

# Técnica, memoria e individuación: la perspectiva de Bernard Stiegler

## *Technique, Memory and Individualization: the Bernard Stiegler's Perspective*

Mario SEI

### **Resumen**

A partir de la compleja reflexión de Stiegler sobre la ciencia –*La technique et le temps*– el artículo se centra en la tesis principal de sus trabajos: el objeto técnico entendido como el soporte básico de la memoria y, en consecuencia, como la condición misma del proceso de individualización. La explicación de Stiegler, fundamentada sobre todo en los trabajos paleo-antropológicos de Leroi-Gourhan, es la clave para entender no sólo su relectura del pensamiento de Heidegger, Husserl y Kant sino también su profundo análisis del sistema tecno-industrial contemporáneo, caracterizado por un ritmo de permanente innovación y por una industrialización general de la memoria –en virtud de sus nuevas tecnologías– que sigue el mismo ritmo de producción. Si los instrumentos técnicos son realmente, como demuestra Stiegler, el sustrato material necesario de la memoria y la concreta fijación de la experiencia, se abre entonces un serio interrogante: ¿no es la constante transformación de la memoria un obstáculo para todos los procesos de individualización, los cuales requieren un largo plazo de elaboración?

*Palabras clave:* Epifilogénesis; prótesis; prometeia (anticipación); epimeteia (retraso); exteriorización; cuestión trascendental; retención terciaria.

## Abstract

Exposing the articulate Stiegler's reflexion on technique –*La technique et le temps*, 5 tomes– the article focus on the principal these of the these works: the technical object understood in terms of a basic support of memory and, consequently, as the condition in all process of individualization. The explication of Stiegler's conception of technique, founded especially in the Leoi-Gourhan's paleo-anthropology is the key to understand not only his re-reading of Heidegger's, Husserl's and Kant's thinking but also his critical and deep analysis of contemporary techno-industrial system characterized by a rhythm of permanent innovation and by a general industrialization of memory, thanks to the news technologies, that follow the same rhythm of production. If the techniques instruments are really, like Stiegler demonstrate, the necessary material substrate of experience, in that case a serious question is open: the constant transformation of memory, that is not an obstacle for the all process of individualization, process that need a long time of elaboration?

*Key-words:* Epiphylogenesis; prothesis; prometheia (anticipation); epimetheia (delay); exteriorization; transcendental question; terciary retention.

**Premisa.** ¿Cómo hay que pensar la relación entre el ser humano y sus “prótesis”, es decir, la relación con el objeto técnico en general? El fenómeno de la exteriorización, tanto material como verbal, ¿no es quizás lo que constituye originariamente la diferencia ontológica entre sujeto y objeto, aunque con arreglo a un tipo de relación biunívoca en virtud de la cual lo interior (la unidad de la conciencia) no puede existir *antes* que lo exterior (el objeto de la conciencia) en la medida en que la existencia de uno implica necesariamente la existencia del otro? Situación aporética en la que el elemento constituyente está ya constituido y se encuentra, desde Platón en adelante, en el origen de la idea de un *a priori* o de una trascendencia del sentido que implica, a nivel epistemológico, la imposibilidad de suministrar un fundamento no circular al saber y que, más en general, impide considerar un pensamiento o una conciencia que no resida, siempre y en todo caso, en el *a posteriori* de sus contenidos. La técnica y la tecnología, en su calidad de concretizaciones del sentido y depósitos de rastros extra-orgánicos de la memoria, ¿no deben ser considerados, más que simples objetos o instrumentos orientados a un determinado fin, aquello que efectivamente abre originalmente esta estructura apriorística, retroalimentada, del pensamiento y por tanto la condición para toda forma de objetivación y, en consecuencia, de individuación? Pero si así fuese, es decir, si se pudiese demostrar que los soportes tecnológicos de la memoria son constitutivos, una cuestión insoslayable sería la de valorar (y esto con independencia de todos los discursos

sos postmodernos sobre la crisis del sujeto) las consecuencias que comporta para los procesos generales de unificación e individuación del sentido, ya se trate de la unidad de la conciencia consigo misma, de la unidad de un NOSOTROS colectivo o de unidades propiamente ideales, la transformación epocal de la relación sujeto/objeto, sin duda metafísica, en esa otra, no menos metafísica, consumidor/producto. Desde el punto de vista estrictamente fenomenológico, esta transformación de la relación es el resultado de una aceleración de la dinámica evolutiva de las cosas, de los intercambios entre las cosas y entre los hombres. Iniciada –como es sabido– con la revolución industrial y la paralela imposición del capital, la aceleración ha alcanzado muy probablemente su límite máximo, habida cuenta de que el sistema técnico-industrial ha entrado actualmente en una fase de inestabilidad e innovación permanente. La innovación, como transformación permanente de las cosas del mundo y, por tanto, de aquello que constituye la experiencia del mundo, se ha convertido hoy en un auténtico imperativo económico y en una condición indispensable para el desarrollo y la subsistencia del sistema mismo. Alejada hoy de la confianza en el progreso, la necesidad de innovación entraña, en cualquier caso, una constante programación y anticipación técnico-industrial del porvenir o, lo que es lo mismo, un cálculo de futuro cuyo parámetro principal es sin duda la rentabilidad. La necesidad de innovación ha determinado la consolidación del vínculo, cada vez más inseparable, entre sistema económico, sistema técnico y ciencia, lo que no solamente ha vuelto en gran parte obsoletas las categorías que en el pasado permitían distinguir entre *episteme* y *techné* sino que suscita inquietantes interrogaciones acerca de las posibles consecuencias de las decisiones de programación y anticipación; interrogaciones agravadas por la enorme capacidad performativa de la tecno-ciencia contemporánea y de la férrea lógica del beneficio que a menudo la alimenta.

El mérito y la fuerza de los trabajos que el filósofo francés Bernard Stiegler<sup>1</sup> ha dedicado a la técnica y sus relaciones con el tiempo consiste precisamente, en nuestra opinión, en que ha sabido formular con extrema radicalidad el tipo de cuestiones al que hemos aludido, moviéndose en una perspectiva que, partiendo de la profunda caracterización del papel constitutivo del soporte técnico, le permite afrontar críticamente algunas de las más importantes encrucijadas del pensamiento filosófico moderno y contemporáneo. En esta línea de investigación que se articula a lo largo de cinco tomos, se revela en cualquier caso fundamental el atento análisis de los colosales procesos de transformación a que están sometidas nuestras sociedades a cuenta de las tecnologías de la comunicación y de la información.

---

<sup>1</sup> Las reflexiones de Stiegler se articulan en cinco volúmenes de los que se han traducido y publicado en castellano los dos primeros y cuyo tercer tomo se encuentra ya en preparación. Bernard Stiegler, *El Tiempo y la Técnica*, Ediciones Hiru, Hondarribia 2003 (traducción de Beatriz Morales Bastos).

Surgidas en el siglo XIX como técnicas analógicas, con el desarrollo y progresiva conversión al código numérico, se han convertido en el corazón del sistema técnico-industrial extendido al planeta entero; son las tecnologías de la información y comunicación, en efecto, las que han hecho posible, simultáneamente, un impresionante incremento de la automatización, el control a distancia de la producción y de la distribución, las circulación internacional de capitales en tiempo real y la apertura de mercados globales a grandes masas de consumidores conectados a las distintas redes mediáticas. La informática y las tecnologías digitales –auténtico código universal capaz de convertir y manipular datos hasta hace pocos años conceptual y materialmente separados, como sonidos, imágenes, palabras, cálculos– constituyen el paradigma tecno-científico que sirve de fondo a ese fenómeno colosal que, desde hace algunos años, viene siendo analizado y descrito en términos de *convergencia* entre tecnologías y, por tanto, entre industrias de la logística (informática), de la transmisión (telecomunicaciones) y del orden simbólico (audiovisual), lo que implica asimismo una progresiva integración tecnológica, industrial y capitalista, a través de las diversas estrategias del marketing y la publicidad, entre el sistema de producción de todo aquello que sólo por comodidad podemos seguir llamando *lo inmaterial* y el sistema de producción de los bienes estrictamente materiales. El fenómeno está sin duda vinculado a lo que Horckheimer y Adorno denuncian como “industria cultural”, es decir, a la producción industrial del imaginario. Para los dos filósofos alemanes esto significa, como explican en la *Dialéctica de la Razón*, que la industria ha logrado descifrar ese mecanismo secreto activo en el alma que, bajo el nombre de *esquematismo trascendental*, permitía a los datos de la intuición, según Kant, adaptarse al sistema de la Razón pura. Haciendo de este tema el punto de partida de su tercer volumen, Stiegler observa –no sin dirigir algún reproche de ingenuidad a los dos frankfurtianos– que si esto fuese verdad haría falta entonces demostrar cómo y por qué la conciencia puede ser hasta tal punto penetrada íntimamente y controlada por parte de productos industriales particulares que, operando como programas y objetos temporales –como es el caso del cine y, más concretamente, de los canales audiovisuales– discurren al mismo ritmo que el curso de la conciencia, llegando a determinar nuevos tiempos sociales y nuevas “calendariedades”. Es precisamente esta situación la que debería conducir, según Stiegler, no sólo a un profundo recuestionamiento de las nociones kantianas de esquematismo y de imaginación trascendental, por lo demás problemáticas, sino –más radicalmente– a una nueva crítica de la conciencia que considere el soporte técnico y tecnológico, no en cuanto que elemento reificante y desnaturalizador, sino como el sustrato constitutivo de la conciencia misma. Sólo partiendo de este presupuesto se hace efectivamente comprensible tanto el proceso actual de sincronización de las conciencias que llamamos globalización, con el relativo sentimiento de desorientación o las resistencias que la acompañan, como la gran dosis de riesgo contenida en el hecho

de que la encargada de producir, seleccionar y gestionar la memoria colectiva sea una industria mundialmente integrada que, evidentemente movida por la lógica del beneficio y dada la enorme proliferación de lo producible, no puede sino borrar hoy lo que ha sido imaginado o memorizado ayer, haciendo desaparecer así la categoría misma de lo *memorable*. Acceder a los flujos de los acontecimientos informativos que, en los espacios virtuales de los datos, se producen a millones por segundo, significa para las conciencias poseer una serie de *interfaces* (una pantalla de televisión, un ordenador o un teléfono portátil) las cuales son a su vez productos industriales, sujetas por tanto al ritmo de la innovación permanente, lo que no hace sino agravar la pérdida general de inteligibilidad de todo lo que sucede, sin que sepamos hasta qué punto es fabricado, falsificado o registrado en las distintas pantallas de refracción que cuentan en directo lo real.

Que la situación actual sea, bajo muchos aspectos, inquietante, es para Stiegler un hecho de una evidencia absoluta. Lo radicalmente nuevo viene dado por la consumada industrialización total de la memoria, incluida la estructura genética del ser vivo y las modalidades de su transmisión. Esto ha determinado de hecho una disolución de los viejos criterios de selección y orientación, es decir, de los sistemas mnemónicos de acceso a un espacio (cardinalidad) y a un tiempo (calendariedad) comunes. El problema, eminentemente político y cognitivo al mismo tiempo, es por tanto el de comprender cuáles pueden ser los nuevos criterios destinados a constituirse en el nuevo horizonte tecnológico, sabiendo que tales criterios reposan necesariamente en dispositivos técnicos y que su control implicará también, en los próximos años, el del imaginario mundial. Este esfuerzo de comprensión, por tanto, no puede prescindir de un serio análisis del soporte técnico en cuanto tal, abandonando tanto las visiones apocalípticas o proféticas como los discursos que en la estela de la vulgata heideggeriana siguen describiendo la técnica en términos de destino de Occidente. Analizar la industrialización de la memoria es hoy un cometido imprescindible y ello significa, afirma Stiegler, “volver a abrir la cuestión filosófica de la *síntesis* (de la unidad del flujo de la conciencia, del juicio) –pero con nuevos costes: *en ruptura con lo que en la filosofía no puede pensar la síntesis que es ya la prótesis*”<sup>2</sup>.

En estas páginas trataremos de exponer sintéticamente, en dos momentos separados, primero 1) la concepción sobre la naturaleza general del soporte técnico que es posible derivar del análisis de Bernard Stiegler, y a continuación 2) una caracterización de los procesos de individuación (de la unidad del flujo de conciencia, del *NOSOTROS* colectivo, de unidades ideativas) que, pensadas como ya articuladas en torno a la presencia originaria y evolutiva del soporte, conducen a Stiegler a una relectura crítica del pensamiento de Heidegger, Husserl y Kant.

---

<sup>2</sup> Stiegler, tomo 3, introducción.

**1. El soporte técnico.** Acreedora de los primeros trabajos de Derrida, y particularmente de las nociones de *rastro*, de *archi-escritura* y de *différance*, la concepción del soporte técnico que desarrolla Stiegler se apoya en la investigación del filósofo francés Gilbert Simondon y, sobre todo, en la del paleo-antropólogo Leroi-Gourhan. Esta concepción, a nuestro juicio, puede ser sintetizada a través de cuatro puntos que analizaremos brevemente. Todo soporte técnico es: a) *una exteriorización y una espacialización de la experiencia*, b) *un soporte de memoria*, c) *la síntesis de una secuencia de actos cognitivos y prácticos recurrentes*, d) *una prótesis que pro- viene, pro-yecta y posiciona el pensamiento en un “retraso” estructural*.

a) La especificidad del cuerpo humano, posición erecta y manos libres, ha permitido al mismo tiempo mayores posibilidades de interacción con la materia inerte y la posibilidad de conservar y transportar la materia manipulada. La habilidad técnica, existente en todo el reino animal, se emancipa en el hombre de la determinación genética del comportamiento. La capacidad, genealógicamente más antigua que la facultad lingüística, de inscribir la experiencia en soportes duraderos ha ampliado enormemente los confines de la experiencia misma, haciéndolos dinámicos y evolutivos. El instrumento o herramienta, vivido inmediatamente como un objeto *para* un sujeto, constituye un “saber hacer” exterior al individuo que, depositado en el espacio y en el cuerpo social, conserva inscrita en la materia una parte de la experiencia pasada.

b) Todo objeto técnico es, en efecto, memoria de la experiencia. Una memoria con características específicas puesto que no se transmite genéticamente y porque su ritmo de transcurso y olvido sigue una dinámica muy distinta de la que caracteriza la memoria neuronal. Exteriorizada bajo la forma de soportes, esta memoria es objetiva o, lo que es lo mismo, podemos disponer de ella, mostrarla y repetirla; abre un espacio público de sentido y modela una comunidad de usuarios-productores. El objeto técnico es memoria en un triple sentido: testimonia y permite el acceso al pasado y a la Historia en general en la medida en que sólo a través de la conservación de rastros materiales podemos ser conscientes del tiempo; encadena las nuevas generaciones a modalidades, históricamente determinadas, de interactuar con el mundo y de acumular experiencias; permite, a través de la fijación presupuesta en él, la reiteración exacta de la experiencia, lo que constituye la condición de objetividad de todo saber, incluido naturalmente el saber científico.

c) Memorizada en cualquier objeto técnico, incluso los más simples, hay una secuencia operativa de actos que es reactivada y reiterada en cada nuevo uso. Se trata de un programa de comportamiento que dura y se transmite, pero que, siendo exterior al cuerpo, comporta una dinámica de variaciones y una diferencia completamente distinta de la que podemos observar en la programación y transmisión genética. El uso de un objeto significa la repetición de los actos mentales y gestuales programados en el objeto mismo, pero precisamente porque el programa es exte-

rior al cuerpo el individuo puede generar, al azar o intencionalmente, una diferencia. La exteriorización y objetivación programada de la experiencia en soportes materiales es también lo que permite que esta diferencia pueda ser acumulada, constatada y vivida: es la palabra escrita que nos permite ver las variaciones interpretativas de un mismo texto; es la grabación de la música que nos lleva a constatar la existencia de dos experiencias diferentes de la misma melodía, cuando la escuchamos en el momento  $t_1$  y cuando lo hacemos en el momento  $t_2$  del tiempo. La secuencialización y programación de la experiencia como aspectos específicos de la técnica son, por lo demás, los parámetros de los que hay que partir para comprender las rítmicas sociales específicas de cada grupo humano. Objetivada en el espacio, la rítmica social es un complejo sistema compuesto de secuencias programáticas y divisiones categoriales de la experiencia que las conciencias viven, a través de una relación entrelazada de diacronía y sincronía, como algo ya existente, como una síntesis a priori pasiva sobre la cual se encadenan las propias actividades cognitivas y prácticas. Los calendarios, los sistemas de medida, la moneda, la serie numérica o la secuencia alfabeto son elementos fundamentales de la rítmica social y su existencia presupone la fijación material y tecnológica de unidades discretas. El proceso de producción y reproducción de toda sociedad, su continuidad en el tiempo, reposa en estas secuencias programáticas, objetivadas y reiterables, que son las que determinan el ritmo específico de la vida en común, imponiéndose a los ritmos biológicos. Si en el pasado las rítmicas sociales variaban localmente, hoy con la técnica industrial –que es sustancialmente una automatización secuencial del trabajo– y con las tecnologías de la comunicación y de la información –que constituyen, después de la escritura, una nueva secuencialización técnica de la memoria– el ritmo de la sociedad se ha sincronizado progresivamente a escala mundial.

d) Autónomo respecto de su productor, el soporte técnico es, para el individuo que lo recibe en herencia, algo que llega del pasado y que existe antes que él, pero que, al mismo tiempo, estructura y proyecta su experiencia futura. El instrumento, la prótesis del cuerpo, tiene la característica de estar siempre: 1) *puesta delante*, lo que significa espacialización, 2) *puesta por adelantado* (está ya ahí, pasado) y 3) *anticipación* (previsión), lo que significa temporalización. La estructura de la anticipación implica una espontaneidad creativa, pero nada puede anticiparse sin un horizonte pre-estructurado de posibilidades de acción ya tecnológicamente programadas. No habría ninguna anticipación, es decir, ninguna realización de un *posible* no determinado por una programación genética sin una referencia al tiempo. Pero la referencia al tiempo, que es la reflexividad misma como distensión del tiempo en un pasado, un presente y un futuro, supone a su vez una ruptura con la inmediatez biológica. Y solamente una memoria exterior al cuerpo, una experiencia exteriorizada en soportes materiales, puede realizar esta ruptura, la cual se realiza, sin embargo, como efecto de retorno y con un retraso estructural del pensamiento y de

la conciencia respecto de sus objetivaciones. Es sólo *después*, por tanto, del fenómeno originario de la exteriorización, que desciende directamente de la zoología, cuando puede comenzar una relación reflexiva y no inmediata con el tiempo. El origen del hombre, de su reflexión como referencia a aquello que ha sido y a aquello que será, se sitúa después de la prótesis y permanece, en cuanto tal, fuera del alcance del pensamiento. Es por esta razón que no hay ni podrá haber nunca un fundamento absoluto de lo empírico, de la razón o de la lógica; la condición inmanente de la existencia es la de ser después de la objetividad y del sentido, es decir, en un retraso estructural de la conciencia individual respecto de un lenguaje y un horizonte tecnológicos que la pre-existen. El retraso estructural del pensamiento, con todo, no es un límite sino más bien la condición misma de su posibilidad, habida cuenta que la reflexión sólo puede acaecer en la desviación, en la distancia o en la diacronía –por una parte– entre la conciencia individual y las otras conciencias y –por otra– entre las conciencias y el cuerpo objetivado de los conocimientos y las experiencias. Esta estructura ambivalente de la técnica, expresión de una anticipación y un retraso, había sido ya pensada, como demuestra Stiegler en un esclarecedor capítulo del primer tomo de *La técnica y el tiempo*, por el mito de Prometeo, figura emblemática de la potencia creativa del hombre: el destino de Prometeo (“el que prevé”) está indisociable y complementariamente ligado al de su hermano Epimeteo (“el que olvida y se equivoca”), figura esta que ha sido completamente descuidada por la larga tradición que se ha ocupado de este mito. Es en torno a la lectura de este mito, en torno a la *prometheia* (anticipación) y en torno a la *epimetheia* (retraso), constitutivas en su inseparabilidad de las dos figuras de la temporalización, que Stiegler imposita su propia crítica a la analítica existencial heideggeriana.

La doble caracterización de la técnica, ya como fenómeno originario de la exteriorización en la que lo exteriorizado es al mismo tiempo el resultado y la condición de toda anticipación, ya como memoria solidificada de la experiencia pasada, constituye un pasaje central en la reflexión de Stiegler. Será necesario, por tanto, detenerse aquí un poco más, por cuanto que una mayor clarificación nos permitirá pasar al segundo gran tema de *La técnica y el tiempo*, ése que nosotros hemos señalado bajo el título *proceso de individuación*.

El enigma del mundo es desde siempre el misterio de su origen, del origen de una conciencia intencional capaz de unificar el propio flujo perceptivo y el de observarse a sí misma como objeto de vida. Esta condición es el tiempo o, lo que es lo mismo, la capacidad de “proyectar”, en el doble sentido del término, una interioridad (el pasado de nosotros mismos fantasmáticamente unificado) en un punto de fuga exterior (la realización, la consumación futura de nosotros mismos siempre aplazada). Tradicionalmente la filosofía ha pensado esta condición en términos de auto-moción y la técnica, en cuanto que ente exterior hecho de materias inertes, ha sido siempre vista como algo que sólo puede servir para demostrar la verdad de la

auto-moción y cuya existencia no influye en absoluto en los proyectos y en las proyecciones de ese ser que posee en sí mismo el principio de su movimiento. Stiegler rechaza este modo de pensar, insistiendo en el hecho de que no se trata de oponer una *interioridad* a una *exterioridad* sino de concebir más bien el *Quién* y el *Qué* como originariamente emparejados e irrumpientes a partir de un mismo movimiento. No existe proyecto o anticipación que no sea asimismo un “hacer” y un “gesto” y no hay gesto sin instrumento, es decir, sin la alienación originaria de un ser que materializa y exterioriza en un objeto la memoria de su propia acción. La aparición de la primera herramienta marca el nacimiento de una memoria *artificial* que es, para la proto-humanidad, el espejo<sup>3</sup> de la anticipación, el lugar de su inscripción y, al mismo tiempo, la superficie de su reflejo y de la reflexión en que consiste el tiempo. A través de la técnica, que nace y se desarrolla, como demuestran las investigaciones paleo-antropológicas, con arreglo a estereotipos y producciones seriadas de objetos, el proceso de anticipación se refina, se complica y se transforma, vinculando así, de manera indisoluble, el devenir del hombre y el devenir de la técnica. Con el fenómeno de la exteriorización técnica, afirma Stiegler en un pasaje que marca probablemente su alejamiento del pensamiento de Derrida, comienza una nueva dinámica de la diferencia y un nuevo modo de ser del programa. En efecto, en la vida orgánica es posible distinguir dos tipos de memoria, una genética (específica), que se transmite de generación en generación, y una epigenética (somática y nerviosa) que se pierde cuando muere el individuo que le servía de soporte. Con la técnica aparece un tercer tipo de memoria, capaz de solidificar la experiencia individual y de programar, sobre bases no genéticas, la experiencia futura. En este tipo de memoria, el *estereotipo* es tanto el resultado como la condición de su producción; es el soporte que conserva la memoria de la secuencia de actos que lo han producido, acumulados allí como lecciones y acontecimientos epigenéticos (individuales) de la experiencia pasada, y el resultado de la transmisión de esta misma secuencia de actos, atestiguada por la presencia misma del producto que viene a partir de entonces asumido y vivido como *arquetipo*.

Para definir este tercer tipo de memoria, Stiegler introduce el concepto de *epifilogénesis*. “La epifilogénesis”, precisa, “acumulación recapitulativa, dinámica y morfogenética (filogénesis) de la experiencia individual (epi), designa la aparición de una nueva relación entre el organismo y su medio, que también es un nuevo estado de la materia: si el individuo es una materia orgánica y por lo tanto organizada,

---

<sup>3</sup> Stiegler hace referencia a la noción de espejo tal y como ha sido desarrollada por Lacan, entendida como un momento esencial para la constitución de la conciencia (cf. *Le stade du miroir*, Écrit 1, Seuil, 1996), pero podríamos encontrar un apoyo a las tesis de Stiegler también en la investigación experimental del psicólogo Winnicott sobre el papel de eso que él llama el “objeto transicional” para la formación de la autociencia en el niño (cf. *Playing and reality*, London, Tavistock Publications, 1971).

su relación con el medio (con la materia en general, orgánica e inorgánica), cuando se trata de un *quién*, está mediatizado por esta materia organizada aunque inorgánica que es el *órganon*, la herramienta con su papel instructor (su papel de instrumento), el *qué*. Es en ese sentido en el que el *quién* inventa el *qué* tanto como aquél es inventado por éste<sup>4</sup>.

El concepto de *epifilogénesis* sirve, pues, para indicar la existencia de una dinámica propia de la materia, el formarse de una memoria artificial que no es una simple "opción" para el QUIEN, sino el sustrato esencial que permite a la conciencia su re-flexión, su retorno sobre sí misma y su trabajo cognitivo; el soporte que integra la finitud fisiológica de la memoria orgánica y distiende de esa manera el horizonte temporal. El concepto de *epifilogénesis* es, sin duda, un concepto trascendental que tiene sin embargo el mérito, afirma Stiegler, de suspender la idea de que pueda existir una neta oposición entre lo empírico y lo trascendental. Basándose precisamente en el papel esencial de la memoria artificial, pero siguiendo a nuestro juicio un recorrido más rico en afluentes que el trabajo de de-construcción seguido por Derrida, Stiegler encuadra la que él considera la cuestión filosófica fundamental, es decir, el problema de ofrecer un modelo explicativo al hecho de que la comprensión de los particulares supone una idea de universal o, dicho de otro modo, el problema de una anterioridad de los contenidos del pensamiento respecto del pensamiento mismo. El origen de lo que con Kant tomará el nombre de *cuestión trascendental*, es decir, la primera afirmación de la necesidad absoluta de un saber trascendental y la primera formulación de un pensamiento del *a priori* la localiza Stiegler en el *Menón* platónico y, en particular, en la famosa aporía que Menón somete al juicio de Sócrates<sup>5</sup>. Como es sabido, la aporía afirma que es imposible buscar algo cuya existencia no se conoce anticipadamente: sin conocerla, en efecto, aunque la encontremos no podremos de ninguna manera reconocerla y, si la reconocemos, demostraremos en tal caso haberla ya conocido. Tratar de responder a la aporía de Menón, que representa, si se la deja sin respuesta, la victoria total del escepticismo, será el cometido principal del pensamiento a lo largo de la historia de la filosofía. Para esto se han seguido dos grandes caminos: uno, el de la tradición empírica, ha intentado fundar el sujeto y los contenidos de la mente, a través de las distintas leyes del asociacionismo y de la percepción, en el *a posteriori* de la experiencia y las sensaciones, pero se ha encontrado enseguida en la imposibilidad de dar cuenta de los criterios o en el círculo vicioso de no poder distinguir entre los datos perceptivos y los datos teóricos; el otro, el de la tradición trascendental, ha planteado seriamente el problema de los criterios y las categorías, pero al precio de una indebida reificación o hipóstasis del sentido.

La doble refutación del empirismo y del trascendentalismo que Stiegler declara

---

<sup>4</sup> *La Técnica y el Tiempo*, tomo I, *El pecado de Epimeteo*, pag. 263-264.

<sup>5</sup> Platón, *Menón*, 80-E.

querer seguir, en una perspectiva que él define como *a-trascendental*<sup>6</sup>, se funda sobre la idea de que sin sustratos materiales, sin objetos técnicos que funjan como dispositivos retentivos, el intelecto y la razón del sujeto no serían más que vapores. Lo “constituyente” (el sujeto trascendental) se encuentra siempre con el problema de su re-constitución: es un sujeto originalmente re-constituido y, en este sentido, kantianamente sintético. Pero en esta re-constitución retentiva, sin la cual lo constituyente no existiría, la cuestión de los criterios –los cuales son, al mismo tiempo, las proyecciones y los proyectos de lo constituyente– se mantiene irreductiblemente no empírica. Todo el problema reside en este complejo entrelazamiento entre *a priori* y *a posteriori* en virtud del cual lo que es *a priori* para la conciencia actual es, en cambio, *a posteriori* para las conciencias pasadas. Las condiciones de posibilidad de la experiencia, que o es unificadora y reconocitiva o no es en absoluto, son las posibilidades de acceder al re-conocimiento de lo ahí-ya, del ser-ya del mundo, y son en consecuencia *trascendentales*, pero reposan en la historia de los distintos dispositivos tecnológicos de selección, memorización y transmisión. Es evidente que los procesos de producción y reproducción y, por lo tanto, los sistemas técnicos de transformación de la materia, juegan un papel fundamental en este terreno, pero lo que ni siquiera Marx –el más grande pensador de la industria– ha sabido pensar, nos dice Stiegler, es la técnica en su función de soporte de la memoria.

Después de lo hasta aquí dicho, podemos pasar a continuación al segundo tema de nuestro artículo, el cual, tratándose de los procesos individuales y colectivos de individuación, tiene una evidente y muy estrecha relación con la memoria. Estos procesos –la identidad personal, el *NOSOTROS* colectivo, la unidad de cosas del género *La Geometría* o *El arte*– son, en efecto, procesos que instituyen unidades sintéticas, reales pero no empíricas, cuya característica fundamental es la omnitemporalidad: unidades, valga decir, en las que el pasado opera como presente. El presupuesto de Stiegler es el de que todo proceso de individuación debe entenderse como un proceso de adopción e interiorización fundado en el proceso de exteriorización o, lo que es lo mismo, en el ambiente técnico en su condición de depósito de la memoria y dispositivo de acceso al mundo. A partir de este presupuesto, y a sabiendas de que el problema de la unificación de una colección de datos empíricos diferentes en unidades ideativas remite directamente al problema fenomenológico, más general y más profundo, de la temporalidad de la conciencia, expondremos la concepción de Stiegler examinando sintéticamente las críticas más relevantes que dirige a las tres figuras axiales que se han ocupado del problema de la temporalidad y de la unidad de la conciencia en el pensamiento moderno y contemporáneo; es decir, Heidegger, Husserl y Kant.

---

<sup>6</sup> Acerca de este punto, ver el tomo III, en particular los capítulos 3 y 4.

**2. Procesos de individuación.** Compleja y articulada, la crítica que Stiegler dirige a Heidegger integra y asume el núcleo mismo de la analítica existencial, pero subvirtiendo completamente el sentido. Al operar esta subversión, su crítica ofrece, por lo demás y en nuestra opinión, un posible esclarecimiento de por qué el pensamiento, tras haber realizado ese *giro lingüístico* (Rorty) que, basado precisamente en la centralidad del lenguaje, ha visto establecerse la hermenéutica como nueva koiné filosófica de la reflexión contemporánea (Vattimo), ha acabado por encontrarse en un callejón sin salida. Stiegler, en efecto, no cuestiona la estructura fundamental de la hermenéutica fenomenológica, el hecho –es decir– de considerar que toda individuación reposa sobre un fondo pre-individual re-interpretado y re-actualizado, pero desplaza el fulcro de esa estructura desde el tema del lenguaje al tema de lo que podríamos denominar la “condición instrumental”. Es el instrumento en general, no comprendido ya a través de las categorías de medio y fin, lo que debe ser analizado como depositario e instructor del sentido; el instrumento es el QUE exterior que, como pasado y facticidad, puede preceder e “instruir” las conciencias individuales, su cuerpo y no sólo las mentes, precisamente porque es desde siempre y conjuntamente lenguaje y técnica, *logos* y *tecné*, forma y materia. La denuncia que Heidegger –y Habermas con él– dirige contra la tecnificación del lenguaje, describe sin duda una situación real, pero al mismo tiempo parece no tomar en consideración el hecho de que si tal cosa sucede es porque instrumentalización y tecnificación constituyen posibilidades intrínsecas y efectivas del lenguaje mismo. Radicalizar el análisis en torno al papel y a los modos de ser del instrumento, significa no sólo encuadrar el problema de la industrialización de la cultura y la tecnificación del lenguaje en términos que vayan más allá de la simple denuncia sino, al mismo tiempo, poder afrontar temas hoy en día centrales como son los de la *subjetividad*, *objetividad*, *identidad*, *verdad*, *relativización*, *traducción*, con arreglo a perspectivas probablemente más esclarecedoras que las interminables y a menudo estériles discusiones que caracterizan, sobre todo en el ámbito analítico, el debate contemporáneo. Desplazar la investigación desde el lenguaje al instrumento, es decir, desde el *logos* al *tecno-logos*, implica también, en todo caso, el rechazo de los presupuestos sobre los que se funda la distinción heideggeriana –presupuestos que, por lo demás, no dejan de tener relación con las “derivadas políticas” de su pensamiento– entre temporalidad originaria y auténtica y temporalidad inauténtica.

Para Heidegger, la condición antropológica fundamental debe entenderse en términos del *ser-ahí*, del *Da-sein*: el hombre está desde siempre situado en un mundo que está ya ahí, que lo precede en cuanto que mundo y que lo hace existir no en el modo del *es* sino en el modo del *no-todavía*, del devenir y del proyecto. El *Dasein* es histórico y temporal en la medida en que, arrojado al ser-ya del mundo, hereda un pasado que no ha vivido y, a través de él, proyecta el propio futuro en la forma de la diferencia y del diferimiento. Su condición irreductible es la de insistir en el

mundo y de ec-sistir fuera de sí, más allá de sí mismo, puesto que su ser es siempre un ser-para un poder-ser: el sentido ontológico profundo de esta estructura es la anticipación, el fenómeno esencial de la temporalidad es el porvenir y el término existencial absoluto que describe esta condición es el de la preocupación, el *Cuidado* (*Sorge*). El ser más propio del *Dasein* es por tanto su indeterminación, su improgramabilidad, su incondicionabilidad, y esto precisamente porque el doble proyectarse en el futuro que lo caracteriza se encuentra estructuralmente en el modo de lo “posible” y de lo “inacabado”. El *Cuidado*, como anticipación proyectiva en que consiste la temporalidad misma, es aquello que caracteriza específicamente el ser del ser-ahí, el cual, mientras existe, está siempre inacabado. Esta estructura, que coincide con el hecho de que en el *Cuidado* el ser-ahí es siempre mío, puede con todo volverse –por así decirlo– *visible* sólo si remite a un límite que la funda y sin el cual la anticipación y lo incondicionado mismos no tendrían sentido. Ese límite es la muerte, la cual constituye, pues, la posibilidad más propia porque es la única posibilidad irreductiblemente segura, por mucho que sea al mismo tiempo indeterminada respecto de su “cómo” y de su “cuándo”. La muerte es una evidencia originaria; constituye para el *Dasein* la única certeza y el único saber absolutos, incluso si este saber se presenta por lo general en la forma de un saber que se retira. Es lo que funda todos los otros saberes y todas las otras posibilidades; es aquello que establece, como límite suyo que es, la “medida” de la totalidad del ser-ahí y de su temporalidad: sólo –en efecto– a través del saber que puedo dejar de ser, es decir, sólo en el morir, puedo afirmar absolutamente: yo soy; y únicamente en este sentido puede volverse evidente el enunciado tradicional que define el tiempo como el verdadero *principio de individuación*. Se trata, sin lugar a dudas, de un profunda subversión respecto de la certeza que fundaba el *cogito* cartesiano: sin llegar a ser su negación, el *Dasein* se funda sobre un saber originario, el de la muerte, que tiene el carácter de la opacidad y de la indeterminación y que, sobre todo, precisamente porque es el saber de un dejar de ser, no puede ser asimilado de ningún modo al saber común, óntico, que conoce el mundo en el modo de una serie de realidades simplemente presentes. La determinación, el propósito específico, el *es* de las cosas, constituyen caracteres derivados y el error de la metafísica ha sido el de confundir la cuestión de la realidad presente propia de los entes, en sus diferentes determinaciones, con la cuestión del ser, la cual –bien planteada– debe en cambio mantenerse en el problema de una diferencia ontológica entre un QUIEN, cuyo ser propio es el de ser temporalmente siempre en devenir y siempre inacabado, y un QUE caracterizado, por el contrario, por el “acabamiento” de su simple presencia.

El error de la metafísica, el olvido de esta cuestión fundamental del ser, constituye, por otro lado, una posibilidad que radica en la estructura misma del *Dasein*, el cual, en su condición de ser-arrojado, pudiendo por tanto anticiparse y comprenderse sólo a partir de un pasado heredado, está siempre sujeto, por esta misma razón,

a una caída, a la “deyección” (*Verfallen*) en un existir inauténtico o, lo que es lo mismo, al olvido y a la fuga frente a sí mismo para dejarse atraer al torbellino tranquilizante de la anticipación programada públicamente. De hecho, en su normal cotidianidad, el *Dasein* vive, ante todo y por lo general, en esta condición de ensimismamiento total en el ser-ya del mundo. Anticipa y se proyecta de un modo inauténtico tanto en su *ser-con-los-otros*, cuando se deja capturar por ese SE anónimo de la opinión pública que articula para él la trama de los significados, como en su *ser-en-el-mundo*, cuando su relación con éste, un negocio básicamente de las manos y por lo tanto inseparable del uso de un objeto, está enteramente programada por los entes intramundanos –los instrumentos en general–, vividos no por lo que ellos mismos son (es decir, “herramientas”) sino como simples “disponibles” de los cuales olvidamos no sólo su naturaleza de instrumentos sino incluso su existencia misma; es lo que ocurre, por ejemplo, con las gafas, medios para ver, con el auricular telefónico, medio para oír, o con la carretera, medio para caminar<sup>7</sup>. El instrumento, el utensilio, en cuanto que *prágmata*, es siempre algo “para” y, por tanto, soporte fundamental de toda *preocupación*; de un modo análogo a lo que sucede con la palabra, por lo demás, la herramienta no está nunca aislada sino inscrita en un circuito de referentes (el escritorio para el papel, el papel para la tinta y así sucesivamente) que forman un sistema que constituye para el *Dasein* el horizonte de su *preocupación*. La estructura originaria de la preocupación es, pues, la técnica; una estructura que, organizando el mundo en entes disponibles *para*, hace que el mundo sea comprendido por lo general como *facticidad* y que la anticipación del *Dasein* se produzca en el modo programado e inauténtico del cálculo, es decir, la previsión que quiere determinar lo indeterminado. Esta situación se agrava con la técnica moderna, la cual satura, como *Gestell*, el mundo, radicalizando su sistematicidad calculadora y determinante. A través de la técnica, el sentido de la temporalidad originaria se extravía y el tiempo acaba por ser comprendido vulgarmente como el ahora de la intratemporalidad, de la actualidad presente, calculada mediante el reloj y todos los otros instrumentos usados para medir el tiempo. Para Heidegger, la ipseidad, el poder ser auténtico, se construye como una desviación, en el sentido fuerte de una contraposición, tanto respecto del SE público como respecto del ente intramundano. El nivel ontológico (lo trascendental) se opone al nivel óntico (lo empírico) y, no obstante la complejidad y las vacilaciones de su pensamiento en torno a la técnica y la facticidad, en la analítica existencial el ente intramundano no cumple ningún papel constitutivo en lo que es la temporalidad originaria.

Stiegler concentra sustancialmente sus críticas contra la legitimidad de semejante oposición, mostrando su inconsistencia a partir de las premisas mismas del pensamiento de Heidegger. Si el *Dasein* es proyecto, si su ser es un poder-ser, con independencia del hecho de que este “posible” se manifieste auténticamente como anti-

<sup>7</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 23.

cipación o inauténticamente como preocupación absorbida en el programa público calculador y determinante, se debe a que un pasado del mundo está siempre delante del *Dasein*, descorriendo así el horizonte de la finalidad por venir. La anticipación y la finalidad, en efecto, es algo que el *Dasein* puede vivir y comprender íntimamente en sí mismo sólo en su relación con lo intramundano, a través de ese complejo juego de referentes del significado (palabras y herramientas) que el mundo le pro-pone. Lo que significa que la finalidad, entendida asimismo como *ser-para-la-muerte* y *ser-ya* del mundo como facticidad, son dos elementos solidarios e indisolubles. Pero si esto es así, es decir, si el pasado, si el haber-sido del mundo constituye la condición esencial para que el *Dasein* pueda anticipar, entonces –se pregunta Stiegler–, ¿no es igualmente esencial para toda forma de anticipación el hecho de que algo se materialice como pasado y no se vuelve así necesario considerar como constitutivas, por tanto, las modalidades tecnológicas de conservación y registro sin las cuales no habría ningún pasado ni ninguna posibilidad de acceso al mismo? Aún más: ¿no es quizás correcto afirmar que la indeterminación, como ser auténtico y originario del *Dasein*, se vuelve pensable y experimentable precisamente porque existe una programación igualmente originaria, constituida públicamente por el SE y las distintas formas de cálculo, de fijación, soportes o reproducciones, que no constituirían, pues, su contrario sino su verdad? Cuando Heidegger afirma que la facticidad y la condición de *ser-arrojado* son constitutivas para la temporalidad del *Dasein*, parece de hecho sostener una idea de este tipo, pero no extrae a continuación las debidas consecuencias.

Articulada en torno a las dos figuras míticas de Prometeo y Epimeteo, de donde emerge, por lo demás, una profunda analogía entre el error mito-lógico de Epimeteo y la estructura existencial del *ser-culpable* que Heidegger analiza bajo el nombre de *Schuldigen*, la crítica de Stiegler demuestra que la anticipación es siempre pro-tésica, pro-puesta por un mundo público y que, por lo tanto, la fuente del morir, como saber del fin, no tiene su origen en la soledad del *Dasein* sino en la comunidad, en ese tiempo común objetivamente calculado y fijado que implica la pertenencia a una *isonomía*, la sola vía a través de la cual puede afirmarse una *autonomía*. La desconfianza con la que Heidegger afronta el cálculo, la medida y la fijación en general, entendidos como voluntad de determinar lo indeterminado, olvida que ese programa es la condición misma de toda temporalización. “Heidegger”, escribe Stiegler”, simplemente identifica fijación e indeterminación. Pero fijar no quiere decir determinar sino establecer. La herramienta con la que se establece es el torno que fija el objeto del trabajo, que hace posible una determinación, pero también, articulando el QUIEN a la misma posibilidad de un QUE y recíprocamente, la indeterminación de la multiplicidad de las determinaciones posibles”.<sup>8</sup> Para Heidegger, el reloj, cualquier tipo de reloj que *existe*, indica el tiempo del *ser-con-los-otros-en-*

<sup>8</sup> Tomo I, pag. 326.

*el-mundo* y este tiempo es el de la intratemporalidad, del ahora, que no puede indicar ni el pasado ni el futuro; es el tiempo de las opiniones, de la actualidad, de lo que está de moda: el tiempo de nadie, que no tiene ningún papel constitutivo y en el cual el *Dasein*, que no está *en* el tiempo sino que *es* el tiempo, sólo puede perderse. Con un mismo gesto y a pesar de algunas vacilaciones, Heidegger terminará por privar a los entes intramundanos de todo alcance ontológico: al igual que el reloj, también los entes que él define como mundanamente-históricos, un libro o un monumento, no son el tiempo sino que se encuentran *en* el tiempo y constituyen por tanto simples accesorios para la temporalidad de la historicidad originaria del *Dasein*. En el quinto capítulo de la segunda sección de *Ser y Tiempo*, dedicado a la relación entre temporalidad e historicidad, afirma en efecto que intratemporalidad e historicidad son co-origenarios de la temporalidad del *Dasein*, la cual coincide en sus líneas esenciales con la historicidad del mundo; el mundo, sobre el fundamento de la temporalidad estático-horizontal, forma parte desde el comienzo de la temporalización del *Dasein*. Es evidente, sin embargo, que no es el Mundo en cuanto tal el que *forma parte desde el comienzo* sino los entes intramundanos. Estos entes, dice Heidegger, los materiales y las obras, los libros por ejemplo, las construcciones y las instituciones, tienen su propio destino, su propia historia, la cual “no es algo externo que se limita a acompañar la historia interna del alma (...). Lo que se historiciza con la obra tiene un carácter propio de movilidad que ha permanecido hasta ahora en la más completa obscuridad”<sup>9</sup>. Esta “obscuridad”, sin embargo, quedará excluida del análisis en la medida en que la conclusión de Heidegger es la de que si puedo decir de un objeto histórico –un mueble, por ejemplo– que es antiguo, no es, por supuesto, porque sea pasado, dado que se encuentra en el presente; lo que es *pasado* en el mueble, permaneciendo al mismo tiempo presente, es el mundo del que formaba parte. Su historicidad es, por tanto, secundaria y derivada: el mueble es antiguo, se encuentra –es decir– *en* el tiempo, sólo en virtud de la temporalidad originaria del *Dasein*. La co-origenariedad entre la temporalidad del *Dasein* y la intratemporalidad es, en consecuencia, sólo fáctica, no existe co-implicación entre ambas: lo trascendental precede platónicamente, podríamos decir, a lo empírico; el ser del ser-ahí, aunque esté existencial y estáticamente fuera de él, es anterior al QUE que constituye su *afuera*. Precisamente por esta razón, tal y como Stiegler observa, las críticas que Heidegger dirige a la unidad de la conciencia de Husserl y a la subjetividad kantiana pueden ser dirigidas también contra el propio Heidegger. Para ser eficaz, esta crítica habría debido tomar en la debida consideración, en efecto, tanto los procesos a través de los cuales el mundo puede llegar a ser la memoria del pasado del mundo, como aquéllos que hacen posible la adopción de un pasado; procesos, en cambio, que Heidegger relega en bloque a la intratemporalidad.

*Ser y Tiempo*, afirma Stiegler, es un comentario y una revisión de las *Lecciones*

<sup>9</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 75.

de Husserl de 1905 sobre la conciencia íntima del tiempo. Al afirmar que el pasado no precede, sino que anticipa, el *Dasein*, Heidegger introduce en el núcleo mismo de la temporalidad un “no vivido”, alejándose así de su maestro, el cual había hecho de la noción de “vivencia” su concepto fundamental. En este privilegiar lo “vivido”, Heidegger localiza el error clásico de la metafísica, que piensa el tiempo como presencia y que se mantiene en la oposición entre lo trascendental y lo empírico. Pero al introducir la noción de temporalidad originaria y no reconocer ningún papel constitutivo a los dispositivos retentivos que constituyen los rastros objetivos del pasado con sus modalidades histórico-técnicas —es decir empíricas— de registro, repite en realidad el mismo error. El “error” de Heidegger, observa Stiegler, es cuando menos sorprendente, entre otras razones porque las mayores dificultades encontradas por Husserl en su tentativa de exponer la constitución fenomenológica de la temporalidad de la conciencia provenían precisamente del hecho de no haber sabido articular la memoria viva en torno a los soportes de la memoria muerta.

Las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, sobre las que se concentra la lectura crítica de Stiegler, tratan de resolver un problema que había permanecido abierto con las *Investigaciones Lógicas* de 1901. Allí Husserl había establecido que la conciencia es siempre conciencia *de* y que la constitución de los contenidos de la conciencia se realiza a través de un proceso de *relle-namiento* en el interior de un flujo intencional ininterrumpido. Más que analizar la relación sujeto/objeto, que es una relación derivada entre dos cosas igualmente fenoménicas, se trata por tanto de estudiar la relación flujo/fenómeno, ya que es en el interior de una “vivencia” donde el objeto se constituye como objeto unitario para la conciencia. Respecto del problema del conocimiento y de las condiciones generales de la experiencia, Husserl rechaza al mismo tiempo la explicación psicologista y la cientifista: la primera, al identificar sujeto del conocimiento y sujeto psicológico, no logra explicar la dimensión efectivamente ideal y universal de las regularidades lógicas y categoriales de la experiencia; la segunda, enraizada en un ingenuo positivismo, cree poder fundar la validez de los propios procedimientos en una supuesta objetividad del mundo y en la doxa natural que considera los objetos como simples existencias exteriores a la conciencia. A través del método fundamental de la *epoché*, que suspende toda tesis de existencia del objeto, la fenomenología se propone fundir estas dos explicaciones parciales para rendir cuentas de la totalidad del fenómeno, el cual es siempre, al mismo tiempo, un mundo *para* y *a través de* la conciencia; y hacer aparecer así el fenómeno del conocimiento en su constituirse mismo. Sobre estas bases, Husserl localiza dos tipos de regularidad que corresponden esencialmente a aquello que las explicaciones psicologicistas y cientifistas describen por separado. Por parte de los contenidos de conciencia existe una regularidad *eidética (noema)*: en toda “vivencia” existen —es decir— unidades ideales, justamente eidéticas, *intencionadas* por la conciencia a través de un movimiento de

*rellenamiento* que puede siempre fracasar y en el cual la conciencia integra datos perceptivos actuales con datos inactuales; es el caso, por ejemplo, de las tres caras del cubo que vienen integradas en las tres caras ausentes. Este ejemplo indica, contra la psicología, que el *eidos* “cubo” es anterior a la experiencia contingente y empírica del cubo en cuestión. Por parte del flujo intencional de la conciencia existe, en cambio, una regularidad en el encadenamiento o en la complexión unitaria de las “vivencias” (*noesi*): esta regularidad está en el origen del hecho de que el flujo de conciencia sea simultáneamente conciencia del flujo. La cohesión unitaria del flujo es la unidad de la conciencia consigo misma y, al mismo tiempo, es la cohesión de los objetos del mundo, cuyas “vivencias” constituyen los fenómenos y éstos, a su vez, la realidad de la conciencia. Para Husserl, por tanto, como para Kant, existe una *afinidad trascendental* entre unidad de la conciencia y unidad del mundo, pero Kant, según Husserl, se ha limitado a un análisis sólo formal de las condiciones que hacen posible la experiencia: si existen regularidades trascendentales, es preciso demostrar su origen en la inmanencia misma de la experiencia realmente vivida. El problema noético de la cohesión unitaria de las “vivencias”, es decir, de la unidad de la conciencia, es el problema del tiempo, que –dejado en suspenso en las *Investigaciones*–, se convierte en el tema central de las *Lecciones*. La dificultad es notable en la medida en que si, como Husserl había establecido, la conciencia es un flujo temporal de vivencias sin solución de continuidad, la subjetividad última es, en cambio, omnitemporal; es decir, no es temporal en el sentido empírico del término: es unidad y conciencia permanente de la sucesión. Se trataba por tanto de comprender cómo, pasando de una vivencia situada en el presente vivo a otra vivencia cuyo fenómeno es el contenido de otro presente vivo sucesivo, podía devenir el pasaje mismo el contenido de la conciencia. Para la fenomenología, este principio unificador de la conciencia no puede ser un marco que preceda a sus vivencias; y debe constituirse, por tanto, en el interior del propio flujo intencional. El fenómeno del que hay que rendir cuentas, afirma Husserl, es el de la duración, pero distinguiendo netamente entre dos fenómenos que la psicología confunde; es decir, entre la duración de la sensación y la sensación de la duración. Dado que la conciencia es siempre conciencia *de*, desvelar el fenómeno de la duración significa poder asociar a la vivencia de la conciencia un objeto que le corresponda. Husserl identifica ese objeto en la melodía, un *objeto temporal* él mismo porque su esencia es la de discurrir al mismo ritmo que el flujo de conciencia del que es el contenido. La noción de objeto temporal, según Stiegler, es una de las más grandes contribuciones de la fenomenología: el análisis del funcionamiento fenomenológico propio de este tipo de objetos es crucial porque la característica principal del actual sistema técnico-industrial, sobre todo a través de la industria mediática de la información radiotelevisiva, es precisamente la de producir en masa objetos temporales que son escuchados o vistos, simultáneamente, por decenas de millones de conciencias;

una simultaneidad temporal que modifica las condiciones de surgimiento del acontecimiento y que corresponde a nuevas formas de conciencia e inconsciencia colectivas.

Analizando un objeto temporal como la melodía, Husserl se da cuenta de que lo que hace de este objeto un contenido de conciencia es su discurrir: una melodía sólo es melodía si la nota inmediatamente pasada perdura en la nota presente y si se prolonga en la nota sucesiva; la conservación y modificación de las notas pasadas es la condición para que la nota sucesiva sea percibida como nota. Contra la psicología de Brentano, que explicaba la transformación del sonido pasado en sonido presente a través de la asociación originaria producida por la imaginación, Husserl afirma, al contrario, que la unidad de la conciencia que abraza pasado y presente es un *datum* fenomenológico: sin la retención y la modificación del pasado, la percepción misma de la nota se volvería imposible y, por tanto, hay que explicar el fenómeno en términos de percepción. La solución se encuentra en el descubrimiento de la *retención primaria*, es decir, en el mantenerse de lo apenas-sido de la sensación a pesar de la interrupción material del estímulo fuente que la ha provocado. La retención primaria es un fenómeno de memoria que sigue siendo indisociable de la percepción y debe ser distinguida, por tanto, del recuerdo o *retención secundaria*, caracterizada por una mayor plasticidad porque la conciencia, en la reproducción de un flujo pasado, dispone de un cierto grado de libertad. Sobre la base de esta distinción entre retención primaria y retención secundaria, Husserl introduce la distinción entre dos formas de intencionalidad: la primera, *longitudinal*, es la que permite al ahora perceptivo no contraerse en un instante puntual; la segunda, *trascendente*, es la que, en la percepción, se concentra sobre la unidad del objeto. La retención primaria, dice Husserl, se funda única y absolutamente en la percepción, sobre una impresión originaria que es el punto fuente del objeto temporal mismo: las retenciones perceptivas que constituyen un objeto temporal no son el fruto de una selección de la conciencia porque, si así fuese, sería necesario suponer una intervención activa de la imaginación, posibilidad que Husserl quiere excluir categóricamente. El fenómeno de la duración, es decir, la temporalidad misma de la conciencia, es pensado a partir de un punto inicial que no tiene nada detrás de sí; la totalidad del proceso es una cadena de retenciones de retenciones que Husserl representa como la *cola de un cometa* y que ejemplifica a través de un diagrama triangular en el que, desde el punto 0 de la percepción, se remontan tanto la recta del avance temporal como la diagonal del descenso en el pasado, con una vertical que une constantemente las dos líneas para visualizar la fusión del presente con el pasado en la continuidad de las fases.

Ahora bien, esta concepción de la temporalidad, basada en la oposición entre retención primaria y retención secundaria y sobre la originariedad de la percepción respecto de la imaginación, es –afirma Stiegler– no sólo problemática sino que tiene

el efecto de privar a la conciencia temporal de su carácter propiamente dinámico. Todo el problema reside en la relación entre intencionalidad longitudinal e intencionalidad trascendente: ¿cómo es posible que la conciencia perciba, desde el comienzo sonoro y perceptivo de la melodía, el primer sonido no como sonido sino como *nota*? La intencionalidad trascendente que se concentra en la unidad del objeto melodía, ¿no está quizás presupuesta por la intencionalidad longitudinal que vive la melodía como duración? Pero si es así, entonces esto significa que una retención secundaria, es decir, un preconocimiento del objeto melodía, precede siempre, de algún modo, a la retención primaria. El propio Husserl, por otra parte, reconoce que un mismo flujo temporal no puede repetirse nunca dos veces: una misma melodía jamás será escuchada de la misma manera y la lectura de un mismo libro no suscitará nunca las mismas impresiones. Y sin embargo la continuidad entre presente y pasado es esencial para la constitución de la conciencia temporal. ¿Y qué otra cosa podría asegurar esta continuidad, qué podría darme la certeza de que, no obstante las modificaciones de la experiencia, estoy escuchando la misma sinfonía de Mozart o leyendo el mismo texto de Platón, sino el objeto mismo en el que está registrada parte de mi experiencia? La memoria cerebral es fisiológicamente finita y sin soportes materiales –eso que Stiegler llama *retención terciaria*– ninguna repetición ni representación de uno mismo sería posible. Lo que para Husserl asegura la continuidad y la fusión entre retención primaria y secundaria, permitiendo así a la conciencia objetivarse como sucesión y vivirse a sí misma como un único objeto temporal, es la posibilidad de repetir y de llevar a cabo retrospectiones, una posibilidad que encuentra su razón de ser en la impresión originaria. A partir de un punto-fuente impresional se iniciaría una cadena ininterrumpida de retenciones que la conciencia puede, como en una película que discurre hacia atrás y en la que se congelan las imágenes, volver a retroceder deteniéndose en unidades de fase. Pero más allá del hecho de que la continuidad del flujo no explica todavía la unidad del flujo, no explica –pues– la unidad de la conciencia consigo mismo, presuponer esta continuidad significa presuponer –objeta Stiegler– una memoria infinita en la que los recuerdos jamás se desvanecen en el olvido. La retrospectión y la reactivación del recuerdo dependen para Husserl únicamente de la memoria neuronal y si el recuerdo es conciencia de un haber-sido, en esta re-presentación del pasado los objetos no desempeñan ningún papel activo. Si tomamos, por ejemplo, un cuadro, un busto u otros objetos similares, Husserl afirma que en este caso se trata de un *conciencia de imagen*<sup>10</sup>, la cual es una reproducción por medio de un objeto semejante y no tiene, por tanto, ninguna relación con esa re-presentación que se produce originariamente en la conciencia a través del recuerdo. Al excluir la necesaria articulación de la memoria viva sobre la memoria muerta, Husserl olvida que él mismo funda sobre esta articulación su análisis de la temporalidad. El objeto temporal melodía existe

<sup>10</sup> Husserl, *Lecciones para la fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, § 28.

en efecto en la medida en que es re-producido y registrado: su registro, la re-producción exacta de su discurrir, es la condición para que entre el yo-mismo actual y el yo-mismo pasado, entre los otros y yo, pueda reconocerse una regularidad en la experiencia de *esta* melodía. Entre primariedad, secundariedad y terciariedad (soportes materiales) de la memoria existe una relación intrínseca de co-implicación que no es posible amputar si se quiere dar cuenta de la temporalidad de la conciencia.

Lo que la crítica de Heidegger a Husserl habría tenido que destacar –hace notar Stiegler– es que la temporalidad no puede concebirse a partir del ahora ni de una impresión originaria porque el flujo intencional de la conciencia, para llegar a ser temporalidad y unidad del flujo, debe poder articularse a través de una rítmica exterior, objetivada y reiterable que precede al comienzo vital de este mismo flujo. No tener en cuenta esta crítica es lo mismo que vaciar de todo contenido el concepto mismo de facticidad. Por otra parte, trabajando en las *Lecciones*, el propio Husserl se había percatado de que el proyecto mismo de remontarse hasta el punto-fuente originario a través del método de la reducción radical chocaba contra un gran obstáculo: la suspensión de toda objetividad constituida, de toda forma de tiempo objetivo, tenían como consecuencia la limitación del horizonte temporal mismo de la conciencia. La intencionalidad longitudinal pierde consistencia si no es sostenida de algún modo por una intencionalidad trascendente que tiende hacia una unidad ideal (un *eidos*), inscrita desde el comienzo, como un punto de fuga, en la base del entero proceso. El presente del ego monádico, punto irreductible de toda evidencia y síntesis activa, debía extenderse a un *Gran Presente*, es decir, a una síntesis pasiva como depósito de unidades ideales nacidas en el pasado de la humanidad, pero constitutivas de su presente. En esta voluntad de hacer aparecer la genesis de lo trascendente en la experiencia realmente vivida, Husserl se verá obligado, sin embargo, a desplazar el punto-fuente hacia síntesis cada vez más originarias, llegando finalmente a reintroducir, como fundamento de lo empírico, instancias como un *Nosotros trascendental*, un *pensamiento puro*, y ofreciendo así soluciones tal vez más dogmáticas que ese formalismo kantiano que, al comienzo de su recorrido fenomenológico, había abiertamente criticado.

A través del análisis del objeto temporal que ha permitido la identificación del fenómeno fundamental de la retención primaria y la transformación de la relación kantiana sujeto/objeto, todavía depositaria de la noción cartesiana de sustancia, en la relación flujo/fenómeno, donde la unidad del objeto se convierte en un *contenido ideal* al que tiende la conciencia, distinguiéndose, por tanto, del *contenido real* inscrito en el flujo de la conciencia, la fenomenología representa indudablemente, escribe Stiegler, una mayor claridad y un paso hacia adelante respecto de lo que Kant consideraba una revolución copernicana, pero que había sido formulada de un modo sólo embrionario: la idea de que la unidad del mundo y la unidad de la con-

ciencia consigo misma es, en realidad, un proceso y un movimiento de unificación se convierte ahora en la constitución del fenómeno en el interior del flujo intencional. La aclaración consiste en el hecho de que la distinción entre contenido ideal (*eidós*) y contenido real es lo que permite la formulación de la noción cardinal de *rellenamiento intencional*, que, inconcebible en Kant, hace posible describir con más claridad la actividad efectivamente dinámica y pro-tensiva de la conciencia. La noción de “rellenamiento” hace aparecer en el seno mismo de la conciencia, una inadecuación, una no coincidencia: su movimiento viene dado por un flujo intencional que tiende a la continua “construcción” de unidades experienciales dotadas de coherencia significativa, lo que implica –y esto más allá de Husserl– que la unidad de la conciencia consigo misma, al no ser más que la unidad de sus vivencias, está también en continua “construcción”, en continuo *rellenamiento*; razón por la cual, dirá Heidegger, la categoría primera en relación con la existencia no es la de *realidad* sino la de *posible*. Y sin embargo, no obstante estas notables contribuciones, la fenomenología de Husserl no resuelve, sino que en algún sentido agrava, el nudo de la cuestión kantiana, el enigma –digamos– del *a priori trascendental*, bajo la forma de criterios y categorías o de *esquematismo trascendental* de la imaginación. En efecto, si, como Husserl sostiene, la conciencia tiende siempre hacia unidades eidéticas que no pueden considerarse ni como las verdades objetivas del mundo (positivismo ingenuo) ni como elementos internos a la mente –pues en este caso la conciencia no tendría la permanente necesidad de “reconstruirlos”– permanece entonces abierto el problema de saber dónde están estas unidades eidéticas. “¿Dónde están los *eidós*?”, se pregunta Stiegler, o aún: “¿De dónde vienen? Su imagen, ¿ha sido captada, registrada, encuadrada, montada? Y si esa así, ¿cuándo y cómo?”<sup>11</sup>

La relectura de Kant significa, pues, un retorno a la cuestión de la unificación sintética de lo diverso; un retorno que se produce, sin embargo, después de haber integrado las contribuciones de la fenomenología pero asimismo las razones del fracaso del proyecto husserliano de resolver esta cuestión a través del método de la reducción radical. Deteniéndose particularmente en la primera versión de la *Dedución trascendental*, Stiegler identifica, por lo demás, una profunda analogía entre el proceso de unificación indicado por Kant con la teoría de la triple síntesis y el descrito por Husserl. El “montaje” de la conciencia consigo misma se produce, según Kant, a través de un proceso sintético que comprende tres fases: la *síntesis de la aprehensión* de las representaciones, es decir, el reconocimiento del tiempo en la sucesión inmediata de las impresiones; la *síntesis de la reproducción* o, lo que es lo mismo, la ley empírica que permite a representaciones que se han sucedido con frecuencia asociarse en la imaginación y de reproducirse incluso en ausencia del obje-

<sup>11</sup> Stiegler *La técnica y el tiempo*, tomo III, cap. 2 § 3.

to que las ha provocado; la *síntesis de reconocimiento*, que delimita los datos sensoriales de cualquier forma espacio-temporal indeterminada en un objeto unitario cuya unidad corresponde al concepto del objeto. La representación unitaria del objeto es la unidad de la experiencia, que para serlo debe ser también la experiencia de la unidad y debe coincidir, por tanto, necesariamente con la unidad y la coherencia del flujo perceptivo de esta misma conciencia. La unificación de la conciencia consigo misma es la proyección de la *apercepción trascendental* (*yo pienso*) que expresa una regla a priori, ya que la unidad de lo diverso debe poder acompañar todas mis representaciones. Si bien Kant no hace ninguna referencia a la memoria, es evidente, sin embargo, que la retención de lo diverso constituye una condición del proceso entero y que sería solidario, por tanto, con lo descrito por Husserl en las *Lecciones*. A la síntesis de la *aprehensión*, escribe Stiegler, correspondería la retención primaria del presente; a la *reproducción* la retención secundaria del pasado, y al *reconocimiento* el “rellenamiento” intencional eidético que desemboca y se sostiene sobre la unidad del flujo de la conciencia en su totalidad como proyección de su porvenir. En el proceso de unificación descrito por Kant, la síntesis del reconocimiento cumple la función de hacer recíprocamente compatibles las retenciones primarias y secundarias, de unificar y montar —es decir— las otras dos síntesis en un único e idéntico flujo temporal. Lo que asegura la regularidad del montaje es el concepto, que abriendo la legalidad a priori del flujo temporal tal y como viene constituida por las categorías, pre-estructura en consecuencia tanto la síntesis de la *aprehensión* como la de la *reproducción*. El re-conocimiento debe ser entendido, por tanto, como una “hiper-reproducción, una legalidad de la re-producción en el sentido de que es, fenoménicamente, no sólo una pro-ducción sino también una ri-producción; es decir, una producción (reconocimiento) que supone una reproducción (de la síntesis de reproducción) que supone, a su vez, la *aprehensión* sintética de lo diverso de la sensibilidad”<sup>12</sup>. Ahora bien, un proceso de este tipo sólo puede realizarse a condición de que el flujo temporal de la conciencia sea él mismo reproducible; es decir, a condición de que el tiempo sea “manipulable”, divisible en secuencias repetibles, y esto no sería posible —concluye Stiegler— sin soportes terciarios de memoria que, al igual que los bordes de un río, son aquello que dan consistencia a mi discurrir, eso a partir de lo cual mi flujo de conciencia se programa y re-programa permitiéndome experimentar, de esa manera, mi autonomía. Condición de la autonomía, la “manipulación” del propio flujo temporal significa que puedo vivirme como *sujeto* de una autonomía sólo en cuanto que sujeto fenoménico que se individualiza en el tiempo, es decir, sólo como un sujeto que se experimenta contemporáneamente como *objeto* y que se caracteriza por tanto por una profunda “antiteticidad”, por una desviación, por una experiencia complementaria de pasividad y espontaneidad: signo y estructura de mi ser siempre en el a posteriori y en el

<sup>12</sup> Tomo III, cap. 2 § 7.

retraso, en el *después* del mundo. Por esta razón Deleuze localiza precisamente en Kant el inicio de la idea o de la conciencia de esa profunda “antiteticidad” en el interior del yo mismo que él llama *fisura* y que dará lugar después a una larga historia sin fin: “YO es otro, o bien la paradoja del sentido íntimo”. El hecho de poder y deber objetivar mi propio flujo temporal, condición de la autoconciencia, está sin embargo en el origen no sólo de la paradoja del sentido íntimo indicada por Deleuze sino también en la tendencia errónea de la razón a seguir una ilusión trascendental, analizada por Kant en los *Paralogismos*, y a hipostasiar este mismo flujo, a transformar en sustancia aquello que sólo es, en cambio, la *condición formal de la conciencia*.

Si la unidad de la conciencia no es una sustancia, no puede ser tampoco comparada a una identidad efectiva del tipo  $A=A$ : más que un estado, la unidad de mí mismo se forma en un proceso ininterrumpido de montaje, se podría decir, que dura tanto como la vida misma; un montaje nunca completo que recompone, ensambla y reinterpreta continuamente ese material formado por el pasado de mi mismo flujo y proyectado en orden a “identidades” futuras a realizar y llenar. La cuestión, a la que las ciencias cognitivas han tratado en vano de responder indagando sólo sobre la capacidad computacional interna a la mente, es por tanto la de comprender dónde se encuentra y en qué consiste la permanencia de mi YO. La respuesta, observa Stiegler, está contenida en el mismo argumento que usa Kant para refutar el idealismo empírico: la idea –es decir– de que “la experiencia interna no es posible más que de un modo mediato y sólo en virtud de la experiencia externa”<sup>13</sup>. Para que la idea pueda servir de respuesta, la experiencia externa no puede considerarse sobre la base del solo principio genérico de una permanencia del mundo: es necesario dar cuenta de esa experiencia externa particular que es la retención terciaria, vivida y aprehendida inmediatamente por la conciencia al mismo tiempo como rastro de sí misma y como rastro de un *alter ego*. La refutación del idealismo significa, en efecto, la necesidad de la retención terciaria, la cual, como inscripción permanente en una materia permanente, es espontáneamente un objeto para un sujeto; es la *muleta identitaria de la apercepción*, y aquello que da a la conciencia la certeza de su duración pasada y que vincula el sentido interno al sentido externo.

La unidad de la conciencia consigo misma, la individuación –escribe Stiegler– sólo puede ser concebida como “un proceso bipolar inmediatamente multipolar: el individuo psíquico está en relación con el grupo en cuanto que individuo social constituido por otros individuos psíquicos y si, en la proyección de su unidad, todo YO se proyecta a través de la proyección de un NOSOTROS, él mismo fantasmáticamente unificado, este YO es siempre individuación de diversos NOSOTROS. Esta multipertenencia originaria se vuelve posible gracias a la movilidad de los

<sup>13</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura* B 277.

soportes de retención y de la facticidad de las adopciones correspondientes”<sup>14</sup>. Es decir, desde la facticidad de esa programática temporal del NOSOTROS en la que se articulan calendariedad y cardinalidad, a través de lugares y monumentos conmemorativos, instrumentos o prácticas rituales y todos aquellos dispositivos de retención terciaria mediante los cuales las conciencias singulares unen el flujo de su existencia en una historia común, en una historia comúnmente adoptada. El proceso de individuación es un proceso de unificación sintética que puede describirse en términos de “actividad cinematográfica” de la conciencia: en la pantalla de sí misma, es decir, en el objeto re-flejo de sí misma como fenómeno localizado en el tiempo, la conciencia proyecta continuamente “figuras”, reificaciones y fetiches, que funcionan como estímulos en la tentativa de realizar una total coincidencia, una identidad –imposible de alcanzar, pero siempre anhelada– entre el objeto que soy y el objeto que quiero llegar a ser; el contenido de estas “figuras” identitarias es siempre complejo y estratificado, puede fijarse tanto en el sentimiento de pertenencia a una unidad ideal colectiva (la comunidad religiosa, política o la de los hinchas de un equipo de fútbol) como sobre objetos símbolo (coche, teléfono portátil, ropa a la moda). La conciencia de mi unidad no puede prescindir de estas “figuras” que, reificadas o fetichizadas, reposan en cualquier caso sobre los soportes materiales en los que se ha producido su inscripción. Reconocer que la materialidad de los soportes terciarios es constitutiva de la memoria misma, es decir, de su posibilidad de obviar la finitud fisiológica articulando las propias retenciones primarias y secundarias en substratos duraderos, significa reconocer al mismo tiempo que tales soportes, precisamente por el hecho de ser materiales, son manipulables y por lo tanto “producibles”. Por esta razón la conciencia es doblemente histórica: lo es en sí misma como coherente sucesión temporal y lo es en cuanto que “deviene” históricamente, se transforma en el curso de las épocas históricas junto a las prótesis que constituyen el depósito mnemónico de su experiencia pasada y presente. La “producibilidad” de los soportes explica asimismo por qué la industria, como denunciaban escandalizados Adorno y Horkheimer, consiguen en efecto “esquematarlo todo para sus clientes”.

El escándalo y el desastre para el espíritu, sin embargo, no estriba tanto en reconocer que la producción de la cultura y del imaginario se realizan industrialmente sino más bien en el hecho de que el ritmo productivo, anónimo y deslocalizado, asume cada vez más las características de un flujo cuyo discurrir tiende a coincidir con el de la conciencia misma. La tendencia a la sincronización del ritmo productivo con el flujo de las conciencias, hecha posible sobre todo gracias a la expansión tecnológica de industrias que producen programas y memoria (objetos temporales en el sentido husserliano del término) comporta una sensible reducción del “retraso” de la conciencia. Los soportes terciarios, al no inscribirse en la duración, ya no

---

<sup>14</sup> Stiegler, Tomo III, cap. 3 § 5.

soportan cosa alguna y es por tanto el horizonte temporal mismo de la conciencia el que se encoge, limitando de este modo también sus posibilidades individuantes: sin sustratos duraderos detrás, ya no puede anticipar sino a corto o cortísimo plazo y contraer su tejido existencial en un presente prolongado vivido igualmente como una temporalidad de flujo que se encadena necesariamente al ritmo del objeto temporal industrial constructor de la actualidad (escuchar la radio, ver la televisión). Lo que falta ahora a las conciencias, que no son otra cosa que flujo, es ese estrato de relativa estabilidad en el que lograba depositarse materialmente (tecnológicamente) una memoria de la experiencia pasada, fuente de criterios de orientación y espacio objetivo –objetivo en cuanto que objetivado– que podía dar lugar a una crítica o a una diferencia efectivamente reconocidas en cuanto tales. La disolución entrópica de la categoría de verdad en la temporalidad industrial y fluida del ritmo productivo no significa, como algunos parecen creer, una mayor comprensión de la verdad del mundo sino la casi imposibilidad de reconocer en los fenómenos, en todo aquello que “sucede” y “pasa”, otra cosa que ese irrefutable e irrevocable carácter absoluto que se atribuye a la contingencia pura. La “crisis” de la objetividad, entendida como inestabilidad estructural de un sistema industrial precipitado en una fase de innovación permanente de todo lo que funciona como soporte terciario de la memoria, pero entendida también como “crisis” de los dispositivos tecnológicos de transmisión de la memoria misma (sistema educativo escolar en particular) es *inmediatamente* la “crisis” de la subjetividad. Frente a la general fluidificación de la intratemporalidad social, en efecto, la respuesta “mental” y “corporal” más común, más probable, de la conciencia individual es la de fijarse en figuras rígidas o estereotipadas de identificación (fundamentalismos de diferente naturaleza) o bien la de diluirse a sí misma como flujo en el fluir empírico de ese inmenso objeto temporal que es hoy el sistema técnico-industrial de producción. Una respuesta diacrónica distinta de la esclerotización en módulos estereotipados parece difícil de asumir, también porque no puede no admitirse, con Stiegler, que el presente colectivo, constitutivo del presente subjetivo, el presente del NOSOTROS público, es inevitablemente ése medido y escandido por “una industria mundialmente integrada de la transmisión en la que calendariedad y cardinalidad, que son siempre dispositivos de contracción del espacio y el tiempo, son ahora los instrumentos muy profanos, comerciales, industriales y mundiales, destinados a sobredeterminar, con arreglo a los nuevos cánones de la industria de los dispositivos retentivos, los sustratos de la síntesis del discurrir del sentido interno y de las orientaciones de los recorridos del sentido externo que allí se manifiestan –existen siempre, en efecto, dispositivos retentivos que soportan las síntesis a través de las cuales la conciencia se unifica como flujo”<sup>15</sup>.

Tras lo dicho hasta aquí, de ésta por lo demás breve exposición del análisis des-

---

<sup>15</sup> Stiegler, Tomo III, cap. 5 § 3.

arrollado por Stiegler parecen emerger dos elementos difícilmente contestables: el fundamental papel constitutivo de los soportes terciarios de la memoria en los procesos sintéticamente unificantes de la conciencia y de la razón y la hegemónica centralidad de un sistema técnico-industrial mundialmente integrado que se encarga de la producción de todo aquello que sirve para soportar materialmente la experiencia y su memoria (prótesis de todo tipo, “interfaces” tecnológicas de acceso al mundo, codificación, registro y transmisión de las informaciones). Se trata de un proceso productivo que funciona al ritmo fluido de una innovación permanente, necesaria para la reproducción del sistema mismo y que, gracias sobre todo a los nuevos objetos temporales industriales interplanetarios que refractan permanentemente este mismo flujo (el relato en directo de la actualidad, los objetos en continua mutación que la componen), tiende de hecho a unificar globalmente dimensiones cada vez más grandes de la experiencia del mundo, la cual se transforma en experiencia colectiva de un flujo, con la inevitable consecuencia de que lo que se vuelve fluido son los criterios públicos, tecno-lógicos, de la objetividad, fundamento de toda posible política. Reconocer la validez de este análisis significa reconocer asimismo que la situación actual nos obliga a afrontar una cuestión urgente, eminentemente política: la de los criterios de producción, gestión, transmisión y conservación técnico-industriales de la memoria colectiva, depósito de toda forma de objetividad y, por lo tanto, de subjetividad. Esta cuestión, hoy más perentoria que nunca a causa del actual proceso de reconfiguración, por lo demás ininteligible, de los viejos lugares o instituciones consagrados a la decisión, no puede pasar por alto una “crítica” seria y profunda de la técnica, una reflexión que ponga en el centro de la atención, en un contexto de reproducibilidad y performatividad generalizada, el problema del criterio de “selección” manteniéndolo desvinculado de la lógica capitalista y destructiva del beneficio a corto plazo. Los trabajos de Bernard Stiegler son una preciosa contribución a toda investigación que, constatando la general desorientación y desarraigamiento de las conciencias, quiera moverse en esta dirección.

Mario Sei  
Profesor en la Universidad de la Manouba (Túnez),  
Departamento de Italiano.  
Dirección Postal: Cité du Stade  
Bloc 2, Apto. 2  
La Marsa  
Túnez  
marsefo@yahoo.com