nosotros*, salga de su monadicidad egológica y encuentre finalmente en el recuerdo terciario una (re)constitutividad segura como *qué* ortotético en el que puede haber coincidencia entre la conciencia-tiempo presente y la conciencia-tiempo pasado *ffjada programáticamente en objeto temporal por la virtud de una orto-grafía* en la que, en efecto, “lo que se da como recién-pasado se muestra como idéntico a lo que es rememorado”³⁵.

Posibilidad de coincidencia objetiva del recién-pasado y de lo rememorado que, como reactivabilidad y reiterabilidad, es la posibilidad de la idealidad escondida en la posibilidad epifilogenética de suspender el flujo temporal mundano y retomar el flujo de una temporalidad protegida.

14. *El montaje del flujo*

Oponer continuidad y discontinuidad es oponer producción y reproducción, constitución y reconstitución. Y la reflexividad –sin la cual no sería posible ninguna *Rückfrage* en la reactivación– es el fruto de la *libertad en la repetición* que constituye la posibilidad de un recuerdo secundario³⁶, como si hubiera un montaje, una cinematografía del rerrecuerdo que es también su plasticidad:

“En la misma extensión temporal inmanente, en la cual de hecho se produce, podemos “con toda libertad” alojar los fragmentos más gran-

des o más pequeños del proceso re-presentado con sus modos de transcurso y así recorrerlo más lentamente o más rápidamente.”³⁵

Pero puesto que hay una *diferencia* en cada audición de lo idéntico, como es patente en la experiencia fono-grámica, *ese montaje es lo que (re)constituye el Presente Vivo mismo, siempre ya muriente, como si éste sólo fuera un plan que se encadena con otro (una retención secundaria)*. Este montaje es evidente en la rememoración y lo que Husserl identifica como fenómeno “destacable” del *recubrimiento* en el que “el pasado de mi duración me es entonces dado, precisamente dado simplemente como “devolución” de la duración³⁶, no sólo es excepcional de hecho, sino absolutamente inexistente, y su imposibilidad es lo que

“obsesiona a Husserl [...]: si la manera como el rerrecuerdo presentifica el pasado difiere fundamentalmente de la presencia del pasado en la retención, ¿cómo puede una representación ser fiel a su objeto? Esta fidelidad sólo puede ser la de una correspondencia adecuada entre un “ahora” presente y un “ahora” pasado.”³⁷

El recubrimiento es imposible –y esta imposibilidad hace entrar necesariamente lo secundario en lo primario–, *excepto cuando hay recuerdo terciario*. Debido a que la geometría puede lograr *cada vez* semejante recubrimiento –haya o no lectura activa, porque el rerrecuerdo terciario, al hacer posible tanto la repetición no comprensible como la *Rückfrage*, es también la marca de una *incertidumbre* esencial– hay acumulación *epifilogenética* de un saber de la idealidad donde puede constituirse un “nosotros” trascendental; y porque el Presente Vivo en el que consiste la invención es *ya* presente muerto, es decir, ausencia ante sí mismo, es

posible esta *transmisión trascendental*. Es necesario que el geómetra inventor pueda *interrumpir* el proceso de su invención, releerse y escribirse sólo como los efectos encadenantes de esta lectura, telecomunicarse “su” identidad difiriente para que se pueda (re)constituir *para él* una idealidad en la repetición. Es necesario que el paso en que consiste la invención esté ya abierto *por* la repetición del ya-ahí del proceso de la invención para que también él pueda ser interrumpido y recuperado en cualquier momento, repetido y diferenciado en esta reanudación hacia el *telos* de una identidad ideal. Y precisamente comentando el pasaje de *El origen de la geometría* en el que Husserl emprende la cuestión de la escritura, Derrida identifica el tema de la finitud retencional que explotamos aquí:

“La función de la sedimentación tradicional en el mundo comunitario de la cultura será superar la finitud retencional de la conciencia individual.”³⁸

Pero esto sólo puede tener sentido si esta superación es constitutiva de un archi-gran-ahora de la comunidad de los geómetras, *fuera* del presente vivo, que afecta al momento originario de la invención geométrica misma. Cuestión absolutamente radical para la empresa husserliana en su conjunto, puesto que

“la libre reiteración del pasado en el recuerdo es de tal importancia para la constitución del pasado que el mismo método fenomenológico reposa sobre ese poder de repetir —en el doble sentido de hacer volver y de reiterar la experiencia más primitiva de la retención.”³⁹

Sólo una posibilidad “cinematográfica” originaria permite detenciones en las imágenes de la vida, de la épocas; libera estos efectos especiales, retrasados, acelerados, abreviaciones, *idealizaciones* por medio de las cuales adviene de nuevo en la historia trascendental.

Lo que es cierto del pensamiento reflexivamente idealizante es cierto de cualquier pensamiento como flujo temporal: la unidad de flujo es un montaje en el que, en cada objeto nuevo, un remontaje de recuerdos se opera al mismo tiempo que se “monta” el “objeto presente”, el *que hace pasar y que hace el pasado*.

15. *Historia, retroactividad de las esperas y tiempo diferido*

Un problema específico se plantea así a partir de la espera contenida *como* espera en el recuerdo —y, por lo tanto, *ya* colmada. Es posible una repetición de la cadena de las retenciones y protenciones, la cual también hace posible, para Ricoeur, la constitución de un pasado histórico:

“El presente es a la vez lo que vivimos y lo que realiza las anticipaciones de un pasado rememorado. A cambio, esta realización se inscribe en el recuerdo; me acuerdo de haber esperado lo que se realiza ahora. A partir de entonces, esta realización forma parte de la significación de la espera rememorada. (Este rasgo es además precioso para un análisis del pasado histórico: pertenece al sentido del pasado histórico que conduce al presente a través de las esperas constitutivas del horizonte futuro del pasado).”⁴⁰

Pero aquí la oposición entre primario, secundario y terciario se hace *profundamente* imposible. Y, al mismo tiempo, es problemática la repetición *idéntica* de una espera:

“En ese sentido, el presente es la efectuación del futuro rememorado. La realización o no de una anticipación ligada a un acontecimiento rememorado reacciona sobre el recuerdo mismo y, por retroacción, da una coloración particular a la reproducción [...] La posibilidad de volverse hacia un recuerdo y de centrar en él las esperas que han sido realizadas (o no) ulteriormente contribuye a la inserción del recuerdo en el flujo unitario de la experiencia vivida”.

El “flujo unitario de la experiencia vivida” implica la imposibilidad de la repetición idéntica *porque ha habido realización* de las protenciones, de las esperas, es decir, *selección* en ellas, y porque el saber de esta realización engendra inmediata e ineluctablemente la selección de *nuevas* protenciones, sobre la base de las protenciones convertidas en retenciones y por *retroactividad*. Ahí es donde se aloja la posibilidad del *tiempo diferido* que sería el tiempo *histórico*, constituido él mismo a partir de la posibilidad ortotética del *qué*. La finitud retencional impone una selección que es el centro mismo de la anticipación, la cual es ya memorización como olvido.

“Este segundo objetivo es inseparable de la retroacción por medio de la cual un recuerdo recibe una significación nueva por el hecho de que sus esperas hayan encontrado su efectuación en el presente. El abismo que separa el recuerdo y la conciencia retencional se colma a favor del enmarañamiento de sus intenciones sin que la diferencia entre reproducción y retención sea abolida.”⁴¹

La realización de las esperas modifica tanto el pasado en la circunstancia de su contenido como el presente que se encadena a él, inscrito

en el nuevo horizonte de espera que constituye la retroactividad. *Pero esta retroactividad debería haber llevado al análisis de la retención primaria misma.*

16. Unidad primaria-secundaria del flujo de la experiencia vivida y haber-sido terciario de lo no-vivido.

La metáfora espacial impide a Husserl pensar un verdadero *encadenamiento* en el que, no habiendo ni una verdadera cola ni una verdadera cabeza, nada fuese *completamente* separable de nada, lo cual sería más fiel a la intención fenomenológica inicial, la de una emancipación respecto de las identidades trascendentales de los objetos mundanos espaciales, los cuales, en efecto, tienen un comienzo y un fin. Obsesionado por las oposiciones y las cuestiones de comienzos y de fines absolutos que obligan a razonar *como si* la retención pudiera ser infinita, instigado a excluir la trascendencia de los *qué*, Husserl se pliega completamente a ello al no lograr desprenderse de una relación identitaria con los objetos temporales dados por la percepción. De ahí resulta una concepción mecánica del flujo donde no tiene lugar ningún acontecimiento y donde la espera nunca es más que una “anticipación de percepción”⁴². Es este privilegio de la percepción lo que hace funcionar el mecanismo y limita el alcance de la ampliación del ahora excluyendo al recuerdo terciario. Lo terciario no pertenece al flujo, mientras que lo primario y lo secundario están unificados ahí —y el flujo no es otra cosa que esta unificación.

“Es impensable una re-presentación por medio de un objeto parecido, como en el caso de la figuración consciente por imágenes (cuadro, busto, etc.). Al contrario de esta conciencia de imagen, las reproducciones tienen el carácter de la re-presentación en persona [...] El recuerdo es re-presentación en persona en el sentido del pasado. El recuerdo pre-

sente es un fenómeno completamente análogo a la percepción; tiene en común con la percepción correspondiente la aparición del objeto; solamente la aparición tiene un carácter modificado, gracias al cual el objeto no está ahí como presente, sino como habiendo sido presente.””

Pero Husserl no podría integrar en sus ejemplos (bustos, cuadros, etc.) *el fonograma y el cinematograma*, porque precisamente se trata de “*imágenes*” que, *al mismo tiempo, son objetos temporales trascendentes*. Y no podría dar cuenta del haber-sido fotográfico como eso-ha-sido porque arraiga la diferencia *radical* entre recuerdo secundario y recuerdo terciario en la *percepción* de un haber-sido. La certidumbre o evidencia que engendra la *objetividad* de esta casi-percepción *más allá de toda experiencia vivida* que es *toda* fotografía le *interrumpía* necesariamente en su empresa.

17. El dilema de la fenomenología.

En *El problema de la génesis en la fenomenología de Husserl* Derrida demuestra que desde los primeros momentos de la meditación husserliana se trata de pensar la génesis como origen. La intencionalidad y la intuición de las esencias *a priori* no son las de “significaciones lógicas intemporales”. Debe haber ahí intuición y “cumplimiento concreto” de estas significaciones en la experiencia vivida de la conciencia. Más allá del psicologismo y del logicismo, se trata de elaborar una genética trascendental. Pero Husserl se encuentra constantemente atrapado en la necesidad de diferir el acceso a la fuente constituyente como temporalidad originaria: la neutralización necesaria de toda causalidad psico-física ineludiblemente hace que cualquier analítica de la génesis se vuelva una *constitución estática* que apela a *una nueva síntesis más originaria*. La historia de la fenomenología husserliana sería así la de un dilema cuyas

cinco versiones sucesivas corresponden a los siguientes textos: 1- las *Investigaciones lógicas*, 2- las *Lecciones sobre el tiempo*, 3- las *Ideas relativas [a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica]*, 4- *Experiencia y juicio* y las *Meditaciones cartesianas*, 5- *La crisis de las ciencias europeas* y *El origen de la geometría*. Pero *El origen de la geometría* no está incluido *simplemente* en esta serie en la medida en que parece poner en crisis, por sus referencias a una especie de “*génesis tecnológica*” y por el papel que adquiere ahí el *documento*, la división entre empírico y trascendental. Y a través de estas “épocas” de la fenomenología, que *difieren* cada una a su manera la resolución del dilema, Husserl efectúa una *ampliación* de la esfera trascendental que finalmente se convierte en la esfera trascendental de un Nosotros y en el curso del cual la *reducción* se convierte en *reactivación*. La cuestión de la síntesis pasiva es la clave de este movimiento.

En la época de las *Lecciones*, el dilema que se abre con la consideración fenomenológica del objeto temporal hace entrar en contradicción la reducción (del tiempo objetivo) con la intencionalidad, lo que llevará a Husserl a repensar la reducción fenomenológica misma; donde la génesis será “puesta entre paréntesis sin ser negada o descartada”” y ese será el paso de las *Ideas relativas* que lleva de la reducción eidética a la reducción trascendental.

Ahora bien, las *Ideas* no hacen más que desplazar el dilema, puesto que, “después de la reducción queda intacto un dominio ontológico”, el de la región consciente, y “la génesis ya no está neutralizada sino excluida como un dominio de facticidad empírica. Reacemos más allá de la posición fenomenológica de la cuestión””. Sin embargo, este resultado es sólo un paso hacia una “región originaria” a la que únicamente se accede por medio de una ascensión en la que de hecho se ve aparecer una temática del después que constituirá el sentido mismo de la *Rückfrage* y de la reactivación en *El origen*...

En primer lugar, hay que reducir la región conciencia para a continuación restaurar su constitutividad. Pero, como en las *Lecciones sobre el tiempo*, aparece una incompatibilidad entre el principio de los principios (la inmanencia de “la intuición dadora originaria”) y la intencionalidad que “debería hacer que a la pureza de su inmanencia ante sí mismo se le escape originariamente [el “yo”]”. Husserl define el “yo” en el párrafo 57 como “una trascendencia en el seno de la inmanencia”.

“Pero, ¿qué hace [Husserl] aquí, comenta Derrida, sino describir la dificultad? ¿La dificultad de conciliar y de unificar una cosa trascendental puramente vivida que correría el riesgo de no ser nada más que la totalidad de las experiencias vividas y, con ello, de obligarnos a un “empirismo”, y una *fuerza trascendental no vivida* que, al tiempo que nos permite escapar al puro y simple empirismo, corre el riesgo de ser, en tanto que recortada de la experiencia vivida, solamente un producto formal y vacío, una unidad objetiva, una trascendencia constituida?”⁴⁶

Esta “trascendencia en la inmanencia” vuelve a encontrar las principales dificultades de las *Lecciones...*, y en el párrafo 81 reaparece el tema del flujo que “no puede empezar ni acabar” (“El flujo uno e infinito es [...] como el yo puro, una trascendencia no constituida en la inmanencia, una experiencia vivida que no se confunde con las experiencias vividas y que permanece distinto de una idealidad⁴⁷”). El yo es “el tiempo mismo” como mónada que acoge “originariamente al otro”, un *otro trascendental*. Se trata del anuncio de la intersubjetividad trascendental.

Queda entonces por explotar el dominio nuevo de una “síntesis primordial” donde lo que ahora ha entrado *efectivamente* en crisis es la distinción entre lo empírico y lo trascendental, porque

“al término de estas consideraciones “directrices” se asiste a una inversión: [...] La síntesis pasiva de la *hylé* temporal y con ello de toda *hylé* en general parece llevarnos a reconsiderar la distinción entre lo real (real) y la experiencia vivida (reel). [...] No sólo parece necesario tematizar una génesis trascendental, sino incluso, y por ello, buscar un nuevo fundamento a la distinción entre génesis trascendental y génesis real (real). *Lo empírico y lo trascendental parecen resistir a una disociación rigurosa.*”⁴⁸

18. La epimeteia geo-métrica del origen

En *Experiencia y juicio*, donde “el sujeto trascendental que se engendra a sí mismo ya no es una conciencia teórica, sino una existencia⁴⁹”, la génesis de la predicación a partir de la realidad antepredicativa se encuentra con el mismo dilema en la medida en que la identidad de un juicio categorial trata de un dato antepredicativo, la categorialidad predicativa debe ser “supratemporal”. El intento de resolver este dilema va a llevar a Husserl a los temas de la sedimentación y de la reactivación *posterior* de la circunstancia antepredicativa y del mundo de la vida a partir de la lógica. Solidariamente, las *Meditaciones cartesianas* introducirán el tema teológico y la síntesis pasiva. La temporalidad intersubjetiva se constituye en un desfase entre retención y protención en el que

“sabiendo que los momentos eidéticos están ellos mismos constituidos anteriormente por una génesis y que por lo tanto son segundos, nos referimos a ello como al comienzo absoluto de una revelación fenomenológica de la génesis.”⁵⁰

Desde entonces, la génesis activa se vuelve cada vez más “superficial y secundaria. Supone necesariamente su fundamento en una génesis pasiva”. Ahora hay que dar cuenta de “la síntesis pasiva de la *hylé* tem-

poral y sensible, y por originalidad de la intersubjetividad trascendental³¹ que supone la objetividad del conocimiento, y parece que el “gran ahora” implique una ampliación más allá de la egología, es decir, de la experiencia vivida. Existe una génesis pasiva “desprovista de cualquier sentido intencional producido por la actividad del ego”. Es preciso que esté “animada por alguna intencionalidad que la transforme [...] en proyecto preconsciente y preactivo de significación teórica”. Pero es una nueva forma de presentar el dilema, porque la teología salva a la fenomenología

“contradiéndola. Por esencia, esta teología no podría ser dada en una evidencia originaria a un sujeto concreto. Para ser fiel a su misión, debería ser anterior a cualquier constitución activa y, en sí, a cualquier toma de conciencia por parte del sujeto. [...] Hacer de la intencionalidad una actividad suprasubjetiva, supra- u omnitemporal, ¿no era acaso desmentir todos los resultados anteriores de la fenomenología?”³²

En *La crisis de las ciencias europeas* la confusión de lo eidético con la capa existencial que es la idea misma del *eidós* europeo y la cuestión de la invención que lleva al tema de la inauguración y de la localización de la historia de la ciencia y de un Nosotros trascendental reproducen todas las aporías de la “dialéctica” de la actividad y de la pasividad desplazándolas hacia la génesis de la idea como golpe inicial. Porque o bien nunca ha habido semejante golpe, ningún comienzo, ni otra Europa que la fácticamente histórica, o bien ya no tiene *lugar* el discernimiento de lo empírico y de lo trascendental. Ahora bien, esta temática reconduce la fenomenología hacia una cuestión de la finitud, convertida esta vez en irreductible como hipótesis de una “génesis tecnológica”. Es lo que desarrolla *El origen de la geometría*, cuyo método sigue siendo el de una

“reducción trascendental; reducción que ya no tiene un sentido simplemente egológico, sino que se practica a partir de una comunidad trascendental³³”. “Y lo que esta reducción no reduce, lo que por lo tanto no pertenece a la facticidad, es una tecnicidad *al tiempo* que una tradición-sedimentación como tal, que implican la estructura apriorística de un después:

“Las sedimentaciones tradicionales deben ser reducidas para permitirnos volver al fundamento originario; pero, al mismo tiempo, esta vuelta es posible porque hay sedimentación y tradición”,

como si la fenomenidad del fenómeno sólo se diera en una *epimeteia* profundamente solidaria de la *prometeia* que ella viene a redoblar, en tanto que ya-ahí y como su posterioridad. Porque

“la “tradicionalidad” en tanto que tal siempre es definida por Husserl como un fenómeno empírico: por ejemplo, es la adquisición de las técnicas por medio de las cuales se hacen cada vez más fáciles la adquisición y la herencia de las ideas. Si Husserl no nos muestra cómo se efectúa la génesis de esta técnica, sin embargo se sabe que se funda en la continuidad temporal de toda constitución. Todo momento originario de una creación de sentido supone una “tradicción”, es decir, un ser ya constituido en facticidad”.

Hay que describir entonces el proceso de idealización y

“volver a la situación precientífica y a la producción de las idealidades originarias a partir de los ‘datos precientíficos del entorno vital.’”³⁴

19. La diferencia tecnológica

En 1953, Derrida propone una lectura de *El origen de la geometría*⁵⁵ totalmente a la inversa de la que en 1961 inaugurará la filosofía propiamente derridiana. Este texto de Husserl parece abandonar todo lo que siempre, desde su primer movimiento, la fenomenología había querido preservar a cualquier precio:

“Según parece, es entonces cuando el análisis trascendental intencional decae en una interpretación sorprendente cuya pobreza reúne de una manera un poco irrisoria todas las insuficiencias de una hipótesis explicativista aventurera, de un probabilismo confuso y de un empirismo filosófico.”⁵⁶

Y Derrida cita aquí este pasaje de *El origen...* extremadamente sorprendente, en efecto, al término del itinerario fenomenológico:

“En el momento en que empezaban las primeras colaboraciones orales de los geómetras, se hizo sentir naturalmente la necesidad de una *determinación exacta* de las descripciones para el material originario y precientífico; nacieron entonces los métodos a partir de los cuales se realizaron las primeras idealidades geométricas y sus primeras proposiciones ‘axiomáticas’.”

Esta explicación “nos encierra en el dominio de la facticidad puramente empírica que, precisamente, se quería ‘suspender’”. Es una explicación *tecnológica*. La posibilidad de una “determinación exacta de las descripciones” es abierta por la *tecnologicidad* de esta génesis. Al inscribir

la tecnología en general en la génesis trascendental, al referirse a las técnicas de pulimento, Husserl ve el punto inicial de la posibilidad ideal de una geometría en un *devenir ortotético*. Opera así una inversión radical y lo sabe:

“El Dogma dominante de una separación principal entre la elucidación histórica y la elucidación desde el punto de vista de la teoría del conocimiento..., entre el origen en el orden de la teoría del conocimiento y el origen en el orden de la génesis, este dogma, en la medida en que no se limitan los conceptos de historia, de elucidación histórica y de génesis en el sentido habitual, está fundamentalmente invertido.”⁵⁷

Más tarde, la cuestión para Derrida será la escritura –la escritura en el sentido habitual tal como ésta introducirá el pensamiento derridiano sobre la vía de la archi-escritura. Sin embargo, la cuestión *tecnológica* que plantea *El origen de la geometría* no se limita a la de la escritura en el sentido habitual y hay que preguntarse qué significa esto tanto para el concepto de archi-escritura como para el pensamiento de la huella y de la diferencia puesto que la genética de las idealidades originarias supone la “mesurabilidad” rigurosa [...] nacida a partir del mundo de las cosas espacio-temporales y

“su origen en la actividad humana es puramente técnico; lo que nos ha dado la idea pura de superficie es un “pulido”; a partir de líneas y puntos “más o menos puros” aparecen las líneas y los puntos geométricos. De la misma manera, el acto empírico, técnico y psicológico de la “comparación” ha dado nacimiento a la identidad. Todos los detalles de este curioso análisis describen una génesis puramente técnica.”⁵⁸

Se abandona la idea del punto-fuente, del comienzo absoluto, que expulsaba la cuestión de los encadenamientos, de la historia como retraso donde se constituye el tiempo de la geometría,

“siempre es necesario que, de hecho, haya habido ya una historia de la geometría para que se pueda operar la reducción. Es necesario que haya ya un saber ingenuo de la geometría y que yo no comience por el origen.”⁵⁹

O bien, habría que plantear que la idealidad de la geometría, es decir, su unidad, es un ahora, un único gran ahora, que se verifica desde Grecia. Pero así, en este gran ahora, en esta ampliación del presente, la estructura esencialmente documental de la ciencia se vuelve *constitutiva* y es necesario ampliarla a *cualquier* aprehensión de una sucesividad temporal. La modificancia *originaria*, es decir, la presencia, pro-viene del ya-ahí (tanto de los recuerdos secundarios documentarizados como el pulimento y la conquista tecnológica de la exactitud en general); hay una recurrencia de las retenciones cumplidas, reactivable, que se pone en juego en *toda* temporalización. Toda la estructura de la herencia de la que hablaban las *Lecciones* es lo que se debe repensar retroactivamente desde la *posterioridad* de *El origen...* y de *El origen...* como pensamiento de la posterioridad: de la *carencia* originaria.

El campo *limitado* del carácter temporal es actualmente *ampliado* por un *tercer* tipo de recuerdo que abre el pasado al futuro en una tarca infinita en la misma medida en que la “finitud retencional” de la esfera egológica se amplía, como posibilidad de una geometría, a la infinitud de la comunidad trascendental de “yo”. Además, esta ampliación que supone la documentariedad, es decir, la sedimentabilidad *técnica* que es la única

que hace posible la reactivabilidad, está abierto lo mismo a la posibilidad inminente de una *destrucción* de los sedimentos y afectado por su improbabilidad siempre posible. El proceso de transmisión de la ciencia y de la filosofía se ha convertido así en

“análogo, si no idéntico, a los de la conciencia interna del tiempo[...]. El presente no aparece ni como la ruptura ni como el efecto de un pasado, sino como la retención de un presente pasado, es decir, como retención de retención, etc. Al estar acabado el poder retencional de la conciencia viva, ésta conserva significaciones, valores y actos pasados bajo la forma de hábitos y de sedimentos.”⁶⁰

De ello resulta un privilegio de la anticipación: el presente histórico “remite siempre, más o menos inmediatamente, a la totalidad de un pasado que lo habita y que siempre se aparece bajo la forma general del proyecto⁶¹. “Esta anticipación es el retraso: “una conciencia originaria del retraso sólo puede tener la forma pura de la anticipación⁶²”. Si las significaciones tienen sus condiciones de aparición en la posibilidad tecnológica de su repetición, ampliaciones de la intuición y de la significación⁶³ son *dados* mediante la ampliación del propio “ahora” constitutivamente tecnológico. La documentariedad es originaria y el lenguaje pertenece a la “documentariedad” si es cierto que

“la idealidad lingüística es el medio en el que el objeto ideal se deposita como lo que se sedimenta o lo que se pone en depósito. Pero aquí el acto de consignación (*dokumentierung*) originario no es el registro de una cosa privada, es la producción de un objeto común, es decir, de un objeto cuyo propietario original es así desposeído.”⁶⁴

La conciencia *egológica* sin fin no es posible y, a la vez,

“después de la evidencia viva y transitoria, después del desvanecimiento de una retención finita y pasiva, el sentido puede ser re-producido como el “mismo” en la actividad de un rerrecuerdo; no ha vuelto a la nada.”⁴⁵

El rerrecuerdo se convierte en la posibilidad *constitutiva* del grandísimo ahora, del ahora *histórico*, como mantenimiento retencional terciario orto-gráfico. Pero existe constitutividad terciaria en la *intimidad misma* de la conciencia egológica, antes de que se realice con posterioridad su verdad teleológico-trascendental en la comunidad de los “yo” geométricos:

“Antes de ser la idealidad de un objeto idéntico para otros sujetos, el sentido lo es así para momentos distintos del mismo sujeto. Por lo tanto la intersubjetividad es, en primer lugar, en cierto modo, la relación no-empírica de mí conmigo, de mi presente actual con otros presentes como tales, es decir, como otros y como presentes...”

La posibilidad de re-montar a partir de un recuerdo terciario el flujo extra-egológico, de superar las interrupciones factuales, suspende la ley de la conciencia impresional. La finitud retencional puede ser a la vez reconocida como tal y casi-“revelada” (sin ser borrada). La carencia, convertida en *lo que hace falta**, abre una epokhalidad trascendental sin sujeto:

“A propósito de la significación general de la *epokhé*, J. Hyppolite evoca la posibilidad de un “campo trascendental sin sujeto” en el cual “aparecerían las condiciones de la subjetividad y donde el sujeto estaría constituido a partir del campo trascendental.” Es seguro que la escritura, en tanto que sede de las objetividades ideales absolutamente permanentes y, por lo tanto, de la objetividad absoluta, constituye semejante campo trascendental, y a partir de él o de su posibilidad la subjetividad trascendental puede anunciarse plenamente y aparecer.”⁴⁶

La *posibilidad* epokhal es el redoblamiento *epimeteico* y retardado de una *prometeia* inaugural, insciente y consciente. La *diferancia es* tecnológica.

La libertad está en la posibilidad de retomar y de repetir que da el documento y, más generalmente, el *quién* en tanto que soporte de registro. *Prometeia* de la repetición que da la diferencia de la *epimeteia*. Liberarse de la costumbre es aquí confiar fuera la huella, ponerla fuera de sí y ponerse fuera de sí con ella al tiempo que se da la posibilidad de volver a sí mismo. Esta posibilidad de la *re-constitución*, que también quiere decir *síntesis*, es esencial a la constitución.

Sin embargo, ¿qué ocurre con la re-constitución y, en consecuencia, con el doble redoblamiento epokhal, en la época de la síntesis industrial de la finitud retencional?

20. Los objetos temporales de las industrias de programas

Que, en efecto, esta época sea la de las industrias de programas y de la memoria industrializada tiene como consecuencia que *el producto de la memoria industrial es un flujo en el que aparecen objetos temporales* (cuyo carác-

ter de flujo coincide con el flujo *de las* conciencias a las que afecta) *de un tipo absolutamente singular*.

Las *industrias de programas*⁶⁷ y, más particularmente, la *industria mediática de la información radiotelevisada*, producen en masa objetos temporales que tienen la característica de *ser oídos o mirados simultáneamente por millones, a veces decenas, centenas e incluso miles de millones de “conciencias”*⁶⁸: esta *coincidencia temporal masiva* domina la nueva estructura del acontecimiento a la que corresponden nuevas formas de conciencia y de inconsciencia colectivas.

El inmenso mérito de Husserl es el de haber descubierto los conceptos de retención primaria y de intencionalidad longitudinal. Si bien es cierto que no puede pensar el *objeto temporal industrial*, porque excluye la memoria objetivamente sintetizada de la constitución del flujo de conciencia, no lo es menos que no se puede pensar gran cosa de la época industrial sin apelar a esos trabajos que conciernen a todos los sectores de la memoria industrializada en los que la secuencialidad articula una acontecimentalidad, ya se trate del “acontecimiento-ratón”, que para el sistema central del ordenador es la activación de un interfaz gráfico por parte del usuario (un ordenador es un reloj), ya se trate del acontecimiento que es la aparición del nuevo ser vivo surgido del triplete molecular y de las terapias genéticas que introducen la ley del serno vivo en el ser vivo y, con ello, en este Presente Vivo a partir del cual Husserl trata de pensar el tiempo.

Los objetos temporales industriales, *en la simultaneidad y la globalización de su recepción*, tienden a suspender *toda* contextualidad. La industrialización de la memoria realiza la *descontextualización generalizada*. La descontextualización de lo escrito había permitido la intensificación de las interpretaciones en la medida en que lo escrito orto-gráfico se *recon-*

textualizaba en el ya-ahí de un ser-ahí singular, que reconstituía su singularidad en el baño de ritmos *locales*. Por el contrario, el objeto temporal industrial es la realización de una rítmica casi-integramente deslocalizada, proveniente, por medio de la red de telecomunicación, de otro lugar anónimo, en el ámbito de los satélites, sin aquí ni ahora; la ocultación de la diferencia es la indiferencia de un no-lugar. (“*No future*” quiere decir: “ya no *sucede* nada”).

En el tercer capítulo hemos visto que la actualidad, transmitida en directo, es un pasado inmediato que *hace pasar* el presente y con ello constituye un ya-ahí. Si los criterios de la retención primaria en el ahora de un objeto temporal, como selección, son previamente abiertos por las temporalizaciones anteriores convertidas en recuerdos secundarios, en la síntesis industrial de la finitud retencional, esta selectividad está cortocircuitada por la *inmediatez de las retenciones terciarias, que coincide*, en razón de la configuración del éxtasis temporal propio de las síntesis analógico-numéricas, con las *retenciones primarias y secundarias*. Por esa razón Queneau decía que la televisión “son noticias que se congelan en la historia”. En efecto, cómo distinguir en los objetos temporales que son las noticias entre *recuerdo primario*, es decir, “recién pasado”, y *conciencia de imagen*, puesto que lo que sucede, sucede in-mediatamente *por* la conciencia de imagen. La *experiencia vivida* de esta noticia es un objeto temporal *que irreductiblemente es una conciencia de imagen*, mientras que el presente *tiende a presentarse sólo como objeto temporal* (oír la radio, ver la televisión).

Una conciencia de imagen, puesto que es una *representación* mundana, es lo que es objeto de manipulaciones, de montajes “en directo” del “director”, de “realizaciones” de los “realizadores” que ponen en escena acontecimientos que no he vivido “presentados” por “presentadores” que tampoco los han vivido.

No es una conciencia de imagen, puesto que es un *presente colectivo* de la conciencia de un “*nosotros*” en el que el “recién pasado”, ese *paso* inmediato que es ahora *pasado*, se encuentra *ya* constituido, en tanto que tal, como el ya-ahí, con toda la *fuerza* del ya-ahí –y además *mi* ya-ahí, que yo no he vivido más que en la forma de un “suplemento”, como el ya-ahí de un “*nos-otros*” que no es sin embargo *propriamente* “el nuestro”. Si una distinción entre recuerdos primario y terciario sigue siendo posible e incluso indispensable (sin llegar a la oposición), aquí sin embargo se vuelve absolutamente formal y vacía.

Cuando en el capítulo anterior decíamos que la ocurrencia –como devenir objeto temporal de todo lo que sucede– oculta la diferencia del tiempo, habríamos podido expresarnos en los términos de Ricoeur hablando de una *imposibilidad de volver a representar la configuración del tiempo*⁶⁹. Pero la incapacidad de Husserl para aprehender los “conectores cósmicos”⁷⁰ que Ricoeur pone en evidencia apela entonces al análisis de los *conectores tecnológicos*, que dan forma a lo cósmico y lo (re)configuran sin cesar, sujetos a y de refiguraciones en lo que llamamos el *segundo golpe del redoblamiento epokhal*.

El concepto de este segundo golpe es el *idiotexto*: un flujo de memoria siempre ya constituido por la reconstitutividad que le impone su finitud retencional.

El idiotexto trata de pensar el lugar, la (re)constitución del lugar y el dar-lugar como tal: la apertura de una espacialidad en el tener-lugar temporal de un acontecimiento. Esta tentativa “tiene lugar” en el “contexto” de lo que hemos caracterizado como descontextualización. En este libro hemos tratado de aportar los elementos de una genética y de una genealogía de la desorientación, que planteábamos como lo “propio” de nuestra época, sin embargo, siempre ya anunciado desde la

carencia de origen. Y al final del tercer capítulo preguntábamos si y cómo una re-constitución de comunidades (en la carencia de comunidad como comunidad de la carencia) era posible en la descontextualización.

La tentativa idiotextual trata de ahondar esta cuestión por medio de un enfoque energético y dinámico que reinterpreta a la vez a Husserl, a Bergson y a Heidegger. Trata con ello de experimentar de una forma nueva la cuestión que planteábamos leyendo a Husserl: *¿dónde están los eidé?*

Husserl representa la conciencia del flujo del objeto temporal por medio de un diagrama que hemos criticado.

Bergson representa la articulación entre la percepción y la memoria por medio de un cono.

El objeto temporal es un *remolino* en un flujo –es decir, una espiral.

Toda “conciencia” es temporal ella misma y con ello, turbulenta. En el flujo turbulento de la “conciencia” se presentan unos torbellinos que forman ahí acontecimientos. Ésta es precisamente la estructura del idiotexto: es un flujo turbulento en el que tienen lugar unos torbellinos. Pero él mismo está atrapado en un flujo turbulento ya ahí, protéticamente sostenido y sintetizado, y más amplio, el de lo que no hay que llamar “intersubjetividad”, sino, como nos enseña Simondon, *transindividuación*.

NOTAS

* N de la t.: "realimentación", en inglés en el original.

1. Quinta *Investigación*, parágrafo 10, "Los actos en tanto que experiencias vividas 'intencionales'".
2. Jacques Derrida ha reabierto recientemente esta cuestión en *Spectres de Marx*, Gallilée, 1994, n. 2, p. 215.
3. Husserl, *Recherches logiques II*, 2º parte, París, PUF, 1972, p. 149. El subrayado es nuestro.
4. *Ibid.*, p. 153.
5. Esta expresión [N. de la t.: en francés, *livisibilisant*] es de Michel Servière.
6. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. PUF, 1964, p. 7.
7. *Ibid.*, p. 35.
8. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, t. 3, Seúl, 1985, p. 38. [Traducción al castellano: *Tiempo y narración*, vol. 3, SXXI, 1996]
9. Husserl, *op. cit.*, p. 13.
10. "[...] Cuando suena un sonido nuevo, el precedente no ha desaparecido sin dejar una huella, de otro modo seríamos completamente incapaces de discernir las relaciones entre sonidos que se suceden: en cada momento sólo tendríamos un sonido, eventualmente una frase vacía en el intervalo de tiempo entre el tintineo de dos sonidos, pero nunca la representación de una melodía. Por otra parte, no puede tratarse de hacer permanecer las representaciones de los sonidos en la conciencia. Si, en efecto, éstas permanecieran ahí sin modificación, entonces, en vez de una melodía tendríamos un acorde hecho de sonidos simultáneos, o mejor, una cacofonía como la que podríamos obtener si sonaran a la vez todos los sonidos que ya han sonado, por lejos que sea. Solamente porque interviene esta modificación específica, que quiere que cada sensación de sonido, tras la desaparición de la excitación que la ha engendrado, despierte por ella misma una representación semejante y provista de una determinación temporal, y porque esta modificación temporal se transforma continuamente, puede tener lugar la representación de una melodía, en el hecho de que los sonidos particulares tienen cada uno su lugar determinado y su medida temporal determinada". Husserl, *op. cit.*, p. 19. El subrayado es nuestro.
11. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 43.
12. Husserl, *op. cit.*, p. 46.
13. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 46.

14. Husserl, *op. cit.*, p. 29.

15. Heidegger, *Être et temps*, parágrafo 34.

16. Husserl, *op. cit.*, p. 35.

17. Respecto a este punto, en el tomo 3 comentaremos *La individuación psíquica y colectiva* de Simondon.

18. Parágrafo 9, p. 40. El subrayado es nuestro.

19. Husserl, *op. cit.*, p. 41.

* N. de la T.: en francés se emplea el verbo *chanter*, cantar, ("*toute langue chante*") para expresar la musicalidad de una lengua.

20. "En nuestra figura, la línea continua de ordenadas ilustra los modos de transcurso del objeto que dura. Se desarrollan a partir de O (de un punto) hasta una extensión determinada, que tiene el último presente por punto final. Comienza entonces la serie de los modos de transcurso que ya no comprenden ningún presente (de esta duración), la duración ya no es actual, sino pasada y se sumerge sin cesar más profundamente en el pasado. La figura da así una imagen completa de la doble continuidad de los modos de transcurso".

21. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 43.

22. *Ibid.*, p. 48.

23. Husserl, *op. cit.*, p. 43.

* N de la t.: *modifiance* en el original.

24. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 48.

25. *Ibid.*

26. Husserl, *op. cit.*, p. 45.

27. "¿Qué habian visto, hasta 1900, aquellos cuyas reflexiones sobre el arte siguen siendo para nosotros reveladoras o significativas y que suponemos que hablaban de las mismas obras que nosotros, que sus referencias son las nuestras? Dos o tres grandes muscos y las fotos, grabados o copias de una pequeña parte de las obras maestras de Europa. La mayoría de sus lectores, aún menos. En los conocimientos artísticos había entonces una zona difusa que se debía a que la confrontación de un cuadro del Louvre y un cuadro de Florencia, de Roma, de Madrid, era la de un cuadro y un recuerdo. La memoria óptica no es infalible y con frecuencia estudios sucesivos están separados por muchas semanas." Malraux, *Le Musée Imaginaire*.

28. Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, 1985, p.314 y stes.

29. Husserl, *op. cit.*, p. 51.

30. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 51.

31. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 52.

32. *Ibid.*, p.52-52.
33. Husserl, *ibid.*
34. “El rerrecuerdo, con su libre movilidad, junto a su poder de recapitulación, da la distancia de la libre reflexión. La reproducción se convierte entonces en “un recorrido libre” que puede conferir a la representación del pasado un tiempo, una articulación, una claridad verdaderas”. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 54.
35. Husserl, *op. cit.*, p. 66.
36. Husserl *op. cit.* p. 60.
37. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 55
38. Jacques Derrida, *Introduction à L'Origine de la géométrie*, p. 45.
39. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 55.
40. *Ibid.*, p. 57.
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*
43. Husserl, *op. cit.*, p. 78.
44. Jacques Derrida, *Le problème de la genèse en la philosophie de Husserl*, PUF, 1990, p. 130.
45. *Ibid.*, p. 137.
46. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 150.
47. Husserl, *Idees directrices pour une phénoménologie*, p. 165.
48. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 172.
49. *Ibid.*, p. 179.
50. *Ibid.*, p. 226.
51. *Ibid.*, p. 239.
52. *Ibid.*, p. 248.
53. *Ibid.*, p. 261.
54. *Ibid.*, p. 267.
55. Derrida precisa en 1990: “un tiempo después, apunté: No. ¡Adiós!”, ante estas líneas.
56. *Ibid.*, p. 267.
57. *Ibid.*, p. 201.
58. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 270.
59. Jacques Derrida, *Introduction à L'Origine de la géométrie*, PUF, p. 20.
60. *Ibid.*, p. 45.
61. *Ibid.*
62. *Ibid.*, p. 171.
63. Tales como aquellos cuyo sentido establece Jean-Luc Marion en *Reduction et donation*, pp.10-63.
64. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 72.
65. *Ibid.*, p. 82.
- * N. de la t.: Stiegler vuelve a hacer un juego de palabras entre *défaut*, “carencia”, y *ce qu'il faut*, “lo que hace falta”.
66. *Ibid.*, p. 84.
67. No es indiferente que Francia haya solicitado durante las negociaciones del GATT que éstas sean objeto de una “exención cultural”. Pero no es seguro que la medidas preconizadas estén a la altura del problema. Volveremos sobre este problema en una próxima obra.
68. Se podría objetar aquí que las redes de telecomunicaciones de muy alta velocidad (las “autopistas de la información”) vendrán a modificar esta situación permitiendo un acceso mucho más diversificado a los programas audiovisuales y, hasta cierto punto, es verdad. Pero tenemos que subrayar aquí:
- por un lado, que la estructura misma del acontecimiento tal como el sistema mediático mundial la condiciona en el seno de una economía industrial concentrada por esencia en algunas agencias internacionales proveedoras de informaciones textuales y audiovisuales no debería ser alterada por ello, sino, al contrario, intensificada —lo que, evidentemente, no excluye que con ello se abran a nuevas posibilidades;
- por otra parte, que las posibilidades extremadamente ricas y aún sin explotar de lo que denominamos el “multimedia” sólo son, en sí mismas, posibilidades: una lógica puramente económica puede muy bien reducir las a su expresión más pobre.
69. Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 259-265.
70. *Ibid.*, pp. 154-183.

ÍNDICE

Introducción	7
Capítulo primero: la época ortográfica	25
1. Ortografía, ortotesis y fotografía	25
2. La certidumbre foto-gráfica como conjunción de pasado y de realidad	27
3. La conjunción como esto-ha-sido foto-gráfico	29
4. Historia y narcisismo	31
5. Relojes de vet, espejos con efecto retardado y melancolía objetiva	33
6. Lo innombrable	34
7. Exactitud, incertidumbre y diferencia	36
8. <i>Intervista</i> del motor inmóvil de todo movimiento	37
9. La imagen huérfana del pasado de nadie	41
10. Entre Eco y Narciso -la impersonalidad en persona	42
11. Pandora, la función del desconocimiento del azogue y la ortopedia	44
12. El precio del ser, carrera del pensamiento, cristología, cristalografía	46
13. El accidente de occidente o la paradoja del suplemento	48
14. El pensamiento de la técnica y la relación con el futuro	51
15. Ortotés y aletheia	54
16. La intencionalidad ortográfica	57
17. La ortotesis, condición de posibilidad y de imposibilidad de la reactivación ..	60
18. Ortografía, comunidación, <i>polis</i>	62
19. El recuerdo terciario, condición de imposibilidad de la superación de la finitud retencional y <i>organon</i> del tiempo	66
20. El paso protohistórico	67
21. Genios y milagros	68
22. Nacimiento, concepción, ciencia	73

23. De la necesidad de ayudar a la memoria	77
24. Del contexto	82
25. El principio de la ortografía y la historia del ser	88
26. Hoy	
a. Hoy el redoblamiento epokhal	
b. Hoy la descontextualización como desrealización del espacio y del tiempo	
c. Hoy el “tiempo real”	
d. Hoy la textualidad del <i>quién</i>	92
Capítulo dos: génesis de la desorientación	103
1. La finitud retencional y la dinámica del qué	103
2. Devenir étnico, soportes de memoria y escritura de programas	109
3. Épocas y programas	112
4. La selección como doble redoblamiento epokhal: gramas, identidades y diferencias	114
5. “¿Qué es orientarse en el pensamiento?” -Orientarse en el ya-ahí	121
6. Programas y estética	126
7. La marca del estilo y los programas de lo improbable	130
8. Pasión por el espacio y el tiempo, tendencia técnica, ritmo	135
9. La velocidad, los programas y el ritmo	138
10. Hábitat, tendencia técnica y descomunicación	139
11. Del mítograma al ortograma, velocidad y pensamiento	143
12. La nueva desviación	145
Capítulo tres: la industrialización de la memoria	151
1. La síntesis industrial de la finitud retencional	151
2. La informática	156
3. La telemática	159
4. Red, poderes, saberes	164
5. Informática y escritura	167
6. El aparato analógico-numérico	171
7. La ocurrencia	176
8. “Tiempo real”, acontecimiento e historia	180
9. Tiempo real y política	187
10. Soportes, duplicaciones, tratamientos, archivos	192
11. La descomunicación	197
12. Información y saber	203
13. La velocidad, la urgencia, el riesgo	209

14. Memoria y política	217
15. La síntesis biológica: cuando hacer es decir	224
16. La ciencias de la “cognición”	243
17. La cuestión de las identidades difirientes: ¿quién programa qué?	267
Capítulo cuatro: objeto temporal y finitud retencional	291
1. Intencionalidad, conciencia de imagen y finitud de la “cognición”	291
2. El origen en <i>Lecciones sobre el tiempo</i> en las <i>Investigaciones lógicas</i>	295
3. Análisis fenomenológico del <i>Zeitobjekt</i> y descubrimiento de la intimidad del <i>paso</i> en la immanencia de la <i>Zeitbewusstsein</i>	307
4. Asociación originaria, mayéutica y EPIMETHEIA	310
5. Mecánica de los fluidos y dinámica del flujo: la individuación del sonido y la metáfora del espacio	319
6. Paso, torbellino, vuelco	324
7. La herencia	331
8. El eco del chisme de la máquina de Turing	336
9. El <i>Augenblick</i> del reloj de ver	338
10. Conciencia de imagen, pérdida de memoria y libertad de re-comenzar	341
11. La reconstitución, la referencia del fonograma como <i>Zeitobjekt</i> analógico, el pic	343
12. La ocurrencia como falibilidad efectiva de la retención	347
13. Fracaso y retro-spección como posibilidad diferida del <i>quién</i> como <i>Nosotros</i> ..	350
14. El montaje del flujo	352
15. Historia, retroactividad de las esperas y tiempo diferido	355
16. Unidad primaria-secundaria del flujo de la experiencia vivida y haber-sido terciario de lo no-vivido	357
17. El dilema de la fenomenología	358
18. La <i>epimeteia</i> geo-métrica del <i>origen</i>	361
19. La diferencia tecnológica	364
20. Los objetos temporales de las industrias de programas	369