

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 I)  
© Bernard Stiegler  
© "Editions Galilée" 1994

## cultura Libre

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

Diseño de la colección:  
*Eva Forest*  
Maquetación:  
*Eva Sastre*

Impresión: *Gráficas Lizarra, S.L.*  
Depósito Legal: NA-2876-2002  
ISBN OC: 84-95786-29-X  
ISBN (Tomo I): 84-95786-26-5

Obra publicada con la ayuda  
del Ministerio francés de Cultura<sup>1</sup>Centre National du Livre

# LA TÉCNICA Y EL TIEMPO

1

El pecado de Epimeteo

*Bernard Stiegler*

*Traducción:*

Beatriz Morales Bastos

*Para Gilles, mi hermano desaparecido*

El objeto de esta obra es la técnica aprehendida como horizonte de toda posibilidad futura y de toda posibilidad de futuro.

Esta cuestión parecía todavía secundaria cuando hace diez años yo esbozaba sus primeras formulaciones. Hoy traspasa todas las interrogaciones y su importancia se impone a todos. Reclama un trabajo cuya urgencia se sopesa todavía, no obstante la vivacidad de los desafíos y de las inquietudes que suscita, tarea de largo aliento sin duda apasionante, pero que requerirá una difícil paciencia, traspasada como está por una sorda, necesaria y peligrosa impaciencia. Quiero advertir aquí al lector de esta dificultad y de su necesidad: en su origen mismo y hasta ahora, el filósofo ha *rechazado* la técnica como objeto de pensamiento. La técnica es lo *impensado*.

Las *reacciones*, inmediatas o mediatas y mediatizadas, “epidérmicas” o calculadas, que provocan los extraordinarios cambios cuyo escenario es nuestra época y cuyo factor dinámico más poderoso lo constituye la técnica, deben ser *superadas imperativamente*. El tiempo presente es arrastrado en el torbellino de un sordo proceso de decisión (*kerisis*), cuyos mecanismos y tendencias siguen siendo oscuros, y que hay que esforzarse en hacer inteligibles al precio de un esfuerzo considerable tanto de *anamnesia* como de meticulosa atención a la complejidad de *lo que sucede*: los resultados que aquí se presentan todavía no son más que un intento no menos *tanteante que decidido*: el tanteo (y la mano que lo permite) es el objeto mismo de esta reflexión.

La vehemencia del tiempo es tanto más paradójica cuanto que, debiendo dar paso a la *evidencia de un futuro*, nunca la inminencia de una imposibilidad futura había parecido tan grande. La necesidad de un cambio radical de punto de vista y de actitud suscita tantas más reacciones cuanto que es ineluctable. Resentimiento y negación constituyen a un tiempo factores de podredumbre y tendencias irreductibles que fueron situadas por Nietzsche y Freud, hace ahora un siglo, en el centro de sus meditaciones. Nunca antes de ahora se habían visto estos elementos tan ampliamente ilustrados. El lector debe saber, pues, que esos autores, raramente citados en esta obra, están en el centro de las perspectivas que he intentado abrir.

No podría, desgraciadamente, expresar la deuda contraída con tantos amigos y personas que me han apoyado en el curso de esta empresa. Quiero, al menos, expresar mi profundo agradecimiento al profesor de la universidad de Toulouse-Le Mirail, Gerard Granel, quien, con la calurosa exigencia que conocen quienes tienen la fortuna de estudiar con él, ha despertado en mí la necesidad de los regresos (a las cosas mismas, a la metafísica) y de una *gran inversión*.

También quiero expresar mi agradecimiento a la Sra. Monter, a Éliane Escoubas, a Annick Jaulin, a Sra. Lévy Hébrand y a Elizabeth Rigal cuyas excelentes enseñanzas se aprecian aquí con claridad.

Jacques Derrida ha hecho posible este trabajo dándome mucho más que la influencia de su obra, cuya fidelidad he tratado de preservar forcejeando con (“desde”, “al lado” y en la distancia de una diferencia) la fascinante herencia engendrada por la autoridad espectral de un maestro; herencia aún más fascinante por proceder de alguien contrario a toda forma de magisterio: la *inmensa dedicación* de Jacques Derrida a la *posibilidad del otro* no sólo es el objeto de su dis-

curso y de su meditación ejemplares, sino que domina un *estilo de vida*, un pensamiento de la vida y una vida del pensamiento en los que, en la relación con los alumnos, con sus allegados, en la esfera privada y en la pública, el autor hace tanta más justicia a sus textos en los hechos de la existencia cuanto que es vigilante respecto a los límites de su autoridad.

Sin la acogida que Jean-François Lyotard me ofreció en el Colloquio internacional de filosofía, sin el diálogo que tan generosamente me permitió entablar con él y con otros a los que doy las gracias sin nombrarlos, es indudable que no se hubieran podido dar unos pasos, a mi entender, decisivos.

Los frecuentes diálogos mantenidos con Paul Virilio, Régis Debray y Antoine Dulaure han enriquecido enormemente este trabajo y me han proporcionado ánimos inapreciables.

Los amigos suelen ser el más precioso estímulo para el trabajo. Con Antoine Berman, Thierry Chaput y Michel Serrière, hoy desaparecidos, he compartido la preocupación y el enigma de la memoria que habitan este texto.

Catherine Malabou me ha animado y acompañado tanto en el trabajo como en las dificultades banales de la vida cotidiana, al tiempo que emprendía sus propias investigaciones. Nos ha unido la ternura en la búsqueda de la exigencia filosófica, que reúne tanto como abre el espacio de las luchas, emulación fecunda y amenazante a la que canta Hesíodo con el nombre de *Eris*, hija de la noche. La experiencia de la *comunidad de la carencia de comunidad*, que se mantiene terrible y magnífica en el fondo de lo que trato de explorar, nunca habrá sido tan radical como con Catherine, en el concepto y en el círculo amoroso, tanto para conceptualizar como por amor al concepto, eso que ella

llama también el fin del amor (en estos tiempos en los que la filosofía habrá querido “depositar su nombre de *amor al saber* para ser saber *efectivamente real*”)

Mis hijos, Bárbara y Julien Stiegler, han tenido que soportar mientras crecían la concepción y venida al mundo de esta otra progenitura: un libro. Ojalá que esta época acaparada pueda haberles aportado también alguna alegría, y que su objeto final, por fin ahí, tras de mí ahora, y que espero vuelto hacia un futuro que ya no es el mío, pueda aportarles algún fruto propio.

Agradezco a los alumnos que han asistido a mis clases y con frecuencia contribuido a la maduración de las tesis aquí expuestas, así como a la dirección de la universidad de Compiègne que no ignora ni la urgencia ni la necesidad de un encuentro entre la filosofía y la técnica: agradecido beneficiario no menos que empeñado colaborador, quiero saludar esta rara clarividencia.

Por último, expreso toda mi gratitud a Roger Lesgards, a Jacques Tarnero y a la *Cité des Sciences et de l'Industrie*: sin su apoyo este libro no habría podido ser publicado.

## Introducción general

“¿Admite usted esta certidumbre, que nos encontramos en un momento decisivo?”

-Si es una certidumbre, no es un momento decisivo. El hecho de pertenecer al momento en el que se verifica un cambio de época (si lo hay), se apodera también del saber seguro que querría determinar, haciendo inapropiadas tanto la certidumbre como incertidumbre. Nunca podemos eludirnos menos que en semejante momento: esa es, en primer lugar, la discreta fuerza de un momento decisivo.”

Maurice Blanchot

En el albor de su historia, la filosofía aísla *techné* y *episteme* que los tiempos homéricos no distinguían todavía. Este gesto está determinado por un contexto político en el que el filósofo acusa al sofista de instrumentalizar el *logos*, como retórica y logografía, medio de poder y de no-lugar del saber<sup>1</sup>. La esencia de los entes técnicos en general se enuncia sobre la herencia de ese *conflicto* en el que la *episteme* filosófica lucha contra la *techné* sofística, desvalorizando con ello cualquier saber técnico:

“Cada ser natural tiene en sí mismo un principio de movimiento y de fijeza, unos respecto al lugar, otros respecto al crecimiento y decreci-

miento, otros respecto a la alteración [...] [mientras que] nada que sea fabricado tiene en sí el principio de su fabricación.”<sup>72</sup>

Ninguna causalidad anima por sí misma a los entes técnicos, y la técnica es analizada en términos de fines y de medios a partir de esta ontología, lo que también quiere decir que *ninguna dinámica pertenece en propiedad a los entes técnicos*.

Mucho más tarde, Lamarck distribuye los cuerpos en dos grandes dominios: por un lado, la físico-química de los seres inertes; por otro, la ciencia de los seres orgánicos. Hay

“dos clases de cuerpos. Lo inorgánico, es lo no viviente, lo inanimado, lo inerte. Lo orgánico, es lo que respira, se nutre, se reproduce; es aquello que vive y que está “necesariamente sometido a la muerte” [Lamarck, *Filosofía zoológica*, tomo I] Lo organizado se identifica con lo viviente. Los seres se separan definitivamente de las cosas.”<sup>73</sup>

A las dos regiones de entes corresponden dos dinámicas (la primera es la mecánica; la segunda es la biología) entre las que el ente técnico no es más que un híbrido sin mayor estatuto ontológico que en la filosofía antigua. Una serie de objetos fabricados a través del tiempo es testimonio de una evolución debido a que la materia recibe accidentalmente la marca de la actividad vital, y el ente técnico pertenece esencialmente a la mecánica, testimoniando sin más el comportamiento vital del que él no es más que una huella desprovista de espesor.

Considerando la posibilidad de una tecnología que haría la *teoría de la evolución* de las técnicas, Marx esboza un nuevo punto de vista. Y Engels evocará una dialéctica de la herramienta y de la mano que trastorna la división entre lo inerte y lo inorgánico. La arqueología descu-

bre entonces objetos fabricados muy antiguos, y a partir de Darwin los orígenes del hombre se convierten en un verdadero problema. Kapp desarrolla su teoría de la proyección orgánica, que a finales del siglo XIX inspirará a Espinas. En el momento en que los historiadores de la revolución industrial empezaron a tener en cuenta el papel desempeñado por las nuevas técnicas, la etnología no tardará en acumular tanta documentación sobre las industrias primitivas que acabará por imponerse la cuestión de un devenir técnico, irreductible a la sociología, a la antropología, a la historia general o a la psicología. De ahí obtendrán Gille, Leroi-Gourhan y Simondon los conceptos de sistema técnico, de tendencia técnica y de proceso de concretización.

Entre mecánica y biología, el ente técnico se convierte en un complejo integrado por fuerzas heterogéneas, mientras que el desarrollo industrial viene a conmocionar tanto el orden del saber como la organización social, y la técnica conquista un nuevo espacio en el examen *filosófico* como resultado de una expansión tal que la ciencia misma aparece movilizada, casi asimilada al dominio industrial al que, constreñida por los imperativos de la lucha económica o de la guerra, parece cada vez más sometida. El poder resultante de esa nueva relación se desencadena en el curso de las dos guerras mundiales. En el momento en que el nazismo se apodera de Alemania, Husserl analiza la tecnificación del pensamiento matemático por medio del álgebra, como técnica del cálculo, que se habría efectuado desde Galileo: éste procede a una aritmetización de la geometría que

“en cierto modo, lleva por ella misma a una extenuación de su sentido. Las idealidades realmente espacio-temporales, tal como se muestran originariamente en el pensamiento geométrico bajo el título habitual de

“puras intuiciones”, se transforman, por así decirlo, de puras y simples formas numéricas en estructuras algebraicas.”<sup>54</sup>

La numerización es una pérdida del sentido y de la *vista* originarios, de la *intención eidética* que funda la cientificidad como tal:

“En el cálculo algebraico se da por hecho que la significación geométrica se relega a un segundo plano, e incluso se la deja simplemente de lado; se calcula y sólo al final se recuerda que los números deberían significar magnitudes. Además, no se calcula “mecánicamente” como en un cálculo numérico habitual, se piensa, se inventa, eventualmente se hacen grandes descubrimientos, pero con un desplazamiento inadvertido de sentido, que hace de éste un sentido ‘simbólico’.”

La tecnificación de la ciencia es su *ceguera* eidética. Como proyecto de *metesis universalis*, el desplazamiento de sentido que de ahí resulta dará lugar a una elaboración metafísica metódica. La aritmética algebraica, por medio de la cual la naturaleza se encuentra, a partir de entonces, sistemáticamente instruida e instrumentada,

“se encuentra arrastrada por ella misma [...] en una mutación gracias a la cual se transformará pura y simplemente en [...] un simple arte de obtener resultados gracias a una técnica de cálculo que sigue unas reglas técnicas. [...] El pensamiento original, que da propiamente un sentido a ese comportamiento técnico y su verdad a esos resultados correctos [...] se pone aquí fuera de circuito.”<sup>55</sup>

La tecnificación es lo que hace perder la memoria, como ya era el caso en el *Fedro*: en el conflicto entre sofistas y filósofos, la logografía

hipomnésica amenaza la memoria anamnésica del saber, y la hipomnesia corre peligro de contaminar cualquier memoria y, con ello, incluso de destruirla; con el cálculo, que determinará la esencia de la modernidad, lo que se pierde es la memoria de las intuiciones eidéticas originarias, fundadoras de todo proceder apodictico y de todo sentido. La tecnificación por medio del cálculo introduce al saber occidental en la vía de un *olvido* de su origen que es también olvido de su *verdad*. Esa es “la crisis de las ciencias europeas”. Perdido el objeto mismo de toda ciencia, es necesaria una refundación que implica la tecnificación del mundo. Necesidad enunciada en un contexto histórico donde

“grandes humanistas [...] como Cassirer y como Husserl trataron, en los años treinta, de oponer al ascenso de la “barbaric” fascista diversas formas de “rejuvenecimiento” de la filosofía racional moderna.”<sup>56</sup>

La refundación de una filosofía racional ya no es el objetivo de una analítica existencial: si la tecnificación del saber sigue estando en el centro de la meditación heideggeriana de la historia del ser, la *ratio* aparece ahí consagrada en su esencia al cálculo; es un devenir técnico que es el a-razonamiento de todo ente. Pero, mucho más profundamente, el destino y la historicidad son pensados desde una técnica originaria, que trama tanto los análisis de la mundaneidad de finales de los años veinte como la meditación del “otro pensamiento” de “Tiempo y ser” en la época de la cibernética, pasando por la lectura de *Antígona* en la *Introducción a la metafísica*, “La época de las imágenes del mundo” e “Identidad y diferencia”.

El tema del olvido domina el pensamiento heideggeriano del ser, el ser es histórico, y la historia del ser es su inscripción en la tecnicidad. Y

si la verdad es pensada ella misma a partir de un olvido, lo es en la medida en que la determinación del sentido de *a-lehteia* hace eco de la reminiscencia platónica tal y como la determina su oposición a la memoria hipomnésica que, sin embargo, es el destino del ser como olvido del ser.

Pensar la verdad como un salir fuera de la “retirada”, y la historia del ser como un olvido, será pensar el tiempo en el horizonte de una técnica originaria como olvido originario del origen. El olvido se inscribe a la vez

-en la constitución esencial del *Dasein* como instrumentalidad o utensilidad y, a través del utensilio, como *cálculo*,

-en la historia (occidental) del ser pensado desde los presocráticos como *homoiosis*, desde Platón como exactitud (*ortotés*) y con Descartes y Leibniz, a partir del principio de razón que determina la *mátesis universalis*, como *cálculo*.

La meditación heideggeriana de la técnica sólo se hará clara, por mucho que lo sea, al ser comprendida *desde esos dos planos a la vez*: uno, estructura existencial del *Dasein*, como relación con el tiempo determinado por la *intratemporalidad*; otro, como destino de la historia occidental del ser, a través de la historia “metafísica” de la filosofía en la que el ser es presencia, y que caracteriza una comprensión vulgar del tiempo “comprendido” desde el *ahora* de la intratemporalidad determinada por el cálculo y por los instrumentos de medición del tiempo. La tarea del pensamiento es entonces “deconstruir” la historia de la metafísica repitiéndola, y volver a la cuestión originaria del sentido del ser. Semejante proyecto del pensamiento parece tanto más consistir en una “crítica” de la técnica moderna cuanto que ésta es aprehendida como realización efectiva de la metafísica.

El *Dasein*, “ente que somos nosotros mismos”, es el garante del ser en su temporalidad, que es también su verdad como historia del ser. Cuatro rasgos lo caracterizan: temporalidad, historicidad, comprensión de sí y facticidad.

El *Dasein* es temporal: *tiene* un pasado a partir del cual, anticipándose, el *Dasein* es. Heredado, ese pasado es “histórico”: *mi* pasado *no es* mi pasado; en primer lugar, es el de mis antepasados, mientras que mi propio pasado se establece en relación esencial con una herencia semejante de un pasado *ya ahí* ante mí. Ahora bien, ese pasado histórico, y no vivido, puede ser heredado de manera no auténtica: la historicidad es también una facticidad. El pasado encubre unas posibilidades que el *Dasein* no puede heredar *como* posibilidades; la facticidad implicada por la herencia abre una doble posibilidad a la comprensión de sí: el *Dasein* siempre se puede comprender a sí mismo a partir de una comprensión banal y opinante –sometida a la opinión general– de lo que es la existencia. A la inversa, el *Dasein* siempre puede también “posibilizar” ese pasado en tanto que no es el suyo, ese pasado que él ha heredado, pero, entonces, desde *su* posibilidad, tal y como ésta constituye *su* pasado, él hereda unas posibilidades de “su” pasado facticio: el *Dasein* es en el modo del “tener-que-ser” porque nunca es todavía totalmente; mientras que exista, nunca está terminado, se anticipa siempre ya él mismo sobre el modo del todavía no. Entre nacimiento y muerte, la existencia se estima como *Er-streckung* entre *ya* y *todavía no*. Este éxtasis se constituye en el horizonte de la muerte en tanto que, en toda anticipación de sí, es su propia muerte (su propio fin) la que se encuentra siempre ya anticipada: toda actividad del *Dasein* siempre es gobernada esencialmente por la anticipación del fin que es “la posibilidad más extrema” y constituye la temporalidad originaria de la existencia.



Pero existe una doble posibilidad de anticipar: en su actividad, el *Dasein* puede no “posibilizar” el ser-para-la muerte que es su misma esencia y, con ello, incluso no abrirse a su futuro en tanto que es el *suyo*, tan radicalmente determinado como lo son el cuándo, el por qué y el cómo de su muerte; en ese caso, abate todas sus posibilidades sobre las que son compartidas y conocidas en la *publicidad* del “ser-en-común”: las abate sobre las posibilidades de los demás. O bien el *Dasein* vive sus propias posibilidades como su “ipseidad” inconmensurable y no retrocede ante la soledad esencial en la que, en última instancia, le deja siempre la anticipación de su propio fin. La existencia auténtica también es tan radicalmente *indeterminable* por “los otros”, por la publicidad del ser-en-común, como la muerte del *Dasein*, que sólo puede ser la suya, sólo es suya, porque, radicalmente *indeterminada*, sólo puede seguir siendo desconocida para él. *Su* muerte es lo que él no puede conocer y, en esa “medida”, da a lo *propiamente mío* su desmesura. La muerte no es un acontecimiento de la existencia porque es la posibilidad misma de ello, pero como lo que se encuentra ahí esencial e interminablemente diferido. Este diferimiento originario es también lo que da la diferencia entre todos los *Dasein*.

La posibilidad de rechazar el horizonte de la posibilidad auténtica se arraiga en la *preocupación*, relación con el futuro que oculta en el futuro la apertura de toda posibilidad verdadera: la preocupación es una anticipación que tiene por objetivo esencialmente, en tanto que pre-visión, *determinar la posibilidad, es decir, lo indeterminado*. El soporte de toda anticipación es el utensilio, soporte él mismo del sistema de referencias que es la significatividad del mundo, y el horizonte de la preocupación, estructura originaria de toda mundaneidad, es el mundo *técnico*: la tecnicidad del mundo es aquello en virtud de lo cual el mundo sólo se da “de entrada y la mayor parte de las veces” en su *facticidad*. La facticidad, en

la medida en que hace posible la tentativa de determinar lo indeterminado (de huir de “la posibilidad más extrema”), es la cepa existencial de todo *cálculo*. El cálculo, cuyo arraigo existencial es cuidado por la facticidad como rasgo esencial de la técnica —que también es lo que hace posible una herencia y, desde ese momento, constituye el horizonte originario de toda temporalización auténtica— es la decadencia de la existencia.

En esas capas profundas de la temporalidad es donde se arraiga la cuestión de la técnica en Heidegger. Pero esta cuestión se vuelve a tratar, en textos posteriores a *Ser y tiempo*, después del “momento decisivo”, ya no como dimensión existencial en la analítica del *Dasein*, sino como motivo constitutivo de toda posibilidad de deconstrucción de la historia de la metafísica. Si es cierto que el carácter metafísico de la filosofía culmina en el proyecto de una *matesis universalis* que destina a un *sujeto* a mostrarse como “dueño y poseedor de la naturaleza”, donde la esencia de la razón se revela ser el cálculo, ese momento decisivo de la metafísica es una entrada en la edad técnica del pensamiento filosófico por la cual la técnica, cuando se hacer moderna, *realiza* la subjetividad como objetividad. Los tiempos *modernos* son esencialmente los de la *técnica* moderna.

Por lo tanto, la dificultad de una interpretación del sentido de la técnica moderna por Heidegger es proporcional a la dificultad de todo su pensamiento. La técnica moderna es el objeto de numerosos textos que no siempre parecen ir en el mismo sentido. En otras palabras, el sentido de la técnica moderna es *ambiguo*. Aparece a la vez como obstáculo y como posibilidad última del pensamiento. Entre los textos que la determinan como obstáculo se suelen citar “La pregunta por la técnica” y “La época de las imágenes del mundo”. Los textos tardíos, “Tiempo y ser”, “La filosofía y el momento decisivo”, inscriben la posibilidad de

otro pensamiento en la tarea de meditar la co-pertenencia del ser y del tiempo en el *Gestell*. En “El principio de identidad”, *Ge-Stell* designa

“el modo reunido de esta combinación que sitúa al hombre y al ser en relación el uno con el otro, de tal manera que se interpelan el uno al otro. [...] Aquello en lo que y a partir de lo cual el hombre y el ser van el uno hacia el otro en el mundo técnico es lo que nos habla en el modo del Arrazonamiento. En esa interpelación recíproca del hombre y del ser, oímos la llamada que da su imagen a la constelación de nuestra época.”<sup>77</sup>

Si la técnica moderna es la realización de la metafísica, en ello sólo hay que ver una cara del *Gestell*. En su otra cara, determina la co-propiación del ser y del tiempo como hay (*es gibt*) ser y tiempo, de tal manera que la determinación metafísica de tiempo se encuentra ahí suprimida, mientras que se trata de pensar el ser sin el ente, es decir, sin el *Dasein*:

“El Arrazonamiento ya no nos toca como algo presente –también el Arrazonamiento es experimentado en primer lugar como extraño. Si continúa siendo extraño, es sobre todo porque no es una culminación del pensamiento, sino que él mismo nos proporciona el primer acceso a Lo que propiamente domina y rige la constelación del ser y del hombre.”<sup>78</sup>

El *Gestell* es un preludio del *Er-eignis* donde

“el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y reencuentran su ser, al tiempo que pierden las determinaciones que les había conferido la metafísica.”<sup>79</sup>

La identidad, que es en primer lugar identidad del ser y del pensamiento, es el rasgo fundamental del ser. Pero el principio de identidad

“se ha convertido para nosotros en un *Satz* en el sentido de un salto: de un salto que parte del ser como fondo (*Grund*) del ente para saltar al abismo, en lo sin fondo (*Abgrund*). Sin embargo este abismo no es una nada vacía, tampoco una oscura confusión, sino el mismo *Er-eignis*.”<sup>80</sup>

El *Gestell* es el desarrollo mundial de la técnica moderna y, como tal, la realización de la metafísica.

En “La pregunta por la técnica” es donde se enuncia el principio de una meditación de la esencia de la técnica como su determinación metafísica, y donde la técnica moderna es especificada respecto a la técnica en general. El argumento primordial es que la posición tradicional que piensa la técnica bajo la categoría del medio no hace accesible la esencia de la técnica. En cierto sentido, esta crítica es una reevaluación de la técnica respecto a la interpretación que la tradición ha hecho de Aristóteles. Refiriéndose a la *Ética a Nicómaco*<sup>81</sup>, Heidegger discute que se pueda interpretar el análisis de la *Física 2* a partir de las categorías de fin y de medio.

“La representación corriente de la técnica, según la cual ésta es un medio y un hacer del hombre, puede [...] llamarse la definición instrumental y antropológica de la técnica.”<sup>82</sup>

Y añade:

“Ahora bien, supuesto que la técnica no es un mero medio, ¿qué pasa con la voluntad de dominarla?”<sup>13</sup>

La concepción instrumental de la técnica es *exacta*, pero no nos proporciona nada de la esencia de la técnica y, por lo tanto, hay que ir más allá de esta concepción exacta<sup>14</sup>.

El análisis de la técnica en términos de fines y de medios se refiere a la teoría de las causas material, final, formal y eficiente. En su comprensión de la técnica, la interpretación tradicional de la teoría de las cuatro causas ha privilegiado la causa eficiente: la causa que opera, en la producción artesanal del objeto, el artesano mismo. Este privilegio otorgado a la causa eficiente ofrece la concepción instrumental de la técnica en términos de fines y de medios. Como el producto técnico no es un ser natural, no tiene su causa final en sí mismo. La causa final, que aparece como exterior al producto, está situada en el productor que, al tiempo que es causa eficiente, se transforma en portador de la causa final, dotado del fin, al no ser el objeto más que el medio.

Ahora bien, en tanto que producción (*poiesis*), la técnica es un “modo de hacer salir de lo oculto”. Como *poiesis* hace ser lo que no es. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles escribe que

“toda *techné* tiene como carácter el hacer nacer una obra y busca los medios técnicos y teóricos de producir una cosa que pertenezca a la categoría de los posibles y cuyo principio reside en la persona que ejecuta y no en la obra ejecutada.”<sup>15</sup>

Si el producto técnico no tiene en sí mismo el principio de su movimiento, sino que lo tiene en otro, lo que hace decir habitualmente que ese producto es un medio del que aquel otro es el fin, sin embargo, ese producir que es la técnica, en tanto que hace pasar del estado oculto al no oculto, pertenece al hacer salir de lo oculto, es un modo de la verdad. Y eso significa que la causa final no es el operador eficiente sino el ser como crecimiento y despliegue: *physis* y ser son sinónimos, el despliegue de la *physis* es verdad del ser en tanto que crecimiento y producción (*poiesis*); por lo tanto, la *techné* como *poiesis* está sometida a la causa final que es *physis a la vuelta* de la causa eficiente, sin que la causa eficiente se confunda para nada con la causa final. La *techné*

“saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante”. Lo decisivo de la *techné*, pues, no está en absoluto en el hacer y el manejar, ni está en la utilización de los medios, sino en el hacer salir de lo oculto del que hemos hablado. En tanto que se trata de esto, y no de fabricación, que la *techné* es un traer-ahí-delante.”<sup>16</sup>

Por el contrario, en el caso de la concepción antropológica de la técnica, se confunden causa eficiente y causa final. En contra de esta concepción que es la de la subjetividad el sentido de *techné* sólo lo captamos plenamente en el arte, que es su forma más alta.

Nada se ha dicho todavía de la técnica moderna. Ésta es también un hacer salir de lo oculto, pero que

“no se despliega ahora en un traer-ahí-delante en sentido de la *poiesis*. El hacer salir de lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una pro-vocación que pone ante la naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada.”<sup>17</sup>

La técnica moderna es violencia hecha a la *physis* y ya no es una modalidad del hacer salir de lo oculto según el crecer del ser como *physis*: la técnica se hace moderna cuando la metafísica se expresa y se realiza como proyecto de razón calculante con vistas al dominio y posesión de la naturaleza, que ya no es comprendida ella misma como *physis*. Pero el ente que somos nosotros mismos está mucho menos situado en posición de dominio de la naturaleza por medio de la técnica que sometido él mismo a los imperativos de la técnica en tanto que pertenece a la naturaleza.

La técnica moderna definida así es *Gestell*, a-razonamiento de la naturaleza y del hombre por medio del cálculo.

Sin embargo, si la técnica moderna sigue siendo un modo de hacer salir de lo oculto, entonces lógicamente hay que pensar: a través de ella se juega el destino, ella es la historia del ser mismo, el *Gestell*

“es, por así decirlo, una estación intermedia; ofrece un doble aspecto: se podría decir que es una cabeza de Jano.”<sup>19</sup>

Por eso, Jacques Taminiaux puede escribir que

“es el Ser mismo, que bajo su ornato técnico, es decir, bajo una tecnificación generalizada convertida en el rostro mismo de nuestro mundo, y cuya esencia metafísica han expresado tanto Nietzsche como Marx, cada uno a su manera, [...] es el Ser mismo el que se nos ofrece sustrayéndose. Pero decir eso, y meditar lo que aquí se dice, es aquello de lo que la metafísica no es capaz.”<sup>20</sup>

Este pensamiento habrá tenido una filiación marxista: una discusión de las tesis sobre la técnica presentadas en *El hombre unidimensional* de Marcuse, alumno de Heidegger, es lo que determina la posición de Habermas sobre la técnica moderna, dependiente, por otro lado, de temáticas introducidas en la escuela de Frankfurt por Adorno y Horkheimer, que prolongan un diálogo iniciado ya en la época de Benjamín.

En *La técnica y la ciencia como “ideología”*, Habermas forja el concepto de actividad comunicativa, opuesta a la actividad técnica, que más tarde dominará todos sus trabajos. El argumento de Marcuse plantea que con la técnica moderna hay una inversión de sentido de la potencia técnica: liberadora para el hombre en su relación con la naturaleza, se transforma en un medio de dominación política. Esta tesis se sostiene sobre una reapropiación crítica —influenciada por Marx— del concepto de racionalización forjado por Max Weber. La racionalización es un fenómeno de extensión irresistible de los dominios de la sociedad sometidos a los criterios de la decisión racional y de la industrialización correlativa del trabajo. Caracteriza al capitalismo. Marcuse añade a esta idea que la racionalización es, de hecho, un sistema oculto de dominación.

Habermas transforma y vuelve a bautizar ese concepto: la racionalización se transforma en la extensión de “la actividad racional en relación a un fin” vinculado con la institucionalización del progreso científico y técnico. Habermas retoma a su manera la primera tesis de Marcuse: lo que le arrastra en lo que Weber llama racionalización no es la racionalidad sino, en nombre de esta racionalidad, una nueva forma de dominación política que, al mismo tiempo —y eso es lo más importante— ya no se reconoce como dominación política, puesto que se encuentra legitimada por el progreso de la racionalidad tecnocientífica. Se trata de una inversión del sentido del *Aufklärung* en el que las fuerzas productivas aparecen como fuerzas de desmitificación.

La segunda tesis de Marcuse es que hay que desarrollar una nueva ciencia que establezca un diálogo con la naturaleza (es la “inspiración heideggeriana”, que es también, y sobre todo, un error), considerada inocente de la técnica en tanto que fuerza de dominación. Refiriéndose a Gelhen, Habermas considera que ese proyecto es una utopía: la historia de las técnicas es la de la objetivación progresiva pero ineluctable de la actividad racional en relación a un fin en los sistemas técnicos. Propone otra alternativa para la que se introduce un nuevo concepto: la *interacción mediatizada por medio de los símbolos*, que caracteriza la *actividad comunicativa* por oposición al trabajo que es la actividad racional en relación a un fin. La actividad comunicativa remite a unas normas sociales que no se pueden situar en el mismo plano que las reglas técnicas: éstas últimas son sancionadas empíricamente ahí donde las normas sociales se fundan sobre la sola intersubjetividad. Desde ese momento, toda la historia humana se puede analizar por un lado como la de las relaciones de una actividad comunicativa y, por otro, como la de las actividades racionales en relación a un fin. Y la diferencia entre sociedades tradicionales y sociedades modernas se caracteriza por el hecho de que, en las primeras, la actividad comunicativa es el fondo de la autoridad social (ya sea mítica, religiosa o metafísico-política), mientras que en las segundas, la legitimación está dominada por la racionalidad técnica y científica, que progresivamente se extiende a todos los dominios de la vida, *incluidos* los dominios denominados “comunicativos”, al mismo tiempo *negados* en su especificidad. Y esto sólo ocurre en el momento en que las ciencias y las técnicas se vuelven indisociables, lo que hace que “las ciencias representen ahora la fuerza productiva más importante.”<sup>22</sup>

De ahí nace la tecnocracia, no tanto el poder de los técnicos como los técnicos al servicio del poder, el poder por medio de la técnica a la

vez como eficiencia y fuente de legitimidad, en tanto que la técnica se ha vuelto indisociable de las ciencias, donde la eficiencia y los fines se confunden. El Estado tecnocrático ya no tiene por objeto suscitar la actividad comunicativa, ni por lo tanto, entrar en un desfase con la actividad racional en relación a un fin. Al contrario, *administra* las disfunciones engendradas por la actividad racional en relación a un fin, de tal modo que las aminore y “evite las rigideces susceptibles de poner en peligro el sistema”<sup>23</sup>. Su actividad consiste en “encontrar soluciones a las cuestiones de orden técnico” que *escapan a la discusión pública*. Esta situación engendra un “cierre sistémico” en el que “los intereses sociales definen el sistema social como ese todo en el que convergen con el interés existente en mantener el sistema”<sup>24</sup>. La actividad comunicativa es reemplazada progresivamente por actividades racionales en relación a un fin, es decir, por el modelo científico de la cibernética como tecnocientificación del lenguaje, lo que conduce a que “las sociedades industriales avanzadas parezcan aproximarse a un modelo de control del comportamiento dirigido *más por unos stimuli externos que por una norma*”<sup>25</sup>. Eso constituye una despolitización de la sociedad, y una tendencia a la autonomización de las actividades racionales en relación a un fin, evolución que “perjudica al lenguaje” (J.-F. Lyotard retomará este tema), es decir, a la socialización, a la individuación y a la intersubjetivación. Esta tendencia puede llegar muy lejos, y se extiende a las manipulaciones “psico-técnicas” (Hermann Kahn).

La alternativa a la tesis de Marcuse propuesta por Habermas descansa sobre la idea de que hay que distinguir dos conceptos de racionalización: el

“proceso de desarrollo de las fuerzas productivas sólo puede ser un potencial de liberación si no sustituye a la racionalización que debe

tener lugar [...] en el plano del marco institucional [que] sólo puede llevarse a cabo en el seno del medio de la interacción mediatizada por el lenguaje [...] gracias a la liberación de la comunicación.”<sup>25</sup>

Se trata por lo tanto de liberar la comunicación de su tecnificación a la comunicación: se ve que las posiciones fundadoras de la filosofía son recurrentes.

La misma paradoja será constatada por Heidegger y Habermas respecto a la modernidad técnica: la técnica, que parece ser una potencia del hombre, parece volverse autónoma de lo que ella es la potencia (que debería ser su acto), de modo que perjudica al hombre en acto, es decir, en tanto que éste comunica, decide y se individua. Constatada, la paradoja no es igualmente analizada. Por tanto, debemos señalar una convergencia y una divergencia entre Heidegger y Habermas.

La convergencia obedece a que tanto el uno como el otro aprehende la *tecnificación del lenguaje* como desnaturalización. Como si se tratara de una perversión de “lo propio del hombre” por otro “propio del hombre”. Entonces, la confusión de esas “propiedades” sería perversa.

La divergencia reside en que Habermas todavía analiza la técnica desde la categoría del medio, en la que Heidegger ve una determinación metafísica. Ahora bien, si la técnica no es un medio, ya no podría simplemente tratarse de abrir un “debate” sobre la técnica –por medio de una comunicación “liberada”–, ni, por tanto, de asegurarse el “mínimo de subjetividad [o “de voluntar y de dominio “] [...] requerida para que un pensamiento democrático” pueda “fijar el límite” del despliegue tecnológico “por efecto de decisiones públicas que hayan entablado una discusión y una argumentación ella misma pública entre los sujetos”<sup>26</sup>]. De forma mucho más radical, la cuestión sería trazar otra relación con

la técnica repensando el vínculo formado originariamente por el hombre, la técnica y el lenguaje.

Si Habermas y Heidegger parecen estar de acuerdo en ver una perversión en la tecnificación del lenguaje, permaneciendo de este modo unidos en la más antigua tradición filosófica, nosotros pretendemos desarrollar aquí un punto de vista totalmente diferente. Para ilustrar nuestra intención con un ejemplo, diremos que la logografía sofisticada es también la del *gramatistes*, el antiguo “instructor” sin el que, según Marrou<sup>27</sup>, o Detienne<sup>28</sup>, la ciudadanía no se podría constituir. Pero la cuestión es más profunda.

La cuestión más profunda es la relación entre la técnica y el tiempo –si es cierto que la individuación y la “intersubjetivación” son el reto del lenguaje (y aquí abandonaremos a Habermas y el concepto de intersubjetividad, extremadamente frágil, sobre el que reposan sus análisis): lo que se da en la palabra es el tiempo, que es “el [verdadero] principio de individuación”<sup>29</sup>. Heidegger sólo puede oponer la palabra a la técnica instrumental porque la palabra porta esta temporalidad originaria del tiempo que, por el contrario, la instrumentalidad técnica y calculante oculta en una intratemporalidad que siempre es la de la preocupación. Toda la cuestión consiste en saber si semejante distribución, *donde la técnica sólo estaría en un lado*, por no ser ella misma *constitutiva* de la individuación, no sigue siendo ella misma “metafísica”.

Si la comprensión *actual* de la técnica está muy determinada todavía por las categorías de fin y de medio, desde la revolución industrial y los profundos cambios sociales que la acompañan la técnica conquista, con la brutal evolución que inicia ahí, una nueva opacidad de la que las grandes divisiones del saber cada vez tendrán mayores dificultades para dar cuenta. En el curso de los últimos años, que han sido situados bajo los

signos de la “modernización “ y de una desregulación político-económica en relación inmediata con el desarrollo tecno-científico, esta dificultad se ha dejado sentir en todas las esferas sociales: la cuestión profunda de la relación entre la técnica y el tiempo emerge actualmente en la escena pública, cotidianamente, superficialmente, pero de una manera cada vez más clara. Cada día trae su *novedad técnica*, acompañada inevitablemente por el lote de *obsolescencias* y de *caducidades*: obsolescencia de técnicas existentes superadas así; caducidad de situaciones sociales que éstas habían hecho posibles: hombres, regiones, profesiones, saberes, patrimonios de todo tipo que tienen que adaptarse o desaparecer. Lo que es cierto de las más vastas estructuras económicas y políticas lo es también de los mismos ámbitos vitales. La “comprensión que el ser-ahí tiene de su ser” se encuentra profundamente –y peligrosamente– perturbada. Todo sucede como si se hubiera verificado un divorcio entre, de un lado, la tecnociencia, y, de otro, la cultura que la habría producido, devorada por la tecnología:

“Si, en ciertos aspectos, la ciencia, en tanto que sistema particular de representación, y la tecnología, en tanto que sistema particular de acción, no son más que sub-componentes de la cultura, en otro sentido se separan para constituir sistemas ampliamente autónomos en interacción con la cultura, pero oponiéndose a ella como lo universal a lo particular, lo abstracto a lo concreto, lo construido a lo dado, lo anónimo a lo vivido, lo sistemático a lo existencial. Por esa razón es urgente preguntarse acerca de las modalidades de interacción entre ciencia y tecnología, por una parte, y cultura, por otra, y más especialmente, preguntarse cómo afectan la ciencia y la tecnología al futuro de las culturas, ya sea en el sentido de una desintegración progresiva, ya sea en el sentido de la elaboración de nuevas formas culturales.”<sup>32</sup>

Que esas eventualidades sean afrontadas hoy en las más amplias esferas de la comunidad mundial ha sido hecho patente por el peso de la preocupación ecológica en las evoluciones geopolíticas recientes. La “llamada de Heidelberg”, difundida con ocasión de la cumbre *mundial* de Río de Janeiro, y la “contra-llamada” en respuesta son testimonio de la penetración de estas cuestiones en las más elevadas esferas de la ciencia, la técnica, la industria, la economía y la diplomacia.

Bertrand Gille, que en la conclusión de sus *Prolegómenos a una historia de las técnicas* presentía esas dificultades, muestra que la civilización industrial reposa sobre el desarrollo cada vez más intenso de un proceso de *innovación permanente*. De hecho, de ahí resulta un divorcio, si no entre la cultura y la técnica, cuanto menos entre los ritmos de evolución cultural y los ritmos de evolución técnica. La técnica evoluciona *más deprisa* que las culturas. Hay avance y retroceso –tensión que también es característica de ese estiramiento en que consiste toda temporalización, Todo sucede entonces como si el tiempo saltara fuera de sí: no sólo porque los procesos de toma de decisión y de anticipación (en el dominio de lo que Heidegger llama la “preocupación”) pasan irresistiblemente al lado de la “máquina” o del complejo técnico, sino porque, en algún modo, como escribe Blanchot retomando un título de Jünger, la época pasa la *barrera del tiempo*. Pasar la barrera del tiempo sería, si hubiera que entenderlo a partir de aquello en lo que consiste pasar la barrera del sonido, ir *más deprisa que el tiempo*: un aparato supersónico, más rápido que su propio sonido, provoca al *pasar* la barrera un violento choque sonoro. Pero, ¿qué sucedería con un paso de la barrera del tiempo si eso quisiera decir ir más deprisa que el tiempo? ¿Qué *choque* provocaría un aparato que fuera más deprisa que “su propio tiempo”? Semejante choque también querría decir que la velocidad es más antigua que el tiempo. Porque, o bien el tiempo determina la velocidad junto con el espa-

cio y entonces no podría tratarse de pasar la barrera del tiempo en ese sentido, o bien el tiempo, como el espacio, sólo es pensable a partir de la velocidad (que sigue siendo impensada).

Desde luego, no es el desarrollo de la técnica en su conjunto lo que suscita semejante reflexión bajo *esta* forma. Esta reflexión sólo adquiere sentido cuando se examinan atentamente determinados efectos del desarrollo técnico, por ejemplo, los de lo que en informática se denomina el *tiempo real* y en el dominio de los *media*, el “directo” –tal como alteran profundamente y, quizá, radicalmente la *acontecimentización* como tal, el tener-lugar del tiempo tanto como el tener-lugar del espacio. Y si es verdad que las manipulaciones genéticas constituyen la posibilidad de una *aceleración conmocionante* de la *diferenciación* vital, pero también, y sobre todo, la amenaza de una *indiferenciación*, la cuestión de la velocidad se halla ahí igualmente contenida.

La analítica instrumental heideggeriana inscribe el avance y retroceso en el horizonte originario de la existencia en tanto que ésta es temporal y facticia. En otras palabras, el *Dasein* sólo llega al mundo en tanto que éste siempre le ha precedido ya en su facticidad, es siempre ya el *ya-ahí*. El *Dasein* está retrasado respecto a su *ya-ahí*, pero, al mismo tiempo y porque su temporalidad se funda en la anticipación de su fin, el *Dasein* es siempre ya también delante de sí mismo y es tomado por eso mismo en un avance esencial.

Ahora bien, toda la lectura que vamos a intentar aquí reposa sobre una confrontación de la analítica existencial con el mito de Prometeo y de Epimeteo en sus versiones más conocidas (Hesíodo, Esquilo, Platón). En efecto, resulta que en la cultura griega antigua hay una mitología del origen de la técnica que es también un origen de la mortalidad, una tanatología, la ausencia de cuyo análisis en la filosofía siempre nos

ha sorprendido, especialmente en Heidegger, en la medida en que, como J.-P. Vernant ha mostrado admirablemente, *epimeteia* y *prometeia* constituyen en su *inseparabilidad* dos imágenes de la temporalización. Ahora bien, lo interesante para nosotros es que el avance prometeico y el retroceso epimeteico (que también es el pecado de Epimeteo como *olvido*) *traman* juntos la *prometeia* como previsión y la *epimeteia* como distracción descuidada y meditación a posteriori. Su inseparabilidad es lo que da a los mortales la *elpis*, esperanza y temor *al mismo tiempo*, que equilibra en ellos la conciencia de su irremediable mortalidad. Pero esto sólo es posible desde la *carencia de origen* en que consiste el pecado de Epimeteo, a saber, la *tecnicidad* originaria de la que necesariamente procede la *epimeteia*, tanto *idocia* como *sabiduría*.

La interpretación del sentido del pecado de Epimeteo será el motivo principal de este trabajo. Junto a él se interpretarán también las grandes temáticas surgidas de la analítica existencial y se someterán a la crítica que aquí esbozamos en contra tanto de Habermas como de Heidegger.

Pero, respecto a Prometeo, su hermano, se tratará también y en un mismo gesto de liberar las posibilidades de un análisis de la *dinámica* técnica, de tal manera que ésta no sería reductible ni a la mecánica, ni a la biología, ni a la antropología. En la primera parte de este trabajo veremos como distintas contribuciones a una teoría de la evolución técnica permiten adelantar la hipótesis de que entre los entes inorgánicos de las ciencias físicas y los entes organizados de la biología existe un tercer género de “entes”, los *entes inorgánicos organizados*, que son los objetos técnicos. Estas organizaciones no orgánicas de la materia están atravesadas por una dinámica propia, en relación con la dinámica física y la dinámica biológica, que no se puede reducir a su “suma” o a su “producto”.



Hoy en día se produce una conjugación de la cuestión de la técnica y de la cuestión del tiempo, visible a causa de la velocidad de la evolución técnica, las rupturas de la temporalización (acontecimentización) que ella provoca y los procesos de desterritorialización que la acompañan, cambios todos ellos que exigen una *consideración nueva de la tecnicidad*. Este trabajo tiene por objetivo establecer que los entes inorgánicos organizados son originariamente, en cuanto que marcas de una *carencia* de origen por la que *hay* el tiempo, *constitutivos* (en el sentido estricto de la fenomenología) tanto de la temporalidad como de la espacialidad, en una conquista de la velocidad “más antigua” y de la que el tiempo y el espacio son sólo su descomposición. La vida es conquista de la movilidad. La técnica, como “proceso de exteriorización”, es la continuación de la vida por otros medios que la vida. A través de una lectura crítica de Heidegger en este volumen, de Husserl en el segundo, mostraremos que, cuando la vida se convierte en técnica, es también *finitud retencional*. Esta retención, en tanto que finita, está atrapada en la dinámica que determina una tendencia técnica. Es lo que no habrán podido pensar ni la fenomenología (aunque en su vertiente husserliano aborde esta cuestión bajo el nombre de escritura) ni la analítica existencial: heredera de la oposición planteada inicialmente por Husserl, en su análisis del objeto temporal, entre retenciones primaria, secundaria y terciaria (nosotros llamamos retención terciaria a lo que Husserl designa con la expresión “conciencia de imagen”), no habrá dado a lo que *Ser y tiempo* llama lo histórico-mundano su dimensión constitutiva de la temporalidad, a uno y otro lado de la oposición entre temporalidad auténtica e intratemporalidad. Veremos como Simondon, con su análisis de la individuación psíquica y colectiva, permite concebir por medio del concepto de transducción una constitutividad originariamente tecno-lógica de la temporalidad –sin que él mismo adopte semejante concepción. Con eso

mismo, cuestionaremos el enunciado según el cual “la esencia de la técnica no tiene nada de técnica”.

## NOTAS

1. F. Châtelet, *Platon*, pp. 60-61, Gallimard, “Idées”, 1965. [Traducción al castellano: *Platón*, Labor D.L., 1995].
2. Aristóteles, *Física*, libro 2.
3. F. Jacob, *La logique du vivant*, p. 101, Gallimard, “Tel”, 1970. [Traducción al castellano: *La lógica de lo viviente*, Tusquets, 1999].
4. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendentale*, p. 52, Gallimard, 1976. [Traducción al castellano: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, 1990].
5. Husserl, *op. cit.*, p. 54.
6. G. Granel, “Préface” à *La Crise des sciences européennes*, p. v.
7. Heidegger, *Questions I*, p. 269, Gallimard, 1968.
8. *Ibid.*, pp. 269-270.
9. *Ibid.*, p. 272.
10. Heidegger, *Questions I*, p. 273.
11. Libro VI, capítulos 3 y 4.
12. Heidegger, “La cuestión de la technique”, *Essais et Conférences*, p. 10, Gallimard, “Tel”, 1968. [Traducción al castellano: “La pregunta por la técnica”, *Conferencias y artículos*, p. 10, Ediciones del Serbal, 1994].
13. *Ibid.*, p. 10.
14. Hay que señalar aquí el sentido peyorativo de la exactitud: volveremos con frecuencia sobre este tema en el curso de este trabajo, en la medida en la que el cálculo será precisamente concebido desde la exactitud y a la inversa, reciprocidad que constituye la tentación de “determinar lo indeterminado”.
15. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 4.
16. Heidegger, *op. cit.*, p. 16.
17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 17.
19. Heidegger, "Temps et être", *Questions II*, p. 91, Gallimard, 1976.
20. J. Taminiaux, *Heidegger*, p. 276, Cahiers de l'Herne, 1981.
21. J. Habermas, *La Technique et la Science comme "ideologie"*, p. 36, Gallimard, 1973. Marx ya lo había anticipado en los *Fundamentos de la economía política*.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*, p. 44.
24. *Ibid.*, p. 48.
25. *Ibid.*
26. L. Ferry, A. Renaud, *Heidegger et les Modernes*, pp. 42-45, Grasset, 1988.
27. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, p. 78., Le Seuil, "Points", 1948.
28. M. Detienne, *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, PUL, 1988.
29. Heidegger, *Le Concept de temps*, p. 51, Cahiers de l'Herne, 1983. [Seguimos la traducción al castellano: *El concepto de tiempo*, p. 59, Trotta, S.A., 1999].
30. J. Ladrière, *Les Enjeux de la rationalité*, p. 18, Aubier-Montaigne, 1977. [Traducción al castellano: *El reto de la racionalidad: la ciencia y la tecnología frente a las culturas*, Sigüeme, UNESCO, 1978].

## PRIMERA PARTE

# LA INVENCIÓN DEL HOMBRE

## Introducción

Tratamos de *conjuguar* la cuestión de la técnica y la cuestión del tiempo. En primer lugar, abordaremos esta conjugación como cuestión de la técnica *en* el tiempo, y esta primera parte tratará de la *historia* de las técnicas desde el punto de vista de sus conceptos. Trabajar sobre los *conceptos* de la historia de las técnicas antes que sobre la factualidad que permiten exhumar es tratar de teorizar la *evolución* técnica.

Hoy necesitamos comprender el proceso de evolución técnica ya que experimentamos una considerable opacidad de la técnica contemporánea: no comprendemos inmediatamente aquello que está realmente en juego y que se transforma en profundidad, aunque tengamos constantemente que tomar al respecto *decisiones* cuyas consecuencias tenemos cada vez más la sensación de no controlar. Y en la actualidad técnica cotidiana no podemos distinguir espontáneamente los procesos de transformación a largo plazo de otros acontecimientos más espectaculares, aunque efímeros.

Más profundamente, la cuestión que se plantea es saber si se *puede prever* y es posible *orientar* la evolución de la técnica, es decir, de la potencia. ¿Qué poder tenemos sobre la potencia? Aunque esta cuestión no es nueva, se plantea de forma original con la técnica contemporánea:

ya no existe la *confianza* que, al menos desde Descartes, regulaba esta cuestión. Y esto también tiene relación con el hecho de que la división que tradicionalmente establece la filosofía entre *techné* y *episteme* es problemática. Si probablemente con la revolución industrial se iniciaron las condiciones de una nueva relación, económica, social y política, esta novedad no se declaró realmente como crisis hasta principios del siglo XX, con la Primera Guerra Mundial. Constituye en profundidad el debate filosófico contemporáneo del que Heidegger y Habermas son, en Europa, figuras antagonistas.

Frente a esta modernidad, pensadores de la técnica tan diferentes como Simondon, Heidegger o Gille experimentan, cada uno en su estilo, una inquietud común: examinar una *nueva relación* entre el hombre y la técnica.

Simondon<sup>1</sup> apela así al desarrollo de un nuevo saber: la “*tecnología*” o “*mecanología*”, al fundar una competencia que no es espontáneamente la del ingeniero, hombre de *conjuntos* técnicos, ni tampoco la del obrero, hombre de *elementos* técnicos. Es la competencia de un especialista de los *individuos* técnicos que comprende la técnica como *proceso de concretización*, competencia que los *nuevos desarrollos* de la técnica han convertido en manifiestamente necesaria.

Después de haber caracterizado la cultura actual como una reacción de defensa contra la técnica, que se percibe como inhumana; después de haber criticado esta cultura que *se opone* a la realidad técnica y con ello, *opone la máquina al hombre*; después de haber apelado al desarrollo de una cultura técnica, a una nueva relación entre cultura y técnica, Simondon se pregunta “qué hombre puede realizar en él la toma de conciencia de la realidad técnica e introducirla en la cultura”. Esta toma de conciencia no es posible ni para “quien está ligado a una máquina única por medio

del trabajo y la fijeza de los objetos cotidianos: la relación de uso no es favorable para la toma de conciencia”; ni para quien dirige “una empresa que utiliza máquinas” y que juzga la máquina “más por su precio y los resultados de funcionamiento que por ella misma”. Respecto al conocimiento científico, que “ve en el objeto técnico la aplicación práctica de una ley teórica, tampoco está en el nivel del dominio técnico”.

La cultura habría perdido su carácter verdaderamente general al perder con la aparición de la máquina su verdadera relación con el objeto técnico. Tomar conciencia de la realidad técnica contemporánea es comprender que *el objeto técnico no puede ser un utensilio*<sup>2</sup>, algo que nos ha hecho evidente el objeto técnico *industrial*, cuya evolución, en tanto que se asemeja a lo que Simondon llama el proceso de concretización, *excluye una simple relación fin/medio*<sup>3</sup>.

En este trabajo trataremos de *la evolución de la técnica considerada en general como sistema* y, en particular, tal como ésta conduce al *sistema técnico contemporáneo*. Si existe la necesidad de un nuevo saber y de una nueva competencia, según Simondon, y de un nuevo poder, igual que para Gille, lo que para Heidegger exige la necesidad de un pensamiento diferente de aquél que preside Occidente desde sus orígenes obedece a una *especificidad* de la técnica moderna, es decir, del *sistema* técnico moderno, especificidad que abre precisamente una nueva época de la sistematicidad técnica. En este trabajo *introduciremos* a la cuestión de esta especificidad (será tratada por ella misma en el segundo volumen).

La especificidad de la técnica moderna obedecería en una parte esencial a la *velocidad* de su evolución, lo que nos lleva a la conjugación de la cuestión de la técnica y la cuestión del tiempo. Se tratará aquí de intentar comprender la especificidad de la técnica moderna desde el punto de vista de la historia general de la técnica, entendida como his-

toria de una *aceleración* que también determinó, según Braudel, la *historia* misma.

Simondon caracteriza la técnica moderna por medio de la aparición de individuos técnicos que adoptan la forma de máquinas: antes el hombre era *portador de herramienta*, y era él mismo el *individuo* técnico; hoy son las *máquinas* las portadoras de herramientas y el hombre ya no es el individuo técnico; se convierte en su siervo, o en su ensamblador: su relación con el objeto técnico se encuentra profundamente alterada.

Heidegger, por su parte, caracteriza esta “mutación” por medio de la noción de *Gestell* (el arrazonamiento como *sistematización del principio de razón*). La semántica de *Gestell* no es extraña a la de *sistema* y el concepto de *sistema* técnico, según Gille, *funda* una historia científica de las técnicas.

En la lengua común, un “sistema” es un “aparato, *dispositivo* formado por una reunión de *órganos*, de elementos análogos”. Dispositivo es una traducción posible del término alemán *Gestell*. Respecto a la cuestión del órgano, ocupará un lugar capital en nuestra reflexión: la técnica moderna está dominada por la cibernética como ciencia de la *organización*, en el sentido más amplio que hay que remontar al *organum* como instrumento para la organización como característica de vida. Así es como se programa el proyecto de ciencia cibernética de Wiener; también es por medio de la ciencia cibernética como Heidegger caracteriza la ciencia moderna.”

Si es cierto que la *sistematicidad* atraviesa *toda* la historia de la técnica, ¿en qué puede estar, pues, la técnica moderna *caracterizada* como *Gestell*?

De las palabras de Heidegger sobre la técnica moderna hemos retenido que no se debe comprender la técnica en general bajo a categoría

del *medio*, lo que la modernidad explicitaba de este modo: la técnica se concretiza en dispositivo de “arrazonamiento” de todos los recursos. Planteando exotéricamente el reto de semejante “arrazonamiento”, nos preguntaremos: ¿es el hombre dueño de semejante dispositivo, dueño de su destino, si es cierto que forma parte de “todos los recursos” y que la evolución de semejante dispositivo es la evolución del mundo del hombre? Para Heidegger, la sistematicidad como “*provocación*” es lo que caracteriza la técnica moderna distinguiéndola totalmente de cualquier otra época. La técnica gobernaría (*kubernao*, *etimon* de cibernética) la naturaleza. Antes, la naturaleza dominaba la técnica. En ese sentido, la naturaleza está “comisionada” por la técnica: se ha convertido en el “subalterno”, en el auxiliar; además, es explotada por la técnica que se ha convertido en ama. Explotada y subalterna, la naturaleza puede serlo también como fondos, reserva, existencias disponibles para las necesidades del sistema que es la técnica moderna. Explotar y emplear la naturaleza es realizar el proyecto de mostrarse “como amos y señores”.

Mostrarse: este reflexivo *nos* designa a nosotros, *los hombres*. Ahora bien, ¿la técnica es un medio a través del cual *nosotros* dominamos la naturaleza, o bien, al hacerse dueña de la naturaleza, la técnica nos domina a nosotros mismos que formamos parte de esta naturaleza? En “La pregunta por la técnica”, Heidegger plantea de entrada en ese sentido que la técnica no puede ser definida como un medio. Pero diciendo que es “modo del hacer salir de lo oculto” lleva la cuestión *más allá* de ese nivel antropológico.

La técnica forma sistema *en la medida misma* en que no puede ser comprendida como un medio, como en Saussure la evolución de la lengua, que forma un sistema de una enorme complejidad, escapa a la voluntad de los que la hablan; por esa razón Heidegger se opone a la

definición que Hegel da de la máquina: un instrumento independiente (como veremos, definición próxima a la de Simondon):

“Desde el punto de vista de la herramienta del oficio artesanal, su definición es correcta. Sólo que así la máquina no está pensada precisamente desde la esencia de la técnica a la que ella pertenece. Desde el punto de vista de las existencias, la máquina carece absolutamente de autonomía, porque su puesto lo tiene sólo y exclusivamente desde el solicitar de lo susceptible de ser solicitado.”<sup>9</sup>

Como la máquina, el hombre de la edad industrial es él mismo dependiente del sistema técnico, y lo sirve más que se sirve de él; el hombre es él mismo el subalterno, el auxiliar, la ayuda, incluso el *medio* de la técnica como sistema<sup>9</sup>.

En todo caso, la sistematicidad de la técnica, que excluye que no sea más que un medio, data de *antes* de la técnica moderna, ya que es constitutiva de *toda* técnica. Entonces, ¿cómo delimitar y describir, desde un punto de vista histórico, el funcionamiento sistemático de la técnica moderna como *provocación*? En Gille encontramos un concepto que trata de proporcionar una respuesta histórica que remite a la cuestión de la decisión y de la anticipación, es decir, del tiempo: el concepto de programación.

Gille expone la necesidad de una nueva competencia social respecto a la técnica y tal como la requiere la técnica *moderna*, subrayando, en un sentido igualmente próximo a Heidegger en “La época de la imagen del mundo”<sup>10</sup>, el carácter planificador y programado (“calculado”, más que “proyectado”) de la técnica moderna. La programación del desarrollo de la técnica, como planificación, es una ruptura en las condi-

ciones de la evolución técnica. Pero en tanto que intervención programada sobre el mismo sistema técnico, la planificación *técno-económica* tiene consecuencias *no calculadas* sobre los demás sistemas constitutivos de la sociedad (el “social” y el “cultural”); y eso es lo que todavía no ha sido tenido en cuenta correctamente y “regulado” por la planificación<sup>11</sup>. Por eso, la programación de la evolución técnica comporta la amenaza de un desequilibrio general.

Se ha planteado la hipótesis de que entramos en un nuevo sistema técnico que exigiría ajustes con los demás sistemas sociales. Desde luego, podemos plantearnos la cuestión de saber si lo social y lo cultural son ellos mismos “ajustables” en sentido de “programables”. Y sobre todo, esta hipótesis presupone el funcionamiento de una novedad *estable*. Ahora bien, si nuestro examen de la velocidad está justificado, ¿no está el nuevo sistema técnico en inestabilidad crónica? Y, en ese caso, ¿cuáles podrían ser las condiciones de semejantes “ajustes”?

Leroi-Gourhan nos permitirá ilustrar la cuestión del ajuste entre técnico y social desde el punto de vista de la antropología. De manera más precisa, al denominar lo *étnico* a la unidad de lo social se examina una relación entre *étnico* y *técnico* como fundadora de toda antropología. La cuestión de Leroi-Gourhan es la de una caracterización esencial y, por tanto, originaria, de la antropología por medio de la tecnología. En sus primeras obras, elabora el proyecto de una tecnología fundadora de una antropología. Lo aborda desde el ángulo de la *difusión* de los objetos técnicos. A continuación, planteando el concepto de una *tendencia técnica* que atravesaría la historia y la geografía, independientemente de las determinaciones étnicas, se dedica a cuestionar el proceso de invención en el nivel de los agrupamientos étnicos.

La necesidad de una tecnología como ciencia de la evolución técnica o tecnogénesis es enunciada por Marx como crítica del punto de vista tradicional sobre la *invención* técnica:

“Una historia crítica de la tecnología haría ver cuán necesario es generalmente que una invención cualquiera del S. XVIII pertenezca a un solo individuo. No existe ninguna obra de ese tipo. Darwin llamó la atención sobre la historia de la “tecnología natural”, es decir, sobre la formación de los órganos de las plantas y de los animales considerados como medios de producción para su vida. ¿Acaso no sería digna de investigaciones similares la historia de los órganos productivos del hombre social, base material de toda organización social? [...] La tecnología desnuda el modo de acción del hombre respecto a la naturaleza, el proceso de producción de su vida material y, en consecuencia, el origen de las relaciones sociales y de las ideas o concepciones intelectuales que de ello se desprenden.”<sup>23</sup>

Gille y Simondon, como Leroi-Gourhan y Marx, relacionan esencialmente la cientificidad de una tecnología con una crítica semejante. Por tanto, trataremos la relación de la técnica y el tiempo como *la cuestión de la invención*. En el fondo, se tratará de comprender la *dinámica* del “sistema técnico”, de estudiar las posibilidades de una *teoría de la evolución técnica*. Veremos así planteada la cuestión de un determinismo técnico, en permanente oscilación entre modalidades físicas y modalidades biológicas de esta evolución, ya que el objeto técnico, *ser organizado y sin embargo inorgánico*, no pertenece ni simplemente al reino mineral, ni simplemente al reino animal. Una cuestión central será la de los límites de la analogía practicable entre teoría de la evolución técnica y teoría de la evolución biológica. De hecho, veremos esbozarse la hipótesis de que una teoría de la evolución técnica introduce una ruptura en la de la evo-

lución biológica. Además, se verá perturbada la oposición tradicional entre entes técnicos y entes pertenecientes a la *physis*, en la medida en que la línea divisoria pasa por la autorreproducción, como hemos visto en Aristóteles.

En primer lugar veremos lo que Gille denomina un sistema técnico, noción que existe y varía en autores que no la emplean necesariamente de manera explícita, sino que describen, parcialmente al menos, la técnica según la misma idea. En Gille un sistema técnico designa ante todo un juego de interdependencias estables en una época dada. La historia de las técnicas tiene como propósito esencial dar cuenta de las posibilidades de paso de un sistema técnico a otro.

A continuación veremos como Leroi-Gourhan hace intervenir la idea de una sistematicidad técnica en un sentido diferente del de Gille: desarrolla la hipótesis de una *evolución* sistemática de la técnica, que trata por medio de la noción de tendencia técnica. La cuestión de relaciones entre étnica y técnica, que él introduce con ella, es capital respecto a la especificidad de la técnica moderna, si es cierto que ésta “desarraiga” a los pueblos, difumina, e incluso borra las diferenciaciones étnicas.

Con Simondon, abordaremos la cuestión del sistema técnico *contemporáneo* en su relación con el objeto técnico *industrial*, en el seno del proceso de concretización. Consideraremos la posibilidad de utilizar el concepto de concretización para describir la evolución del sistema técnico en general tratando al sistema mismo como individuo y objeto.

Al final del primer capítulo, habremos recorrido así la cuestión de la evolución técnica, es decir, de la técnica en el tiempo. Pero entonces aparecerá la posibilidad de que la técnica, lejos de ser simplemente en el tiempo, constituya propiamente el tiempo. Estudiando las relaciones entre tecnología, o tecnogénesis, y antropología, antropogénesis, abrire-

mos está hipótesis por medio de una lectura de Rousseau y, después, otra vez de Leroi-Gourhan en sus estudios prehistóricos. Sin embargo, el alcance de la hipótesis sólo será considerado plenamente al abandonar, en la segunda parte, el punto de vista antropológico, cuyos resultados serán confrontados a la temporalidad que libera la analítica existencial heideggeriana.

#### NOTAS

1. *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1958.
2. Simondon, *op. cit.*, p. 12.
3. *Ibid.*, pp. 13 y 15.
4. Igual que una división forma/materia, que Simondon desarrollará en una obra posterior, *L'individu et sa Genèse physico-biologique*, PUF, 1964, de la que propondremos una interpretación general en el segundo volumen de este trabajo.
5. Diccionario [de lengua francesa] *Robert*.
6. Wiener, *Cybernétique et Société*, Gallimard, "Idées".
7. "Temps et être", en *Questions IV*.
8. "La question de la technique", p. 23.
9. *Ibid.*, p. 23.
10. En *Chemins que mènent nulle part*, Gallimard, "Idées", 1962. [Traducción al castellano: *Caminos de bosque*, Alianza Universidad, 1995].
11. Gille, *Histoire des techniques*, p. 78. Gallimard, "La Pléiade", 1977.
12. *Le Capital*, livre I, 4<sup>o</sup> section, "La grande industrie", p. 915, Gallimard, "La Pléiade", 1963.

## Capítulo primero

### Las teorías de la evolución técnica

#### 1. Historia general e historia de las técnicas

El concepto general de sistema técnico elaborado por Gille se constituye dentro de la perspectiva de una ciencia histórica. En su caso, no se puede hablar con propiedad de *el* sistema técnico, sino de una *sucesión* de sistemas técnicos. En el curso de un periodo de la historia, un sistema se constituye como estabilización de la evolución técnica en torno a adquisiciones anteriores y a tendencias estructurantes determinadas por un juego de interdependencias, de invenciones que se completan, en relación con las otras dimensiones que caracterizan el periodo histórico concernido.

Se trata de una proposición de método histórico, no sólo para la historia de las técnicas, sino para la historia general: consiste en elaborar "una historia encadenada en cierto modo por el mundo material" que de cuenta de la coherencia del mundo material cotidiano a través de la historia, que entabla con los especialistas de los *otros sistemas* (económico, lingüístico, sociológico, epistemológico, educativo, político, militar, etc.) el diálogo sobre la cuestión del lugar de la técnica en la coherencia global del "sistema humano", y que periodiza el desarrollo técnico.



Más allá, se trata de comprender las posibilidades de paso de un sistema técnico a otro. A partir de un principio sincrónico, Gille tiene intención de describir y de explicar la diacronía de las rupturas, de las mutaciones, de las revoluciones, de lo que en general se denomina el *progreso* específicamente técnico: “Lo que puede parecer no ya simple, sino clara y rigurosamente ordenado en el progreso científico, lo es infinitamente menos en el progreso técnico” ¿Cómo se opera la invención? Contrariamente al progreso científico, “si existe una cierta lógica del progreso técnico, esta no es perfectamente autónoma. En primer lugar, es necesaria una cierta coherencia porque una técnica aislada no existe y debe apelar a técnicas afluentes”: para una técnica particular, la lógica de este proceso está determinada por el sistema técnico en el que ella se inscribe.

La necesidad y la carencia, dentro de la historia general, de una verdadera historia de las técnicas y de un concepto que funde el método de ésta son enunciados por Lefebvre, para quien la historia de las técnicas es “una de esas muchas disciplinas que están por crear completamente, o casi”: Necesidad que aparece especialmente en el contexto de la tesis de Lefebvre des Noëttes que concede a una innovación técnica —enganchar y ensillar el caballo— un papel determinante en la desaparición de la esclavitud, planteando el problema del papel de la técnica en el devenir humano y de un determinismo técnico en la historia.

Es una apuesta considerable. Ahora bien, es especialmente difícil de ajustar historia general e historia de las técnicas.

—En primer lugar, existe la dificultad, intrínseca al objeto que es “la técnica”, de no caer en una historia de *las* técnicas especializada y parcelada: el objetivo de la historia de las técnicas es *la* técnica, más allá de las técnicas. Ahora bien, la historia no conoce más que unas técnicas,

por el hecho de que la técnica es esencialmente especializada. *La* técnica no es un hecho, sino un resultado. Y sin embargo la historia de unas técnicas necesita de ese resultado para organizarse en *una* historia de las técnicas.

—Por otro lado, existe la dificultad de establecer auténticas conexiones con los otros aspectos históricos, que lleva a la precedente dificultad a un nivel más general. Hay hechos económicos, políticos, demográficos, etc. Pero lo que une esta diversidad en *una* historia general es la unidad del hecho histórico. Incluso ahí, el resultado debe dar la unidad de operación del que resulta.

El concepto de sistema técnico tiene como objetivo resolver estas dificultades. Es un resultado que vuelve después como posibilidad de un nuevo comienzo más seguro.

## 2. El sistema técnico

Como en lingüística, también aquí el punto de vista es el que crea el objeto, y los objetos deberán ordenar la realidad según los aspectos estáticos y los aspectos dinámicos del sistema general que ésta forma. Como en lingüística, el sistema es el concepto mayor.

Estructuras, conjuntos y ramificaciones técnicas son combinaciones estáticas donde aparecen unos fenómenos de retroacción: la siderurgia, al utilizar la máquina de vapor, produce un acero mejor que permite a su vez producir máquinas más eficaces, y aquí es donde se impone el concepto de *sistema* técnico: hay interdependencia, estática y dinámica, unos diferentes niveles de combinaciones que implican unas leyes de funcionamiento y unos procesos de transformación. Cada nivel se

encuentra integrado en un nivel superior que depende de él, hasta alcanzar esta coherencia global que forma el sistema.

Un sistema técnico constituye una *unidad temporal*. Es una *estabilización de la evolución técnica en torno a un punto de equilibrio que se concretiza en una tecnología particular*. “Estas relaciones sólo se pueden establecer, sólo pueden volverse eficaces, si un nivel común al conjunto de las técnicas se encuentra realizado, incluso si, marginalmente, el nivel de algunas técnicas, más independientes respecto a las demás, sigue estando a un lado u otro del nivel genera”. Así pues, en torno al punto de equilibrio se establece una especie de media técnica.

La evolución de los sistemas técnicos va en el sentido de la complejidad y de la solidarización de los elementos combinados: “Las relaciones internas que aseguran la vida de estos sistemas son más numerosas cada vez a medida que se avanza en el tiempo, a medida que las técnicas devienen cada vez más complejas.” Lo que conduce a lo que Heidegger llama *Gestell* es la mundialización de esas dependencias —su universalización y en ese sentido, la desterritorialización de la tecnología—; una técnica industrial planetaria, que explota sistemática y globalmente los recursos, e implica una interdependencia económica, política, cultural, social y militar mundial.

### **3. El sistema técnico en su relación con los sistemas económico y social**

La cuestión que se plantea a la historia es la de la relación entre el sistema técnico y lo que llamaremos los “otros sistemas”. En primer lugar, existen, evidentemente, unos vínculos entre sistema técnico y sistema económico: no hay trabajo sin técnica, ni teoría económica que no

sea una teoría del trabajo, de la plusvalía, de los medios de producción y de inversión.

Dos puntos de vista se oponen en lo que determina las relaciones entre los dos sistemas: “Algunos han podido pensar que, desde siempre, los sistemas técnicos han sido más apremiantes que los sistemas económicos. Inversamente, una técnica debe insertarse en un sistema de precios, en una organización de producción, sin lo que ya no tiene interés económico, que es su propia finalidad”.

La economía puede constituir un freno para la expansión del sistema técnico. Así, es frecuente que por razones económicas se mantengan técnicas caducas —lo que no es más que un ejemplo del problema de la adecuación entre las tendencias evolutivas de la técnica y las coacciones económico políticas. La finalidad del intervencionismo de los Estados es regular esta relación —por ejemplo, por medio de un sistema de protecciones aduaneras, o por medio de la inversión pública.

Las transformaciones del sistema técnico ocasionan regularmente conmociones del sistema social, que pueden desequilibrarlo completamente en caso de que “el nuevo sistema técnico conduzca a la sustitución de una actividad dominante por una actividad antigua de naturaleza totalmente diferente”. Lo que se encuentra así planteado es la muy general cuestión de la transferencia de tecnología. En este aspecto nos interesa apuntar que esta cuestión se debe resolver *permanentemente* en el siglo XX, caracterizado como veremos por una actividad económica que *reposa* en una innovación tecnológica cada vez más rápida. La relación entre sistema técnico y sistema social es entonces tratada como problema del *consumo* en el que el sistema económico es el tercer componente: el desarrollo del consumismo, que acompaña a la innovación permanente, pretende flexibilizar las actitudes de consumo, que se

adaptan cada vez más rápido —lo que evidentemente no deja de tener incidencia en la esfera propiamente *cultural*. El siglo XX parece entonces propia y masivamente desarraigante —lo cual siempre será tema de grandes discursos sobre la técnica, como alienación o decadencia.

#### 4. Los límites del sistema técnico

Los límites de un sistema son los que dirigen su dinamismo. Se pueden descubrir límites estructurales “ya por la dificultad de incrementar las cantidades, ya por la imposibilidad de disminuir los costes de producción, ya sea por la imposibilidad también de diversificar las producciones”. Algunas crisis económicas se deben a estos límites estructurales.

El informe *Alto al crecimiento*<sup>8</sup> caracterizó a nuestra época desde 1970 por la amenaza que harían pesar sobre ella los límites del desarrollo de la técnica en su relación con el ecosistema terrestre. Gille lo critica en la medida en que él no aprehende la técnica como sistema y por eso no analiza la naturaleza compleja de sus límites: el límite, que presenta una vertiente negativa y una vertiente positiva, es el principal factor de transformación del sistema técnico. El progreso técnico consiste en desplazamientos progresivos de sus límites. La máquina de vapor, al hacerse más poderosa, se vuelve más voluminosa. Ahora bien, no es rentable por debajo de 5.000 caballos, y “más allá de una cierta potencia, no hay crecimiento posible: dimensiones, rendimiento, costes, ligados necesariamente los unos a los otros, imponen un límite imposible de franquear”. Límites tales, que pueden “bloquear todo un sistema, [...] pueden igualmente [...] crear desequilibrios generadores de crisis” y engendrar evoluciones, decisiones. “Si [...] todas las técnicas son solidarias unas de otras, un límite alcanzado en un sector dado puede blo-

quear todo un sistema técnico, es decir, bloquearlo en su evolución general. [...] Hacia 1850-1855, la sustitución de las vías hecha con raíles de hierro amenazaba con constituir un cataclismo financiero si se seguía aumentando la velocidad de los trenes y su peso”. Habrá que esperar a que la invención del alto horno Bessemer permita la producción de raíles de acero para que los transportes ferroviarios mejoren de manera apreciable. En este caso se trata de un límite endógeno al sistema técnico, pero también existen los límites exógenos. Es el caso, por ejemplo, del proteccionismo tecno-económico francés del siglo XIX: debido a los derechos establecidos sobre la importación de aceros ingleses y por tanto, a la “protección aduanera, un país como Francia [...] pudo no traspasar ciertos límites<sup>109</sup>”, y, lo que es igual, paralizó la evolución de su siderurgia y de su sistema técnico global. A la inversa, el análisis dinámico “pone en evidencia unos límites estructurales que constriñen la invención, que conducen a las mutaciones de sistemas”. Cuando un conjunto de condiciones se encuentra reunido en el sistema, se decide una evolución. Es decir, hay por una parte el progreso como desarrollo de las consecuencias de una invención tecnológica en el interior de un sistema técnico estable, sin crisis necesaria, sin discontinuidad brutal, lo que Gille llama unas “líneas tecnológicas”; por otra parte, el progreso como desestabilización del sistema técnico, reconstrucción en torno a un nuevo punto de equilibrio, y nacimiento de un nuevo sistema técnico. Los nuevos sistemas técnicos nacen de la aparición de los límites de los precedentes, en los que el progreso es *esencialmente discontinuo*.

#### 5. Racionalidad y determinismo en el proceso de la invención

El problema consiste en saber cómo se decide una evolución del sistema: es el problema de la lógica de la invención. El horizonte de la

mutación es un juego de límites en el seno de un sistema, constituyendo un potencial evolutivo; la realización de la mutación es la invención técnica misma, como catálisis de ese potencial, como acto de la potencia evolutiva.

La explicación de este paso al acto no hay que buscarla en el descubrimiento científico. Si hay convergencias entre progreso técnico y progreso científico, si el descubrimiento científico puede engendrar una innovación técnica, en cada caso hay dos procesos diferentes de invención o de descubrimiento, eventualmente complementarios, pero irreductibles entre sí. El descubrimiento técnico no se resume en un simple desarrollo y en una simple puesta en aplicación de un descubrimiento científico. Dado el caso, tal “puesta en aplicación” es ella misma inventiva de manera autónoma, según una lógica que no es la de la ciencia.

Hay pues una singularidad de la lógica de la invención técnica. René Boirel habla de “racionalidad difusa”. Racionalidad, puesto que la técnica, *al funcionar*, entra en las cadenas causales al principio de toda razón, se inscribe en lo real al tiempo que lo transforma y no ignora por lo tanto sus leyes. Racionalidad sin embargo “difusa” en la medida en que la necesidad ahí sería más “débil” que en la racionalidad científica: la invención técnica, al no estar guiada por un formalismo teórico que preceda a la operación práctica, permanece empírico; y sin embargo, tampoco se puede decir que la operación inventiva se produzca al azar, ya que una parte esencial de la innovación se hace por transferencia, de modo que, al funcionar una estructura en un dispositivo técnico, se transpone analógicamente el funcionamiento de ésta a otro dominio: en la invención técnica hay un *genio combinatorio*. Lo que significa también que el saber técnico es *acumulativo*, aunque en otro sentido que el saber científico. Se debe hablar de linajes tecnológicos, de aperturas esboza-

das por el desarrollo de los potenciales contenidos en una técnica en la que se despliega la invención. La racionalidad de la invención técnica, “situada en una línea tecnológica determinada”, sería entonces difusa “en la medida en que se pueden operar elecciones, apilarse diversas opciones. Todo el problema es saber si para el inventor la vía que tiene que seguir es ancha o estrecha”<sup>100</sup>.

Por lo que se refiere a esta posibilidad aparente de *elección*, Gille habla con Maunoury de “determinismo blando”. La diferencia con un determinismo estricto consistiría en la *imposibilidad de prever a priori la evolución técnica*, aunque ésta se muestre *a posteriori* necesaria —y Maunoury aquí habla de suerte. Todo sucede como si la invención técnica cumpliera de forma *aleatoria*, pero certera, el *cumplimiento* de una “intención” técnica, o tecno-lógica. Veremos este tema retomado de manera mucho más profunda por Leroi-Gourham y Simondon; y volveremos a encontrar entonces la hipótesis de la combinatoria, y de su ajuste aleatorio pero ineluctable, verdadero proceso de *selección de arquetipos técnicos* que recuerda extraordinariamente al juego del azar y la necesidad en la biología molecular.

Gille distingue entre invención simple (por ejemplo, el vehículo volador de John Kay), desarrollo (perfeccionamientos sucesivos que mejoran una técnica cuyos principios fundamentales no son modificados), invención como operación de montaje (por ejemplo, el motor de explosión), donde no se trata de un linaje técnico único, sino de una serie de líneas técnicas. Otros niveles intervienen en la invención técnica por encima del linaje tecnológico propiamente dicho: el conocimiento científico y las solidaridades con los otros sistemas y las coacciones externas en general, por ejemplo, las coacciones económicas (como la del alto-horno Bessemer), pero sobre todo, la *misma sistematicidad técnica*, es decir, el juego de coacciones impuestas por la interdependencia

entre elementos técnicos y las solidaridades intrínsecas al sistema. *La dinámica del sistema es lo que da la posibilidad de la invención, y ahí está lo esencial del concepto de sistema técnico: la elección de los posibles en los que consiste la invención se efectúa en tal espacio y en tal tiempo según el juego de esas coacciones, sometidas a su vez a las coacciones externas.*

En consecuencia, la racionalidad “parece difícilmente contestable en la medida en que el número de las combinaciones utilizables no es infinito, en la medida en que, apoyándose en unas estructuras existentes, debe seguir una vía casi obligatoria”. El determinismo “no es menos evidente. Determinismo técnico, determinismo científico, determinismo económico, incluso determinismo social o político”.

En todo esto, Gille restringe de manera muy apreciable la parte del genio en la inventiva: si hay racionalidad de la operación inventiva y determinismo del sistema,

“a cualquier nivel que se sitúe, en cualquier época que se considere, la libertad del inventor está estrechamente circunscrita por las exigencias a las que debe responder la invención. Así se imponen no sólo unas elecciones [...] sino también unos momentos en los que la invención nace, determinados por el progreso científico, por los progresos paralelos de todas las técnicas, por las necesidades económicas, etc.”<sup>12</sup>

En otras palabras, la lógica de la invención no es la del inventor. Hay que hablar de una tecno-lógica, de una lógica que anima propiamente la técnica misma. ¿Se debe hablar de una *razón* tecnológica? ¿Habría que probar entonces que hay una *universalidad* tecnológica, lo que no hace Gille, quien, hablando con propiedad, no se plantea esta cuestión? Ese es en cambio el objeto mismo de la reflexión de Leroi-Gourhan, para

quien existe una *tendencia técnica* universal, en gran parte independiente de las localidades culturales en las que se concretiza como *hecho técnico*, y que justamente puede entrar en conflicto con las culturas locales que la desempeñan porque aquella es universal mientras que éstas son particulares. Así, veremos como Leroi-Gourhan trata el problema abordado por Gille a título de una articulación entre sistema técnico y otros sistemas por una verdadera oposición entre la técnica como tendencia universal y lo que él llamará lo étnico como factor de difracción diversificante del que sin embargo se nutre la tendencia universal.

## 6. *Invención e innovación*

Hay que distinguir dos fases en el proceso de invención: la de la puesta a punto y la del desarrollo, e introducir una diferencia (tomada de François Perroux) entre invención e innovación. La innovación es lo que lleva a cabo una transformación del sistema técnico sacando consecuencias para los demás sistemas. Dicho de otra forma, las reglas de la innovación son diferentes de las de la invención. Son reglas de socialización, analizadas sobre todo por los economistas: “La innovación es principalmente de orden económico”<sup>13</sup>.

La innovación desestabiliza situaciones adquiridas: provoca por lo tanto resistencias. La socialización en que consiste es un trabajo sobre los medios que atraviesa (sociales, económicos, políticos, etc.). Por otra parte, se encuentra, más allá del temor al cambio, con el problema de la inversión y de la anticipación tecnológica: siempre existe la posibilidad de obsolescencia de la innovación por el hecho de que otra innovación venga a reemplazarla. Esto es especialmente cierto en el caso de la ciencia contemporánea, dada su rapidez de transformación y las dificultades de toma de decisión que eso implica. Más aún cuando tales anticipacio-

nes suponen un asidero respecto al sistema técnico en su conjunto, que es cada vez más complejo e interdependiente<sup>14</sup>. Estas cuestiones son el objeto de difíciles cálculos, que evidentemente suponen unas modelizaciones del sistema técnico en relación con los modelos económicos: se trata de los cálculos de la “función de producción”, que es “una serie de relaciones técnicas en una rama industrial entre los factores de la función y sus productos<sup>15</sup>”.

Se podría decir que la lógica de la innovación está constituida por las reglas de ajuste entre el sistema técnico y los otros sistemas. Para cada época hay una tipología de las condiciones de la innovación, que son las posibilidades de adecuación entre sistema técnico y otros sistemas. Así es como un maestro de forja francés, Rambourg, examina las razones de las resistencias en las transferencias de la tecnología siderúrgica inglesa en Francia<sup>16</sup>, donde las variables que condicionan el proceso de innovación conciernen al sistema geográfico (geografía física y humana), al mismo sistema técnico, al sistema educativo. A continuación, Rabourg hace intervenir la cuestión de los capitales, es decir, la adecuación al sistema económico.

Un enfoque histórico de esas condiciones y de los tiempos de difusión de una innovación llevaría pues a elaborar una tipología: “una tipología, al mismo tiempo, respecto a los elementos puramente técnicos y que, por lo tanto, iría bastante bien con una tipología de la invención; tipología según los factores de producción que no son de naturaleza técnica, y finalmente, tipología según una cronología por determinar”, que daría cuenta de los ritmos de transformación, de los ciclos de aceleración y de ralentización de la evolución del sistema técnico”.

### ***7. La inversión industrial: una evolución conjunta del sistema técnico, del sistema económico y del aparato de Estado***

La cuestión de la inversión, es decir, del ajuste entre gestión del capital, gestión de los medios de producción existentes y desarrollo de las potencialidades del sistema técnico, merece una atención particular en la medida en que el sistema técnico industrial impone, en el siglo XIX, una profunda reorganización del sistema económico. Desde el punto de vista de las relaciones entre sistema técnico industrial y sistema económico, se da una separación de este último en dos subsistemas, el sistema bancario y el sistema productivo (o empresarial) en tanto que tal. Es una cuestión esencial que aporta una característica suplementaria a la técnica moderna y que se inscribe en el marco de lo que Gille llama los canales de la innovación, que pueden actuar a nivel “individual, colectivo o nacional”.

No puede haber innovación sin inversión, que supone unos capitales disponibles. Para movilizarlos, la innovación debe ser suficientemente atractiva: en sentido estricto, debe desprender *crédito*. Esta necesidad, que se irá afirmando a lo largo de la expansión de la técnica, se impone con la revolución termodinámica, que supone unas fuertes inversiones, y exige en el sistema económico una readaptación del subsistema financiero a las condiciones nuevamente creadas por el sistema técnico. Es en este contexto donde se desarrollan la sociedad anónima y el sistema bursátil, cuya finalidad es asegurar la movilidad de los capitales (lo que Max Weber llama la “racionalización de la especulación<sup>17</sup>”). Esta transformación en definitiva reciente de la organización económica, tal y como el sector financiero deviene autónomo respecto a la producción, conoce hoy consecuencias preocupantes tanto para el teórico

de la economía como para el gestor y el especulador: la denominada “burbuja financiera” se autonomiza hasta tal punto que a menudo se encuentra separada de las realidades productivas, y funciona según una lógica de la creencia (o del crédito) *muy ampliamente determinada por los resultados de las telecomunicaciones y de los sistemas informáticos* de gestión de la información financiera: los intercambios de capitales se han convertido en un problema de gestión informacional efectuado “al nanosegundo”. Lo que se intercambia y negocia ya no son las masas monetarias, sino la información. Las decisiones que se toman “al nanosegundo” son cálculos efectuados sobre una serie de indicadores basados en primer lugar sobre los mismos mercados financieros y sobre las decisiones macro-económicas que interfieren con ellos, y no evaluaciones de situaciones micro-económicas de empresas particulares<sup>18</sup>.

Si parece que efectivamente existe un determinismo tecnológico de la evolución del sistema económico, ya que el nacimiento del capitalismo moderno parece requerido por el nacimiento de la técnica industrial, se podría decir a la inversa que la posibilidad del sistema técnico de la termodinámica y más allá de la técnica industrial en general, está condicionado por una nueva organización del sistema económico, que supone ella misma una acumulación de capital. Existe, de hecho, una conjugación tecno-económica singular, que tiene como consecuencia la aparición de la “tecnocracia” y de la “tecnociencia”: la transformación del sistema económico hace posible una convergencia entre la “inclinación al trabajo de los capitales disponibles” y la inclinación de la actividad técnica a innovar y a perfeccionarse. Favorecer esta convergencia se convierte en una verdadera política de Estado (según una tradición que hay que remontar a Colbert). Se trata tanto de una aculturación y de una información científicas y técnicas nacionales, como de una forma de intervención y de inversión a la escala más colectiva posible.

Comprender la dinámica de la innovación es comprender cómo se operan unas convergencias en cadena. La primera, que condiciona a todas las demás (lo que tendería a dar preeminencia a las determinaciones tecnológicas), “es de orden puramente técnico. En efecto, es necesario que, en el plano de la misma producción, la innovación se inscriba en un sistema técnico en equilibrio” y en consecuencia, que se opere una estabilización al término de un proceso de transformaciones que aparecía primero como una perturbación de un sistema existente: la lógica de la innovación es propiamente la de la evolución del sistema técnico mismo. Se trata de lo que se llama hoy en día el *desarrollo*<sup>19</sup> entendido como *modernización perpetua* o *innovación permanente*. Hemos examinado rápidamente la cuestión de la relación de esas convergencias “de orden puramente técnico” con el sistema económico. En todo caso, el innovador debe integrar también en su cálculo —ya que se trata en efecto de un *cumplimiento del devenir por el cálculo*— las presiones de orden social, político e institucional, que en determinados casos pueden constituir obstáculos temporalmente insuperables. Y si la resistencia a la técnica no es reciente, sin embargo se ha convertido hoy en día en un problema cotidiano y mundial, inscrito en el programa de los gobiernos y de las instancias internacionales, y, de hecho, el desarrollo interviene cada día para modificar una vida cotidiana en la que la técnica industrial es omnipresente, lo que inevitablemente engendra una conciencia nueva de su opacidad, incluso de su “autonomía”, y una resistencia más o menos organizada: la acentuación de las reacciones a través del tiempo y de las medidas colectivas tomadas por los Estados y por los “responsables” para atenuarlas (descritas por Gille) resalta con bastante claridad el creciente malestar, con todas las diversas interpretaciones que de éste se puedan hacer, en el que se instala lo que constituirá la técnica moderna tal y como la conocemos hoy.

## 8. *La innovación permanente: una nueva relación entre techné y episteme*

Llevando al extremo algunas hipótesis de este punto de vista, se podría suponer que la Revolución Francesa fue quizá menos una toma de conciencia de la exigencia de garantizar los derechos del hombre, menos una toma de poder por parte de la burguesía, que una adaptación de la sociedad a un nuevo sistema técnico en virtud de un pleno desarrollo de lo que Weber llama el *trabajo libre*. El conjunto de los análisis presentados más arriba, que permiten formular tales hipótesis, concede al ingeniero un papel considerable: administrar el sistema técnico es intervenir sobre las transformaciones económicas y sociales mucho más profundamente que sobre aquello acerca de lo que los pueblos, los organismos y los gestores en el sentido general del término creen decidir. La intersección del sistema técnico y del sistema económico, que hoy son mundiales, plantea la cuestión *tecnico-económica* del crecimiento.

Si para analizar las grandes características del progreso técnico, hemos insistido en la diferencia entre descubrimiento científico e invención técnica, sin embargo hay que subrayar ahora que el estrechamiento de los lazos entre ciencia y técnica es un aspecto esencial de la técnica contemporánea, que transforma las condiciones del mismo descubrimiento científico. Desde el inicio de la técnica moderna, los tiempos de transferencia del descubrimiento científico a la invención, y después, a la innovación técnica se reducen considerablemente: “Han transcurrido ciento dos años entre el descubrimiento del fenómeno físico aplicado en la foto y la fotografía misma (1727-1829)” mientras que el tiempo de transferencia se ha reducido a “cincuenta y seis para el teléfono, treinta y cinco para la radio, doce para la televisión, catorce para el

radar, seis para la bomba de uranio, cinco para el transistor<sup>207</sup>”. Esta reducción de los plazos es un resultado de lo que Weber, Marcuse y Habermas llaman la “racionalización”. Su precio es una relación totalmente nueva entre ciencia y técnica (y política), establecido por medio de la economía.

Han aparecido cuatro factores de la evolución técnica: el progreso técnico como invención, el progreso técnico como innovación, el progreso económico y social, y el progreso científico. A partir de la revolución industrial —con Watt y Boulton—, y sobre todo con la técnica industrial contemporánea, el proceso *económico* reposa sobre una innovación permanente, es decir, una transformación cada vez más rápida y más radical del sistema técnico y en consecuencia, de los “otros sistemas”, es decir, del *mundo*, de lo que resulta también una transformación de la relación entre *techné* y *episteme*. Gille reconoce dos combinaciones, características de la técnica moderna, del progreso científico, del progreso técnico como invención, del progreso técnico como innovación, y del progreso económico y social:

- progreso científico - invención - innovación
- invención - innovación - crecimiento”.

La primera combinación, en la que la invención es el término medio, plantearía el descubrimiento científico como presión que encuentra una convergencia del lado de la innovación (de la industria). La iniciativa se encuentra entonces del lado de la ciencia, que la industria no hace más que valorizar. En el caso de la segunda combinación, en la que la innovación es el término medio, la iniciativa se vuelve mucho más económica, la investigación se encuentra integrada en la empresa, la ciencia es *dirigida* por el desarrollo: en ese caso, parece que la presión viene



“sobre todo de las necesidades del crecimiento, ya sea para acelerar la instalación de un nuevo sistema técnico, ya sea para remediar unas distorsiones en el progreso técnico, en el sistema económico o en el sistema social. Entonces se pasa, en todos los dominios, a movimientos colectivos. Cuenta menos el inventor que el empresario, que decide y opera la confluencia entre familias de innovaciones”.

Vemos aquí anunciarse lo que será la investigación-desarrollo en sentido moderno y que está en el origen de lo que se ha llamado la tecno-ciencia. Sobre el terreno de esta nueva relación entre ciencia, sistema técnico y sistema económico es donde se desarrolla el Estado como “tecno-monstruo”, o “tecnocracia”, encaminado a regular los procesos de transferencia entre cada uno de estos sistemas. Es esta transformación lo que analiza “La época de la imagen del mundo” a partir de la historia del Ser<sup>22</sup>. Con la técnica contemporánea, en la que “progreso científico y progreso técnico están [...] cada vez más relacionados, en la que “innovación y progreso económico ya no pueden ir el uno sin la otra”, *hay una inversión de sentido en el esquema general: la innovación ya no es lo que resulta de una invención, es un proceso global encaminado a suscitar la invención, la innovación programa su resurgimiento*. “Antes, para que la invención fuera aplicada, tenía que esperar a que las condiciones técnicas, económicas, sociales, etc., se hubieran vuelto favorables. Seguía la innovación. Ahora, lo que suscita la invención es el deseo de innovación<sup>23</sup>”. Sobre esta inversión descansa la investigación-desarrollo, ilustrada por el ejemplo del creador de la empresa Philips, el Dr. Holst, que inaugura la época de la verdadera investigación industrial, que dispone de sus propios laboratorios: es lo que verdaderamente se puede denominar la tecnociencia.

La reducción de los plazos de transferencia mencionados antes como característica de la técnica contemporánea desemboca propiamente en la confusión de la invención técnica y del descubrimiento científico. Las orientaciones de investigación son entonces masivamente controladas por la finalidad industrial. La anticipación, en el nivel más global, está esencialmente dirigida por el cálculo de la investigación: la toma de decisiones colectiva, la temporalización, en resumen, el *destino*, está sometido a los imperativos tecno-económicos que regulan ese cálculo. Es también la dominación de una cierta comprensión del *tiempo*. Sin embargo, una cuestión cada vez más crítica es planteada por esa comprensión: la del ajuste con los “otros sistemas” (lo que masivamente designamos en nuestra introducción con el nombre de “cultura”), de un sistema técnico en el que las relaciones entre ciencia, invención e innovación se han transformado de tal manera que la evolución tecnológica se encuentra acelerada a una escala sin medida común con los sistemas técnicos anteriores. Incluso si Gille no sitúa la dificultad de tal adecuación entre sistemas en la velocidad del desarrollo, considera que todavía no se ha tratado seriamente esta cuestión y que es necesario hacer que nazca una nueva comprensión de la relación del hombre con la técnica. “Si hoy caminamos hacia un nuevo sistema técnico [...], se trata no sólo de asegurar su coherencia interna, sino también su coherencia con los otros sistemas”. Necesidad que, según él, expresa un extracto del Vº Plan en el que se trata efectivamente de planificar la transformación tecnológica de la sociedad. Al ritmo de la innovación permanente, ya no son posibles los riesgos; hay que controlar el movimiento, ante el riesgo de ver cómo se desmorona la coherencia global en la que operan los sistemas de manera complementaria: lo que está en juego es la organización del porvenir, esto es, el *tiempo*:

“Ya no se trata de someterse a un progreso técnico aleatorio en sus realizaciones [...] de aceptar de grado o por fuerza lo que sucede en el dominio de la técnica y de hacer bien que mal las adaptaciones necesarias. En todos los dominios, tanto en el dominio económico como en el militar, hay que organizar el porvenir.”<sup>24</sup>

El problema es el de la organización como *programación* del progreso tecnológico, que implica que el tiempo sea entendido como *cálculo*. Sin cuestionar una implicación tal, Gille concluye deplorando una insuficiente concienciación de las apuestas abiertas y, por tanto, una insuficiencia en la concepción vigente de la planificación del desarrollo de todos los sistemas constructivos de la sociedad –lo que Simondon interpretará como necesidad de una nueva cultura técnica:

“Cuando el progreso técnico utilizaba vías aleatorias, o aparentemente aleatorias, los ajustes de los nuevos sistemas técnicos con los otros sistemas se hacía, bien que mal, por el juego de cierto número de fuerzas que actuaban libremente, con todos los errores y todos los retrocesos que eso pudiera comportar antes del establecimiento de un equilibrio satisfactorio. Si a partir de ahora el progreso técnico se vuelve algo programado, es decir, ordenado, a la vez en los hechos, en el espacio y en el tiempo, la programación debería extenderse a todas las compatibilidades necesarias, en todos los dominios, en el económico, que es el que se suele evocar más frecuentemente, pero también en el social, el cultural, etc. En ausencia de una investigación tal, sin duda será inútil querer imponer un progreso técnico que no respondería a las condiciones indispensables de un equilibrio general.”<sup>25</sup>

Sin embargo, si como nosotros creemos es verdad que el sistema técnico ha entrado en una época de transformaciones perpetuas, de inestabilidad estructural, se puede suponer que el problema debe ser

presentado en otros términos: lo que se debe reexaminar es la relación originaria entre hombre y técnica, y como fenómeno de la temporalidad.

## 9. La universalidad técnica

¿Se debe hablar de una *razón* tecnológica? Habría entonces que probar que existe una *universalidad* tecno-lógica, lo que no hace de hecho Gille, que ni siquiera evoca la cuestión. Esa es en cambio la hipótesis misma de Leroi-Gourhan. Hemos visto al historiador tratar principalmente dos cuestiones: la de un dinamismo inherente a la técnica organizada en sistema, que funciona según una lógica propia, a la vez racional y determinista; la de la relación de un sistema dinámico dado con otros sistemas y, por lo tanto, de su integración en el hecho histórico global. Leroi-Gourhan ya trata estas cuestiones no desde el punto de vista de la historia, sino de la etnología. En *El hombre y la materia* se expone la hipótesis de *tendencias técnicas, universales*, independientes de las localidades culturales que son los agrupamientos *étnicos* en los que éstas se concretizan como *hechos técnicos*. De ese modo, Leroi-Gourhan trata a la vez la dinámica tecnológica immanente y la relación entre sistema técnico y otros sistemas: la tendencia, en tanto que universal, entra en relación compleja con las realidades étnicas particulares productoras de hechos técnicos, de las que debe ser distinguida, aunque ellos solos la realicen. “Atravesando” los medios étnicos, se “difracta” en una diversidad indefinida de hechos, lo que leyendo *El medio y la técnica* nos conduciría a estudiar la relación entre la *técnica*, cuya esencia es la tendencia universal, y lo *étnico*, cuya manifestación, de la que es la concretización particular, recubre la universalidad. Es a ese título como será abordada de nuevo la cuestión de la invención. El conjunto de esas hipótesis sobre la evolución técnica está dominada por una analogía con la bio-

logía y la zoología. El tema de la combinatoria, presente ya en Gille, se asemeja aquí mucho más nítidamente a una *teoría de la selección de las mejores forma técnicas* efectuada a merced de las posibilidades combinatorias.

El etnólogo observa hechos, entre los que busca relaciones. Después trata de explicar el principio de las relaciones. En materia de tecnología, donde este principio es también el motor de la evolución, el error del etnólogo generalmente ha sido atribuir el principio de universalidad que se desprende de las relaciones entre los hechos *no a la tendencia técnica* en tanto que tal, sino *al genio de una cultura particular*: la cultura indoeuropea. El concepto de tendencia técnica se opone a esta ilusión etnocéntrica, formalizada en la teoría denominada de los “círculos concéntricos”. La armonía entre el historiador y el etnólogo está clara: no hay genio de la invención, o al menos, no tiene más que un papel menor en la evolución técnica. Hay por el contrario una sistematicidad, que aquí establece unas tendencias, *y que se realiza en un acoplamiento del hombre y de la materia, que se trata de aclarar.*

### 10. *El acoplamiento del hombre y de la materia*

*El hombre y la materia* expone los principios de una “*tecnomorfoloía fundada sobre las materias primas*”, según un enfoque que estudia a los pueblos considerados primitivos, diseminados sobre el globo, algunos de los cuales no han mantenido prácticamente ninguna relación con los demás, sobre los que se tiene una documentación restringida, no histórica (se trata de pueblos “sin escritura”), y donde la técnica es mucho menos compleja que en épocas históricas.

La etno-antropología de Leroi-Gourhan *descansa* sobre una interpretación del fenómeno técnico, que para él es la característica primera del fenómeno humano, y por la que los pueblos se distinguen más esen-

cialmente que por sus caracteres raciales y culturales en el sentido espiritualista del término. Tiene dos objetivos: proporcionar la teoría de una *antropogénesis* que coincide muy ampliamente, como veremos en su dimensión paleoantropológica que estudiaremos en nuestro tercer capítulo, con una *tecnogénesis*; permitir comprender a partir de ahí los fenómenos de *diferenciaciones* culturales entre las etnias.

Introduciendo el concepto de tendencia (inspirado en una lectura de Bergson, al que a veces hace referencia<sup>20</sup>), Leroi-Gourhan interpreta este fenómeno técnico y legitima su proyecto de tecnomorfoloía comparando la tarea del antropólogo con las del botánico y el zoólogo entre los siglos XVII y XIX: estas dos disciplinas pudieron elaborar sus principios taxonómicos —que desde entonces han demostrado ser definitivos— mientras que “la mayoría de las especies eran todavía desconocidas<sup>21</sup>”: del mismo modo, desde hace dos tercios de siglo, la antropología se ha consagrado a las clasificaciones, ha dividido razas, técnicas, pueblos, y la experiencia demuestra en cada nueva expedición la solidez de algunas viejas concepciones. Eso se debe, tanto en zoología como en etnología, al carácter permanente de las *tendencias*”. Y añade, introduciendo un concepto de línea —o de *phylum*— que recuerda al de la línea tecnológica, así como una cuestión de elección, es decir, de la determinación, encontrados ya en Gille:

“Parece que todo sucede como si un *prototipo ideal* de pez o de sílex tallado se desarrollase siguiendo unas líneas preconcebidas del pez al anfibio, al reptil, al mamífero o al pájaro, de una masa amorfa de sílex a las láminas retocadas esmeradamente, al cuchillo de cobre, al sable de acero. Pero no debe sacarse una conclusión falsa: *estas líneas reflejan simplemente un aspecto de la vida, el de la elección inevitable y limitada que el medio propone a la materia viva.*<sup>2126</sup>

Este acercamiento entre los *hechos tecnológicos* y los *hechos zoológicos*, entre objeto técnico y ser vivo, es decisivo respecto a la hipótesis que les seguirá. La explicación del fenómeno técnico analizará *como un caso particular de la zoología* las relaciones que se establecen entre la materia viva que es el hombre y la materia inerte que es la “materia prima” en la que aparecen las formas técnicas. Leroi-Gourhan integra un determinismo casi biológico que no existe en Gille, pero en el que, también ahí, las “vías de intervención son estrechas”: “El ser vivo sigue un número limitado de grandes líneas de evolución porque debe elegir entre el agua y el aire, entre la natación, el reptar o la carrera.” La misma limitación, el mismo principio de despilfarro y de inscripción del ser vivo en las condiciones establecidas por la materia inerte del medio determinará la forma de los utensilios. La textura de la madera impone las formas de las hojas y la colocación de los mangos, y el

*“determinismo técnico es tan fuerte como el de la zoología: al igual que como Cuvier, al descubrir una mandíbula de zarigüeya en un bloque de yeso, pudo invitar a sus incrédulos colegas a seguir sacando con él el esqueleto y predecirles cómo serían los huesos marsupiales, la etnología puede, en cierta manera, hacer previsiones, a partir de la forma de la hoja de una herramienta, sobre la forma del mango y sobre el empleo de la herramienta completa.”*<sup>26</sup>

La evolución técnica resulta de un acoplamiento entre el hombre y la materia que hay que elucidar y la sistematicidad técnica se arraiga aquí en un determinismo “zootecnológico”: por el hecho mismo del carácter zoológico de uno de los términos de la relación, a saber, el hombre, el fenómeno debe ser interpretado desde las perspectivas de la historia de la vida, aunque los resultados en los que consisten los objetos técni-

cos sean de la materia inorgánica, ya que es inerte, aunque organizada; a partir de entonces se comprende la necesidad de establecer una reflexión sobre el sentido de la organización de la materia en general en su relación con el organismo, pero también sobre lo que se denomina el órgano, que designa la parte del organismo u *organon* en tanto que instrumento técnico. La investigación procederá por analogía con los métodos de la zoología —sólo queda la cuestión de saber *hasta dónde va esa analogía*.

### 11. *Tendencia y hechos*

La travesía y la organización del acoplamiento del hombre y de la materia, hasta cierto punto analizable en términos zoológicos, por tendencias técnicas universales, constituye el axioma fundador del enfoque. Un segundo punto de vista tiene como objetivo dar cuenta de la diversidad factual de la evolución técnica, tal y como se encuentran las trazas en el material etnológico y arqueológico bruto. El problema es entonces distinguir la tendencia técnica en los hechos técnicos. La tendencia se realiza por los hechos, y el examen de las relaciones entre los hechos nos instruye acerca de las condiciones de realización de la tendencia. Hay que efectuar una clasificación de los hechos, descubrir la unidad en la diversidad aparente bajo la que éstos se presentan.

Aquí se presenta una dificultad que implica, según la manera que haya de resolverla, una elección decisiva respecto a la interpretación del desarrollo tecnológico en general —dificultad con la que Cuvier tropezó en su dominio porque no había establecido firmemente la absoluta diferencia de esencia entre tendencia dominante y hecho material. “Las *tendencias generales* pueden dar lugar a técnicas idénticas pero sin lazos de parentesco material”, es decir, sin contactos entre los pueblos donde

han tenido lugar, “y los *hechos*, sea cual sea su proximidad geográfica, son individuales, únicos<sup>30</sup>”. Los objetos técnicos en los que consisten los hechos son diversos, incluso si son muestra de una misma tendencia. Se trata de dar cuenta de las causas de esta diversidad, muy ligada a su pertenencia a una ecosistema técnico, situándose sobre un plano distinto de la tendencia, que ya no se desprende de esta causalidad. El problema es distinguir entre la tendencia universalmente determinante y la apropiación local de la tendencia, singularizada por el “genio” de una etnia.

Vemos aquí aparecer la cuestión de la relación entre la técnica y lo étnico: “Los esquimales de Alaska, los indios de Brasil y los negros de África simultáneamente tenían la costumbre de ponerse en el labio inferior adornos de madera o de hueso. Evidentemente, puede hablarse de identidad étnica, pero, hasta el momento presente, no se ha podido demostrar en ningún estudio el parentesco de estos grupos humanos”. Así pues, todo sucede como si se tratara de una tendencia determinada, de un hecho universal, inexplicable por el juego de influencias recíprocas, dada la ausencia de contactos entre estas civilizaciones. A la inversa, “el arado malayo, el japonés y el del Tíbet representan tres formas vecinas y, sin duda, relacionadas durante la historia antigua de esos pueblos: sin embargo, cada uno de ellos, según el tipo de suelo cultivado, los detalles de su montaje, el modo de enganche o el sentido simbólico o social que lleva implícito, representa algo único, categóricamente individualizado<sup>31</sup>”. En este caso, al acercarse a estos hechos uno estará tentado de sacar conclusiones respecto a las condiciones de la difusión de un mismo arquetipo que se localiza en formas particulares, oscilando entre un punto de vista simplemente determinista, pero sin dar cuenta de la diversificación, y un punto de vista histórico-culturalista, tratando de identificar un punto de origen de la invención y del genio que hayan

influido por proximidad a los otros dos. De ahí, se pasará fácilmente a la tesis más general de una difusión de la invención técnica por círculos concéntricos a partir de algunos focos de civilización. Finalmente, “todo parece indicar que existe a la vez una tendencia “arado” realizada en cada punto del tiempo y espacial por un hecho único, así como relaciones históricas cierta en escalas de tiempo y de espacio muy importantes a veces”.

Existen a la vez fenómenos de difusión y de influencias recíprocas entre las culturas, que explican la presencia y la diversificación de un hecho técnico en un tiempo y un espacio dados, y una causalidad de otra naturaleza, ligada a un determinismo casi zoológico de la relación del hombre con la materia; la dificultad está en distinguirlos. “Al menor descuido, el especialista salta de uno a otro punto y no se ajusta a la realidad<sup>32</sup>”. La realidad es una mezcla de dos causalidades que no se pueden confundir, la de la difusión cultural por préstamo, que salta a los ojos, y la de la tendencia técnica, menos directamente discernible, pero más esencial, y que constituye el principio mismo del fenómeno técnico desde el punto de vista de la vida en general.

Se trata *en primer lugar* de establecer la pertinencia de este punto de vista determinista, y *a continuación* de explicar los incontestables fenómenos históricos de difusión por influencia cultural, *en el marco y los límites de ese punto de vista*. Lo que está en juego es toda la interpretación del fenómeno técnico y de las condiciones de su evolución. El punto de vista “culturalista” dará una interpretación de ese fenómeno milagroso, incluso mágico, y en todo caso etnocéntrico. Atribuirá a uno o a varios pueblos un genio técnico y civilizacional en el que verá un origen absoluto del linaje tecnológico. Leroi-Gourhan considera que un punto de vista tal desconoce profundamente la naturaleza del fenómeno técnico, cuyo principio sigue siendo la tendencia dominante. No hay un “genio

de los pueblos” en el origen del fenómeno: hay unos hechos que, insertándose en unos medios técnicos, toman sus aspectos concretos de objetos técnicos; pero su emergencia sigue resultando de un determinismo más profundo, que permite por sí mismo explicar los casos patentes de universalismo de las tendencias técnicas y que sobrepasa las características étnicas. Hay una necesidad propia al fenómeno técnico, cuyas diversidades factuales no son más que los efectos de su encuentro con unas particularidades étnicas. El acontecimiento técnico procede mucho más fundamentalmente de una sistematicidad, cuyo tronco es zoológico, que del genio humano. Los “linajes tecnológicos” son una relación del hombre con la materia *análogo* a las líneas zoológicas en las que se ve que consiste la evolución a partir de Darwin.

La relación zootecnológica del hombre con la materia es un caso particular de la relación del ser vivo con su medio, una relación del hombre con el medio que pasa por una materia inerte organizada, el objeto técnico. Lo singular es que la materia inerte aunque organizada en que consiste el objeto técnico *evolucione ella misma en su organización*: por lo tanto, ya no es *simplemente* una materia inerte, y sin embargo no es tampoco una materia viva. *Es una materia orgánica organizada que se transforma en el tiempo como la materia viva se transforma en su interacción con el medio*. Además, se convierte en el intermediario a través del cual la materia viva que es el hombre entra en relación con el medio.

El enigma de esta materia remite al de la *hylé* como *dynamis*. La materia como potencia vería en su organización el acto de esta potencia. Se tendría entonces la tentación de decir que la organización de la materia es su forma, como el acto de esta potencia. Pero no se puede tratar aquí de una simple relación hilemórfica: la materia que se organiza tecnomorfológicamente no es pasiva, *la tendencia no viene simplemente de una fuerza organizadora que sería el hombre, no pertenece a una intención formadora*

*que precedería a la frecuentación de la materia, y no revela ninguna habilidad voluntaria: se opera, con el paso del tiempo, por una selección de formas en una relación del ser vivo humano con la materia que él organiza y por la que se organiza, donde ninguno de los términos de la relación tiene el secreto del otro*. Este fenómeno técnico es la relación del hombre con su medio, y es en ese sentido como debe ser aprehendido zoo-lógicamente, sin poder sin embargo elucidarse simplemente a partir de las leyes comunes de la zoología.

## 12. Diferencias étnicas y diferenciación técnica

“La estructura técnica de las sociedades humanas”<sup>37</sup> muestra donde el enfoque paleontológico (es decir, zoológico), que hay que seguir “hasta un cierto punto” para analizar las realidades humanas técnicas, encuentra rápidamente sus límites, y por eso el hecho mismo del carácter absolutamente singular de la tecnicidad del hombre, lo que lo convierte en un ser aparte en el seno del mundo de los seres vivos.

En comparación con las otras especies, el deseo de la paleontología se ve aparentemente satisfecho en el caso del Hombre: “Si el deseo de los investigadores es saber tanto sobre la familia de los Homínidos como se sabe sobre el pasado de los Équidos y de los Rinóceros, la curiosidad ya está más que satisfecha”<sup>38</sup>. Y sin embargo, eso no es más que una ilusión. El hombre es un ser técnico que no puede ser simplemente caracterizado psicológica y específicamente (en el sentido zoológico); hay una diversidad de hechos humanos que merma la posibilidad de tal satisfacción científica respecto al conocimiento del hombre *en tanto que hombre*, y no sólo como ser vivo, y desde ese punto de vista, “las vías de la paleontología son impracticables para la etnología porque *la sociedad humana se presentaría como un grupo de vertebrados que, en el trans-*

*curso de los siglos, intercambiarían entre ellos, unos, unas alas por un caparazón; otros, una trompa por unas cuantas vértebras suplementarias<sup>357</sup>.*

El problema que se plantea aquí es el de la *evolución no sólo biológica* de ese ser *esencialmente* técnico que es el hombre, aunque la dimensión zoológica sea una parte esencial del problema técnico mismo, y algo así como su enigma. La evolución de la “prótesis”, que no es ella misma viva, y por la que el hombre sin embargo se define en tanto que ser vivo, es lo que constituye la realidad de la evolución del hombre tal y como sí, con él, la historia de la vida tuviera que continuar por otros medios diferentes de la vida: es la paradoja de un ser vivo caracterizado en sus formas de vida por un ser no-vivo —o por las trazas que su vida deja en el no-vivo. Por eso hay un determinismo no-solamente-biológico de esta evolución que, por las razones que hemos visto antes, sigue siendo casi zoológico.

Esta observación sobre los extraños intercambios humanos, comparados con intercambios inconcebibles entre animales, aclara singularmente la cuestión de las relaciones entre culturas y nos da una perspectiva de evolución combinatoria totalmente diferente, en el caso de la vida humana, de la combinatoria genética que desprende, según unas leyes estadísticas, la necesidad de la selección natural: “Mientras que las posibilidades de cruce entre especies animales son extremadamente limitadas, mientras que los felinos continuarán su evolución al lado de los osos durante milenios sin mezclarse jamás, todas las razas humanas son mezclables, todos los pueblos se pueden fusionar, todas las civilizaciones son inestables<sup>367</sup>”, y ello por ser su evolución de naturaleza tecno-lógica y por no estar esta sometida a los aislamientos genéticos que garantizan la unidad y la estabilidad de la especie animal. Esto da a la vez los límites de la dimensión zoológica de la evolución técnica y el principio del dinamismo de esta última, a saber, la diversidad de los

hechos, tal y como viene a enriquecer y a atravesar, realizándolo, el otro principio más profundo de la tendencia determinante. A partir de entonces, la cuestión de la relación entre la técnica y lo étnico se revela crucial. Porque es de la diferenciación étnica atravesada por la universalidad de la tendencia de donde va a proceder la diferenciación técnica misma, y por lo tanto, la realización efectiva de la tendencia, es decir, la selección de las mejores formas técnicas para llevarla a cabo. Es así como continúa, bajo las nuevas leyes, la historia de la vida: en las relaciones interétnicas, en tanto que los grupos humanos no se comporten en ellas como especies, se despliega una diversidad de hechos técnicos en el interior de la cual se concretiza la universalidad de las tendencias técnicas, que invisten progresivamente el conjunto de la biosfera.

El problema es entonces saber cómo se operan estos “mestizajes”. Se trata de toda la cuestión de la difusión, que suscita numerosas dificultades debidas especialmente al carácter parcelado de la documentación etnográfica.

La diferenciación técnica, secretamente impulsada por la tendencia, se efectúa al nivel étnico *como hecho*, sea por inversión, sea por préstamo.

“La tendencia tiene un carácter inevitable, previsible, rectilíneo; empuja al sílex que se tiene en la mano a adquirir un mango, al bulto arrastrado entre dos palos a dotarse de ruedas, a la sociedad fundada sobre el matriarcado a convertirse tarde o temprano en un patriarcado.”<sup>368</sup>

Se ejerce como una ley que atraviesa los eco-sistemas técnicos locales y guía el proceso global de su evolución *y por lo tanto de sus intercambios*, y es indiferente que esta evolución se opere por invención o por préstamo<sup>368</sup>, lo que significa que los hechos de influencias unilaterales o

recíprocos puestos en evidencia por la teoría culturalista no contradicen en nada este determinismo sistemático en su esencia. La expansión técnica funciona aquí como un verdadero *cumplimiento*, y esa es la razón por la que no hay una diferencia profunda entre el préstamo y la invención: lo esencial es que una invención, tomada prestada del exterior o producida en el sitio, devenga admisible y necesaria en lo que Leroi-Gourhan llama el orden lógico en relación a “el estado en el que se encuentre el pueblo afectado”<sup>39</sup>.

La dificultad está en distinguir lo lógico de lo cronológico cuando ambos coinciden y no se dispone de pruebas respecto al origen factual de la evolución. Pero sea cual sea este origen, *sólo es posible sobre el terreno de la tendencia que es la condición de posibilidad tecno-lógica del hecho*.

“El hecho, al contrario que la tendencia, es imprevisible, fantástico. Es en igual medida el encuentro de la tendencia con mil coincidencias del medio, es decir, la invención, y el préstamo puro y simple de un pueblo a otro. Es único, inextensible, es un compromiso inestable que se crea entre las tendencias y el medio.”<sup>40</sup>

Como en Gille, el hecho cataliza un potencial evolutivo del que él es el acto. Es la concretización de la tendencia, operada como un compromiso por el que unos elementos diversos, determinados no por la tendencia, sino *por el medio como sistema* a la vez físico y cultural, vienen a *recubrir* su universalidad.

Este “recubrimiento” de la tendencia universal por parte de la diversidad que se la apropia se opera por medio de capas que constituyen los *grados del hecho*, el primero de los cuales *expresa la tendencia misma* sin realizarla del todo, de esencia puramente étnica, y *los demás constituyen las*

*capas en las que el primer grado se arraiga en la realidad diversa y local en la que se realiza el hecho* –capas de esencia ecológico-étnica. En otras palabras, el *hueso* del hecho es su esencia técnica, su *carne* es la esencia étnica. Vemos aquí precisarse la relación entre lo técnico y lo étnico: se trata menos de una oposición que de una composición, como si el compromiso entre la tendencia universal y la localidad particular, traducéndose como hecho, ahogara las posibilidades de un conflicto ocultando y manteniendo en reserva la esencia universal de la tendencia.

El *primer grado* es el arquetipo universal que expresa la tendencia. La concretización de la tendencia, su localización, su inscripción espacial como proceso efectivo de evolución técnica, señala los grados siguientes, testigos del “mecanismo de individualización progresiva de los hechos”<sup>41</sup>. El ejemplo de un instrumento de caza, el “propulsor”, muestra que el *segundo grado* marca la localización en función de los factores que componen el eco-sistema técnico, lo que puede explicar, “por medio de los elementos más diversos (medio geo-físico, caza, sepultura, vivienda, trabajo de la piedra, religión, etc.) convergencias factuales entre diversos centros geográficos, por ejemplo, entre la edad del reno y los esquimales. Estas localizaciones se enlazan con las de las unidades étnicas. Sin embargo, esas unidades a su vez se descomponen en subconjuntos en los que el hecho técnico se individualiza de nuevo en un *tercer grado* que es por lo tanto “el de los grandes cortes en el interior de los grupos étnicos”<sup>42</sup>. Por último, el *cuarto grado* “permite la descripción detallada del hecho y a su fijación en un grupo reducido; puede señalar el rastro de las relaciones tenues entre los hechos del tercer grado”<sup>43</sup>.

Las etnias para las que las capas envuelven el hueso pertenecen a unos “estratos” de la evolución técnica:



“No hay técnicas, sino unos conjuntos técnicos regidos por conocimientos mecánicos, físicos o químicos generales. Cuando se ha conseguido el principio de la rueda, se puede llegar también al carro, a la rueda de alfarero, al torno de hilar o al torno para madera; cuando se sabe coser, no sólo se pueden tener un vestido de una forma determinada, sino también vasos de corteza cosida, tiendas cosidas o canoas cosidas; cuando se sabe conducir el aire comprimido, se puede tener la cerbatana, el encendedor de pistón, el fuelle con pistón o la jeringa.”<sup>44</sup>

Los conjuntos técnicos determinan así unas épocas de la evolución técnica, unos “estados técnicos de los pueblos” que Leroi-Gourhan clasifica en cinco categorías: muy rústico, rústico, semi-rústico, semi-industrial e industrial.

### 13. La geografía como origen y el genio étnico como “devenir unificador”

Las condiciones de la diferenciación técnica, de la invención y de la difusión son examinadas en los dos últimos capítulos de *El medio y la técnica* desde el punto de vista de la etnia definida, también ahí, de manera original, por su futuro más que por su pasado –inversión que permite abandonar la cuestión del origen, o de una manera tradicional, ni siquiera plantearse, ya se trate del origen de las técnicas o del origen de los pueblos en los que éstas se desarrollan.

Estos análisis tienen como propósito aclarar los conjuntos de hechos por los que se establecen las localizaciones geográficas de los fenómenos técnicos, y sostener una argumentación opuesta a la teoría de los centros técnicos de civilización avanzada (de genios étnicos) que

difunden su habilidad por medio de círculos concéntricos de influencias culturales: el factor explicativo es más geográfico que cultural: “al comienzo de los tiempos históricos, las grandes técnicas son privilegio de unas áreas geográficas proporcionalmente limitadas, situadas en un eje que atraviesa la zona de la Eurasia templada”. La cuestión que se plantea entonces es la de la difusión, sobre la que hay que indicar que “en el ámbito técnico, los únicos rasgos transmisibles por préstamo son los que marcan una mejora de los procedimientos. Se puede tomar prestada una lengua menos flexible, una religión menos desarrollada; pero no se cambia el arado por la azada.”<sup>45</sup> Igual que no hay regresión de lo vivo sino un aumento de la entropía negativa por la complicación ineluctable de las combinaciones genéticas, sólo hay progreso técnico. Existe un teleologismo de la técnica ligado al principio de la tendencia. Ya hemos visto esta idea en Gille, donde el sistema técnico va siempre complicándose, integrándose, lo que se encontrará de nuevo en Simonon en el dominio de los objetos técnicos industriales, como un fenómeno de concretización, es decir, de encauzamiento tendencial hacia su perfección.

Las grandes técnicas están ligadas a unas áreas geográficas que favorecen su aparición. Sin embargo, las condiciones del progreso, a saber, la invención y el préstamo son étnicas tanto como geográficas (ya que las mismas características étnicas están muy determinadas por las condiciones de vida que la geografía impone a los pueblos), y se trata entonces de precisar la definición del concepto de etnia, dado que la invención y el préstamo, como procedimientos de realización de la tendencia, siguen siendo fenómenos “íntimamente ligados a la personalidad étnica”<sup>46</sup>.

La cuestión es saber qué vínculos se establecen entre un fenómeno humano general y un grupo étnico –de qué manera lo étnico se carac-

teriza marcando originalmente el fenómeno en cuestión: cómo el fenómeno de la lengua en general, por ejemplo, específico del ser humano en general, da lugar a cierta lengua que pertenece a determinada etnia y a ella sola. “En materia lingüística los estudiosos llegaron hace mucho tiempo al siguiente acuerdo: la lengua corresponde sólo de una manera accidental a realidades antropológicas”, es decir, a características generales de determinado grupo humano, por ejemplo, los australianos o la raza china. En cambio, se constata que las lenguas, las técnicas, las religiones y las instituciones sociales corresponden muy a menudo a centros geográficos —como, por ejemplo, la China actual, convergencia que no resulta de una unidad zoológica de la raza china ya que “admitimos que la “raza china” está compuesta de elementos dispares; y, sobre todo cuando analizamos esos elementos, hallamos tal diversidad de dialectos, de cráneos, de casas y de leyes sociales que puede ponerse en duda la realidad china<sup>49</sup>”. Entonces, ¿qué es lo que hace la unidad de una etnia, por qué procesos, por qué por esos más que por otros, por qué tal o cual fenómeno técnico se desarrolla de tal o cual manera?

Lo que gobierna la unidad étnica es la relación con el tiempo y más exactamente, una relación con el porvenir colectivo que dibuja en sus efectos la realidad de un devenir común:

“La etnia[...] es más devenir que pasado. Los rasgos de origen, del grupo lejano que creó la unidad política, se ha difuminado, si no borrado completamente. La masa de hombres dispares, para llegar a ser un pueblo, tiende a unificarse sucesivamente en los planos lingüístico, social, técnico y antropológico.”<sup>50</sup>

Aunque expresada en un registro totalmente diferente, esta proposición es compatible con la concepción heideggeriana del tiempo que da la primacía al futuro: trataremos de ver hasta qué punto.

La unidad técnica es esencialmente momentánea, en perpetuo devenir, nunca es adquirida porque ella misma no procede de un origen que sería común a los hombres que componen esta etnia: la unidad étnica es convencional, sin otro origen que no sea mítico, y no existe, contrariamente a la teoría de los círculos concéntricos, un genio étnico de la ciencia que sería él mismo el hecho de una raza originaria “más dotada” que las demás, al disponer de atributos zoológicos más avanzados y encontrarse así favorecida por la naturaleza para poder dominar culturalmente.

Esa es la razón por la que el determinismo que hace comprensible la lógica del desarrollo de las tendencias técnicas, al evidenciar la relación del hombre con la materia, es en primer lugar geográfico. Como muestra Gille en relación a Egipto y Mesopotamia, el sistema de la geografía física traba en su origen una relación privilegiada con el sistema técnico, en contra de la teoría de los círculos concéntricos, “si examinamos imparcialmente el mapa de los tres últimos milenios, no hay un “ombligo” centro-asiático que difunda la civilización; ésta se materializa en un eje que se extiende desde Gran Bretaña hasta Japón, a través de todas las regiones que gozan de un clima templado o moderadamente cálido o frío<sup>51</sup>”. Cuando se aborda este sistema de la geografía física integrando en él la realidad étnica, se trata de un sistema de la geografía humana, que más adelante será designado con el nombre de medio, mezcla de determinaciones geográficas e histórico-culturales, y dividido él mismo en medio interior y medio exterior. En esas condiciones geográficas hay pueblos que, en relación a otros que no disfrutaban de tales privilegios geográficos, aparecen como desarrolladores de

tendencias técnicas, inventores o que sacan mejor partido de las invenciones de otros pueblos, principales vectores de invención técnica. Forman unas unidades técnicas fuertes, es decir, siempre en potencia de un devenir étnico unificador que es su “genio”<sup>507</sup>.

#### 14. Medios interior y exterior en la dinámica tecnológica

Son en primer lugar las buenas tierras del eje euroasiático las que están en el origen de los centros técnicos que emergen con agricultores y metalúrgicos a finales del paleolítico. Antes de la revolución neolítica existen dos grupos: los hombres del reno y los paleolíticos del camello y del buey. El clima más favorable de los segundos es lo que va a facilitar el paso al estadio técnico de agricultores-ganaderos y lo que conducirá finalmente a los tiempos históricos, y la tesis de una determinación radical del campo de la historia general por la técnica aparece aquí, recordando el problema que planteaba Lefebvre des Noëtes: si en lingüística, en historia del arte y de las religiones, en sociología, se puede ignorar la diferencia entre “salvajes” y “civilizados”, “en tecnología comparada, no podemos por menos de admitir nuestra superioridad y, como en definitiva lo que resuelve las cuestiones políticas son las herramientas, vemos de pronto el porqué del planteamiento de los historiadores: la historia general es la historia de los pueblos que cuentan con buena herramientas para remover la tierra y forjar espadas”<sup>517</sup>.

La superioridad tecnológica es la realidad profunda de la “superioridad” de los pueblos históricos. Al mismo tiempo, la “civilización” es un estado técnico, una relación de fuerzas técnicas, antes que cultural en el sentido restringido de moral, religioso, artístico, científico e incluso político. Queda entonces la siguiente cuestión: ¿cuáles son las causas de la aparición de este tipo de “estado técnico” factor de “civilización”?

Se puede utilizar otra categorización y hablar de grupos humanos estáticos y de grupos humanos dinámicos. Al primer grupo pertenecen tanto los australianos, constreñidos por una geografía particular y padecedores de sus limitaciones, como los chinos, cuyo sistema técnico se encuentra bloqueado por el medio cultural.

Para comprender las condiciones de estatismo o de dinamismo técnico, hay que analizar el comportamiento del hombre que vive en grupo como animal técnico según la doble condición de su “medio interior” y de su “medio exterior”, conceptos también importados de la biología y por los que lo étnico es aprehendido como un gran ser vivo –y aquí la metáfora se vuelve una verdadera analogía:

“El grupo humano se comporta en la naturaleza como un organismo vivo [...] el grupo humano asimila su entorno a través de una cortina de objetos (herramientas o instrumentos). Consume su madera por medio de la azuela y su carne por medio de la flecha, el cuchillo, la olla y la cuchara. Dentro de esta película que se interpone, se alimenta, se protege, descansa, se desplaza [...] El estudio de esta envoltura artificial da lugar a la tecnología; las leyes de su desarrollo dependen de la economía técnica.”<sup>552</sup>

Se trata de comprender lo humano a nivel de grupo cuando éste funciona como *un* organismo. Es también porque el objeto técnico se inscribe en un sistema técnico, porque la evolución técnica implica más la comprensión de los grupos humanos que de los individuos y porque el genio individual no explica nada de la invención. Desde ese momento, la economía técnica es lo que estudia las leyes de desarrollo de la tecnología como “envoltura artificial” de ese *casi*-organismo vivo que es el

grupo humano, lo que explica que ella misma evolucione casi según unas leyes zoológicas.

Por el concepto de *medio exterior* “entendemos todo lo que rodea al hombre de manera material: medio geográfico, climático, animal y vegetal. [...] hay que extender la definición a los testimonios materiales y a las ideas que pueden provenir de otros grupos humanos”<sup>53</sup>. Por el concepto de *medio interior* “entendemos, no lo que es propio al hombre desnudo y sin aditamentos, sino, en cada momento de una masa humana limitada (generalmente, de manera incompleta), lo que constituye el caudal intelectual de esa masa, es decir, un entramado extremadamente complejo de tradiciones mentales”<sup>54</sup>. El medio interior es la *memoria social*, el pasado común, lo que se llama “la cultura”. Memoria no genética, exterior al organismo vivo que es el individuo, sostenida por una organización colectiva no zoológica de objetos, pero que funciona y evoluciona casi como un medio biológico en el que el análisis revela “productos usados, reservas, secreciones internas, hormonas salidas de otras células del mismo organismo y vitaminas de origen externo”. El medio exterior es el medio natural, inerte, pero también portador de “objetos e ideas de grupos humanos diferentes”. Como medio inerte, “suministra materias simplemente consumibles; y la envoltura técnica de un grupo perfectamente cerrado será aquella que permita utilizarlas respetando mejor las aptitudes del medio interior”. Por lo que se refiere a las aportaciones de grupos extraños, “actúan como verdaderas vitaminas, provocando una reacción de asimilación precisa del medio interior”<sup>55</sup>.

El problema que debe ser dilucidado es el de las condiciones de transformación del medio interior por el medio exterior, como mezcla de elementos geográficos y culturales. ¿Cómo se operan los cruces y las mutaciones? Hay que preguntarse cuáles son las condiciones de la

receptividad de los grupos a la influencia cultural extraña, análoga a la “plasticidad del medio interior de la célula” biológica<sup>56</sup>. Puede haber ahí mutaciones sin influencia extraña, por la sola relación con el medio exterior geográfico. Pero aquí parece casi secundario saber si una innovación técnica es prestada o inventada propiamente ya que la invención sólo se puede hacer “en un estado favorable ya en el medio interior. De esta manera, llegamos a considerar la adopción como un rasgo casi secundario, ya que lo importante es que el grupo esté en condiciones de adoptar o de inventar cuando no se le presenta nada espontáneamente”<sup>57</sup>. La noción gilleana de sistema técnico tenía las mismas consecuencias, en las que las potencialidades acumuladas en un sistema, aunque fuera bajo forma de límites, casi *implicaban* la innovación. Aquí la que retrocede es la tendencia técnica, en la medida en que, cuando se encuentra con que se reúnen las condiciones favorables, *organiza la receptividad potencial del grupo*, ya sea al préstamo, o a la innovación propia. Se trata de comprender cómo el juego de los medios interior y exterior, articulándose el uno sobre el otro, determina el hecho técnico y “libera” el potencial de la tendencia. Tanto el uno como el otro son muy variables según los grupos y por esa razón la tendencia no se presenta nunca en ella misma, sino como diversidad de hechos. Sin embargo, es el fenómeno de la tendencia el que, *más profundamente* que la singularidad étnica, permite explicar toda posibilidad de evolución y da la esencia de la relación entre los dos medios. La combinatoria tecno-lógica es finita y los problemas a los que responde son de número limitado, como las soluciones resultantes de las combinaciones posibles, que constituyen el *horizonte* de la tendencia, pero también de todos los hechos.

### 15. Los dos aspectos de la tendencia

Para “distinguir esta propiedad tan especial de la evolución que, de una manera u otra, hace previsibles las consecuencias de la acción ‘medio interior-medio exterior’”, Leroi-Gourhan asume “el término filosófico de ‘tendencia’”, en el que él ve “*un movimiento, en el medio interior, que se va apoderando progresivamente del medio exterior*”<sup>59</sup>. Este movimiento de conquista, muy próximo de lo que determina la morfogénesis de los organismos en sus medios, excluye toda posibilidad de clasificación *a priori* de las tendencias: sólo aparece a través de los hechos y las tendencias “sólo resultan explícitas en su materialización, dejando entonces de ser propiamente tendencias. Esa es la causa por la que hemos mezclado la tendencia particular y el primer grado del hecho”<sup>59</sup> –lo que significa también que, como veremos en Simondon, la forma no precede a la materia y que hay que inscribir en otra categorización el proceso de individualización en que consiste la evolución técnica como diferenciación. Pero en Simondon el objeto técnico *industrial* concretiza *en él mismo*, sin intervención de un medio exterior, esta dinámica, que tiende entonces hacia una perfección tecno-lógica por integración y sobredeterminación de funciones, e implica un nuevo concepto de medio: el medio asociado. El medio interior está ausente porque, al haberse vuelto industrial el objeto técnico, hay una dilución del medio interior en el medio exterior –ya que, al mismo tiempo, el medio en general ya no constituye una exterioridad.

La tendencia en Leroi-Gourhan, por el contrario, procede del encuentro de dos fuentes, intencional y síquica respectivamente, y proviene de los medios interior y exterior (el límite del razonamiento consiste en el olvido aparente de la especificidad de la época industrial). El

encuentro de los dos medios es el acoplamiento del hombre, en tanto que ser social, a la materia, en tanto que sistema geográfico, comparable al acoplamiento estructural de lo vivo y de su ecosistema<sup>60</sup>. La relación del medio interior con el medio exterior, expresión del acoplamiento del hombre con la materia llevado a la escala del grupo, hay que interpretarlo como *selección* de las mejores soluciones posibles, donde la tendencia, que es el *criterio* de ello tanto como el motor, descansa “de todo un lado”, el de los criterios, sobre las mismas leyes del universo. Este aspecto de la tendencia da el concepto de *convergencia técnica*:

Cada herramienta, cada arma, cada objeto en general, desde la cesta a la casa, responde a un plano de equilibrio arquitectónico cuyas grandes líneas se someten a las leyes de la geometría o de la mecánica racional. Existe, pues, todo un aspecto de la tendencia técnica que obedece a la construcción del universo mismo; y es tan normal que los tejados sean de doble vertiente, las hachas tengan mango, las flechas estén equilibradas en un tercio de su longitud como que los gasterópodos de todos los tiempos tener una concha enrollada en espiral. [...] Junto a la convergencia biológica existe una convergencia técnica que constituye, desde los comienzos de la etnología, una parte de la refutación de las teorías de contacto.”<sup>61</sup>

El concepto de medio asociado que encontraremos en Simondon constituye una complicación de esta hipótesis: Hay transformación del universo por la tendencia técnica. Las dificultades ecológicas que caracterizan nuestra época sólo pueden adquirir sentido desde este punto de vista: emerge un nuevo medio, tecno-físico y tecno-cultural, cuyas leyes de equilibrio ya no son dadas. La convergencia es creadora *de realidad y de valores nuevos* –pero también se puede imaginar que al mismo tiempo engendra formas desconocidas de convergencia.

La tendencia es aquí un doble movimiento por el que medio interior y medio exterior *adbiere*n, en condiciones diversas, sometidas por ejemplo a lo que Leroi-Gourhan denomina tendencia limitada, o también obstáculo a la tendencia, fenómenos locales por los que la tendencia se traduce en hechos diversos, en los que la singularidad del lugar resiste a la universalidad de la tendencia.

El otro aspecto de la tendencia, motor, proviene del medio interior: las piedras no se alzan espontáneamente en muro, y el determinismo seguro de la tendencia no es decididamente un mecanismo. Procedente de una enigmática *invención* del medio interior, difracta en una diversidad de hechos como un rayo luminoso que pasa a través de un medio acuoso cuando es reflejada por el medio exterior, y en ese sentido el determinismo sigue siendo “blando”, y la racionalidad no menos enigmáticamente “difusa”. Hay una “intencionalidad tecnológica” que “difracta” a través de una opacidad que es muestra de una localidad que no es solamente física, sino también humana:

“La tendencia es propia del medio interior; no puede haber una tendencia del medio exterior, pues el viento no propone a la casa un tejado determinado, sino que es el hombre el que tiende a dar a su tejado el perfil más favorable. [...] El medio exterior se comporta como un cuerpo absolutamente inerte contra el que choca la tendencia. En el punto de choque se encuentra el testimonio material. [...] La tendencia, que, por su natural universal contiene todas las posibilidades que se puedan expresar en leyes generales, atraviesa el medio interior, bañado por las tradiciones mentales de cada grupo humano; con ello, adquiere propiedades particulares como un rayo luminoso que, al atravesar cuerpos diferentes, adquiere propiedades diversas; se encuentra con el medio exterior, que ofrece a esas propiedades adquiridas una penetración irregular, y, en el punto de contacto entre el medio interior y el

medio exterior, se materializa esta película de objetos que constituye el mobiliario de los hombres.”<sup>62</sup>

Como agente de la intención y corrector de la difracción es como se constituye un sub-conjunto del medio interior: el *medio tecnológico*.

### 16. *El medio técnico como factor de dilución del medio interior*

Hay que concebir la unidad de los grupos en la manera como “hacen frente al porvenir”, descansando sobre un conjunto de coherencias sociales, que se sintetizan ellas mismas en una coherencia global, en perpetuo cambio, tal y como ocurre en la célula. En el grupo étnico apprehendido en tanto que medio interior, se puede aislar el mismo medio técnico, organizado en “cuerpos técnicos” que se combinan con otros subconjuntos, equivalentes a los “otros sistemas” gilleanos, todos “dotados de ritmos muy diferentes”, al ser el grupo étnico el complejo de cierta masa humana tomada sobre la longitud del tiempo donde los elementos que la constituyen no pierden todo paralelismo. Es la solidaridad del medio técnico que, en sus aspectos concretos, procede él mismo de la tendencia técnica universal, con los otros subconjuntos, la que implica que la tendencia sólo se realice como diversidad de hechos técnicos y que “cada grupo posee unos objetos técnicos absolutamente distintos respecto de otros grupos”<sup>63</sup>. Y para discernir la tendencia en el medio técnico, hay que abstraer unos objetos impregnados “de las huellas dejadas por todo el medio interior”<sup>64</sup>. La cuestión es saber a qué condiciones el medio técnico es susceptible de dinamismo, cuál es su “permeabilidad”: “Todo sucede como si [el medio técnico] experimentase constantemente el efecto de todas las posibilidades técnicas, es decir, como si toda la tendencia determinante dirigiese sobre él en todo

momento la totalidad de sus estímulos”. Y si “la permeabilidad del medio técnico es variable”, la irresistible entropía negativa en que consiste el dinamismo técnico implica su constante aumento.

Anticipándonos a Simondon, podríamos preguntarnos si esta permeabilización tendencial no conduce también a una dilución cada vez mayor del medio interior en el medio exterior, y recíprocamente. Más aún cuando el aumento de los puntos de contacto entre diversos medios interiores tiende a acentuar la permeabilidad general en la tendencia técnica de todos los grupos.

Exactamente lo mismo que el sistema técnico gilleano está constituido por relaciones de interdependencia de los elementos técnicos, el medio técnico es *continuo*. Y como en Gille, la continuidad técnica excluye “la invención pura, *ex nihilo*”<sup>65</sup>. Aún ahí, el genio inventivo es combinatorio, próximo a una “lógica de lo vivo”: la evolución, incluso técnica, debe ser pensada en términos de *reproducción*. Es también lo que significa la continuidad, que es aquí tanto diacrónica como sincrónica, incluso si unos efectos de ruptura se manifiestan a nuestra escala como los fenómenos más aparentes de la evolución técnica. Porque la idea de continuidad no excluye la de mutación. Una mutación es un fenómeno catastrófico *en el interior* de la continuidad esencial que, como combinatoria, la hace posible.

Igual que en el medio interior se libera un medio técnico, en el seno de un grupo étnico se desprende un sub-grupo técnico. Y de la misma manera que “el grupo técnico es la expresión material del medio interior, el grupo técnico es la materialización de las tendencias que atraviesan el medio técnico”<sup>66</sup>. Aún aquí nos podríamos preguntar si los grupos técnicos pertenecen todavía hoy al grupo étnico, o si no lo sobrepasan ampliamente, hasta el punto de cuestionarlo en su unidad: los

fenómenos de desterritorialización y de aculturación son las marcas de ello. Como si los grupos técnicos tuvieran una tendencia a autonomizarse respecto a los grupos étnicos, por el hecho mismo de la globalización de las unidades tecno-industriales. Así, “es evidente que si el medio técnico es continuo, el grupo técnico obtiene del medio exterior”, que no es sólo geográfico, sino vector de influencias geográficas, “una gran parte de discontinuidad”<sup>67</sup>. Esta discontinuidad afecta en primer lugar al mismo medio técnico: pero de rechazo, afecta también al medio interior en su conjunto. Y se puede pensar que el grupo técnico adquiere entonces *ventaja* respecto al grupo étnico hasta el punto de que, como hoy, al acelerarse la evolución de la técnica y al hacerse demasiado rápida para las posibilidades de apropiación por parte de los “otros sistemas”, nos debemos preguntar si no asistimos a una separación y a una oposición progresiva entre, por un lado, culturas, o conjunto del medio interior, y por el otro, tecnologías que ya no son solamente el sub-conjunto del medio técnico, sino *el medio exterior transformado en la tecnología mundializada*: dilución del medio interior en el medio exterior devenido esencialmente técnico, primero como entorno totalmente mediatizado por las telecomunicaciones, por los transportes así como por la televisión y la radio, las redes informáticas, etc., mediante las que se anulan las distancias y las demoras, pero también como sistema de producción industrial planetaria. Indudablemente no se trata aquí de la hipótesis del mismo Leroi-Gourhan; pero lo que dice lo vuelve pensable cuando muestra como el medio exterior viene a perturbar y a reorganizar el medio interior a través del grupo técnico, que en un momento dado puede entrar en conflicto con él para facilitar la permeabilidad de la tendencia, es decir, la realización de las consecuencias que vienen de medio exterior.

Para analizar el impacto del grupo técnico sobre el medio interior, en primer lugar hay que estudiar exclusivamente los casos en los que el medio exterior no es portador de influencias extrañas, y en los que por lo tanto no hay préstamos: el resultado refuerza de forma decisiva la demostración del determinismo de la tendencia. Una vez que la tesis de la tendencia aparece así definitivamente establecida, a continuación hay que dedicarse a comprender cuál es la lógica del préstamo, y hasta dónde puede llevar ésta.

### 17. La permanencia de la evolución

Hay que distinguir, “entre grupos del mismo medio exterior”, los “préstamos reales” de la “simple convergencia<sup>69</sup>”. Pero para comprender el préstamo, sin embargo no hay que someterlo a un tratamiento específico: las condiciones de la influencia de un factor cultural extraño introducido por el medio exterior son en el fondo el mismo problema que la influencia del medio exterior sobre el medio interior en general. A partir de entonces no habrá diferencia fundamental entre el hecho de la invención y el hecho del préstamo. En ambos casos, la cuestión es la de la plasticidad del medio técnico y a través de él, de la disponibilidad del medio interior a una evolución.

Una vez comprendida bien esta no-diferencia, hay casos respecto al ritmo y a las consecuencias de una transformación cualquiera en los que parece que

“el préstamo se incorpora al medio técnico sin alterarlo sensiblemente; lo enriquece sin dar la impresión de una transformación [...] La acumulación progresiva de estos préstamos discretos desemboca de hecho en un cambio del medio interior[...]. Por comodidad, podemos fijarnos en

el otro extremo; en un préstamo como el de la agricultura, el cual produce sus frutos relativamente pronto, mediante la mutación completa de una parte muy importante del medio técnico. En realidad, [...] no se trata de una diferencia esencial sino de grados.”<sup>70</sup>

Reencontramos así la tesis de la continuidad que recuerda netamente al motivo leibniciano de las pequeñas percepciones, y *lo que aquí se dice del préstamo también se podría decir de la invención*. Hay muchos efectos “catastróficos” en la evolución de los sistemas técnicos, que justamente permiten el paso de un sistema a otro (o de un estadio de concretización a otro, en Simondon). Pero eso no contradice en nada la hipótesis de la continuidad, que significa que la dinámica de la evolución es sistemática y *por lo tanto, permanente* —lo mismo que el pensamiento en Leibniz— y ninguna transformación (por préstamo o invención) existe nunca sin consecuencias ulteriores que amplíen sus efectos, incluso si los momentos en los que se concretizan esos efectos pueden declararse súbitamente y provocar una reorganización brutal del medio técnico y de rechazo, del medio interior. *Brutal*, que nunca ha significado *discontinuo*, aquí simplemente quiere decir *rápido*, y la cuestión sigue siendo la velocidad.

La cuestión de la velocidad pertenece a la de la lógica de transformación, tal y como la permiten el medio interior y en él, el medio técnico y el grupo técnico. En el fondo, la posibilidad del préstamo viene siempre en primer lugar del medio interior mismo y debe ser tratado exactamente como un fenómeno de impacto a cambio del medio exterior en general como, por ejemplo, la presencia de una materia lítica en un medio geográfico dado, es decir: no específicamente como una influencia cultural sino como un acontecimiento procedente del medio exterior por el que, en un momento dado, un medio interior inviste sus



tendencias técnicas según la permeabilidad que le permite el medio técnico; e igual que las piedras nunca se levantarán espontáneamente en muro si el medio interior no las inviste de la tendencia, la influencia cultural no se ejercerá nunca sobre tal medio interior si éste no ha hecho el trabajo por el que, “a paso de paloma” o en el centro de una crisis, esta influencia extraña *pueda* venir a enriquecer un medio y un grupo técnicos. Tratar el préstamo *como* un fenómeno de invención e inversamente, la invención *como* un préstamo, viene a ser tratar la influencia extraña y la invención *como* fenómenos ordinarios de influencia del medio exterior compuesto de elementos naturales y técnicos salidos de otros grupos.

Entonces, ¿en qué se transforma el medio exterior con la técnica moderna cuando el utillaje de grupos étnicos, “película” en cuyo interior forman su unidad, adquiere unos resultados tales que cada grupo se encuentra entrando en comunicación permanente con la casi totalidad de los otros sin demoras ni límites de distancia? ¿Qué sucede cuando en cierta manera, al estar la geografía “física” saturada de penetraciones humanas, es decir, técnicas, ya no hay, hablando con propiedad, medio exterior, ya que las principales relaciones del medio interior en medio del exterior están mediatizadas por un sistema técnico que no deja ningún resto de “naturaleza” detrás de él? Nos podemos preguntar si, en ese caso, el sistema técnico, mundializado, no forma una esfera en la que la distinción entre medio interior y medio exterior, al haber modificado totalmente sus relaciones, se ha vuelto extremadamente problemática –y si entonces el grupo técnico no se encuentra totalmente emancipado del grupo étnico, y este convertido en una supervivencia arcaica.

Es una cuestión a la que Leroi-Gourhan dio en 1945 una respuesta negativa y en 1965 invirtió su punto de vista: habla entonces de megatnia.

La influencia no tiene necesariamente efecto y los grupos pueden resistir a una realización de las tendencias técnicas y mantener diferencias entre ellos. Es una prueba de diversidad. Sin embargo, si es verdad que los fenómenos de influencia extraña deben ser tratados como fenómenos del medio exterior en general, dotados por lo tanto de las mismas posibilidades de *coacción* sobre un medio interior (como una estación muy fría en Alaska obliga a los indios a desarrollar técnicas de la nieve), y si por último es cierto que el sistema técnico, al mundializarse e integrarse, al sobredeterminarse, constriñe cada vez más todos los medios interiores que se mantienen ahí, debemos al menos considerar la hipótesis de que las posibilidades de diferenciaciones entre grupos han cambiado radicalmente en sus condiciones –y especialmente, que la dimensión étnica de los grupos tiende a difuminarse. Leroi-Gourhan lo niega porque tal posición parece inscribirse necesariamente en el teleologismo etnocéntrico de la teoría de los centros técnicos culturales que influencian progresivamente a sus vecinos por círculos concéntricos. Sin embargo, la tesis de la tendencia, reconsiderada desde el punto de vista del proceso de concretización como dinámica de los objetos técnicos industriales, conduce a la hipótesis de una caducidad de la estructuración étnica de los grupos, suponiendo no una lógica culturalista y etnocéntrica de la evolución técnica que implicaría necesariamente un fenómeno de uniformización y de destrucción de la diversidad, sino nuevas condiciones de multiplicación, de reproducción y de diversificación.

### ***18. La evolución técnica industrial impone el abandono de la hipótesis antropológica***

En la explicación de la evolución técnica por el acoplamiento del hombre con la materia, atravesada por la tendencia técnica, una parte

esencial de ésta, proveniente del medio interior étnico como intención, permanece *antropológicamente determinada*. En Simondon este medio interior se diluye. Ya no hay fuente antropológica de la tendencia. La evolución técnica realza plenamente el objeto técnico mismo. El hombre ya no es el *actor intencional* de esta dinámica. Es el *operador*.

Este análisis concierne al objeto técnico industrial cuya aparición en torno al siglo XVIII transforma las condiciones de la evolución técnica. El objetivo de *Du mode d'existence des objets techniques* es “suscitar una toma de conciencia del sentido de los objetos técnicos” que se ha hecho necesaria porque, especialmente después de la llegada de la máquina, “la cultura se ha constituido en sistema de defensa contra las técnicas; ahora bien, esta defensa se presenta como una defensa del hombre, suponiendo que los objetos técnicos no contienen realidad humana”. “Si puede haber ahí una alienación del hombre (o de la cultura) por la técnica, ésta está causada no por la máquina sino por el desconocimiento de su naturaleza y de su esencia”. Conocer la esencia de la máquina y comprender *con ello* el sentido de la técnica en general es conocer también el *lugar del hombre* en los “conjuntos técnicos”. En general se está de acuerdo en ver un cambio en la naturaleza de la técnica desde la llegada de la revolución industrial en tanto que ésta hace aparecer unos dispositivos *mecánicos* de producción que cuestionan la relación tradicional del hombre con la técnica. Un nuevo saber que funda una competencia de “tecnólogo” es necesario para hacer frente a este cambio y, en primer lugar, para determinar su verdadera naturaleza,

Para comprender la máquina, hay que destruir el punto de vista de sus “idólatras”. Estos creían que “el grado de perfección de una máquina es proporcional a su grado de automatismo. [...] Ahora bien, de hecho el automatismo es un grado de perfección técnica bastante bajo.

Para hacer automática una máquina, hay que sacrificar [...] muchos usos posibles””. La caracterización de la máquina por el automatismo desconoce su virtud, su perfección de objeto técnico universal, que es también su verdadera autonomía, a saber, la *indeterminación*. Ésta hace a la máquina *sensible* al funcionamiento de las otras máquinas, lo que permite su integración en conjuntos técnicos. El lugar del hombre está entre esos conjuntos técnicos, en la organización del funcionamiento coordinado de los objetos, y si el objeto técnico que es la máquina encuentra su perfección en la protección de un margen de indeterminación de su funcionamiento, su tarea, en la técnica industrial, es *determinar* ese funcionamiento en el seno de los conjuntos técnicos y acordar entre ellos los objetos técnicos indeterminados. Aquí el hombre tiene un lugar menor en la tecnogénesis que en la etno-tecnología de Leroi-Gourhan. En la época industrial, no es él el origen intencional de los individuos técnicos tomados por separado que son las máquinas. Más bien ejecuta una casi-intencionalidad de la que es portador el objeto técnico mismo.

### **19. La mecanología, ciencia del proceso de concretización del objeto industrial**

Si existe desfase entre la técnica contemporánea y la cultura es porque esta última no ha sabido integrar una nueva dinámica de los objetos técnicos, lo que engendra una desarmonía entre el “sistema técnico” y los “otros sistemas” en los que ella consiste: “La cultura de hoy es una cultura antigua, que incorpora como esquemas dinámicos el estado de las técnicas artesanales y agrícolas de los siglos pasados””.

Ajustar la cultura a la tecnología es tomar en consideración los “sistemas dinámicos” de la técnica actual y abandonar los salidos de una realidad hoy desaparecida. También es admitir que una dinámica técni-

ca *precede* a la dinámica social y se impone a ella. Analizar los nuevos esquemas dinámicos y comprender la *necesidad* de un avance de la dinámica técnica industrial sobre los otros aspectos sociales son las tareas del saber que permitirán articular la relación entre el hombre y el conjunto técnico. No se trata ni de competencia tradicional del obrero, ni de la del ingeniero-empresario, que mantienen unas relaciones con las máquinas demasiado próximas o demasiado interesadas: se trata de *hacer tecnología como se hace sociología o psicología*; en los objetos técnicos hay una dinámica que no es el hecho ni del alma ni de la sociedad humana, sino que como ellas, tiene un papel determinante en el movimiento del devenir humano y debe ser estudiada por ella misma. Esta *dinámica de los objetos*, como *tecnología industrial*, es una *ciencia de las máquinas*, y a ese título, se la llamará *mecanología*.

“Lo que reside en las máquinas” sin duda no es más que “la realidad humana, el gesto humano fijado y cristalizado en estructuras que funcionan. Pero el objeto técnico industrial, aunque es realizado por el hombre, resulta sin embargo de una inventiva que *proviene del objeto técnico mismo*. En ese sentido, del que resulta la indeterminación de su funcionamiento, y no bajo la categoría de autonomización, se puede hablar de una *autonomía* de la máquina: de una autonomía *de su génesis*. Este análisis va más lejos en la afirmación de una dinámica tecno-lógica que la tesis de la tendencia técnica que sobrepasa la voluntad de los individuos y de los grupos sometidos a unas reglas de evolución técnica que proceden a la vez de las leyes de la física, y de una intencionalidad humana universal que ya no tiene sitio aquí. Dar cuenta, no antropológicamente, de la dinámica técnica por el concepto de ese proceso es negarse a considerar el objeto técnico como un utensilio, un medio, para definirlo “en sí mismo”. Un utensilio se caracteriza por su inercia. Ahora bien, la inventiva propia del objeto técnico es un *proceso de concretización* por

sobredeterminación funcional. Esta concretización es la historia del objeto técnico; ella le da “su consistencia al término de una evolución, probando que no sabría ser considerada como un puro utensilio<sup>74</sup>”. El objeto técnico industrial no es inerte. Encubre una lógica *genética* que le es propia y que es su “modo de existencia”. Ésta no es un resultado de la actividad humana, ni una disposición del hombre, que no hace más que tomar nota de sus enseñanzas y ejecutarlas. Las enseñanzas de la máquina son *invenciones* en sentido antiguo: *exhumaciones*.

Existen elementos, individuos y conjuntos técnicos. Los elementos son las herramientas, los órganos separados; los individuos emplean los elementos; los conjuntos coordinan a los individuos. La técnica industrial se caracteriza por una transformación de los individuos técnicos, lo que permite comprender la génesis y la desaparición de la relación actual del hombre con la máquina. La dramaturgia de la técnica moderna empieza en el siglo XVIII con una fase de optimismo. Después aparece una crisis con la llegada de la técnica industrial que explota los recursos de la máquina termodinámica. No es la máquina la que reemplaza al hombre: es el hombre quien sule, hasta la revolución industrial, la ausencia de máquinas. Y sin embargo, la aparición de la máquina portadora de herramientas, como nuevo individuo técnico, le priva en primer lugar de un papel tanto como de un empleo<sup>75</sup>”. Sin embargo, en el siglo XX se anuncia un nuevo optimismo con la aparición de la máquina cibernética en tanto que ésta produciría entropía negativa. Más profundamente que el desposeimiento por parte de la máquina que le hace perder su lugar de individuo técnico, lo que hace posible la angustia en la que el hombre vive la evolución técnica industrial es la amenaza de la entropía. A la inversa, el optimismo final se justifica por referencia al pensamiento de la vida porque la evolución técnica aparece

como proceso de diferenciación, creación de orden, lucha contra la muerte.

Con la máquina se inicia un desfase entre técnica y cultura porque el hombre ya no es “portador de herramienta”. Para reconciliar la cultura y la técnica hay que pensar lo que significa la “máquina portadora de herramientas”, lo que significa para ella misma y lo que significa para el lugar del hombre. Nuestra época, que apela al pensamiento de esta nueva relación, lleva consigo la evidencia de una positividad de la técnica, en tanto que ésta se hace ahí *reguladora*, lo que es también la esencia de la cultura. “La realidad técnica devenida reguladora podrá integrarse a la cultura, reguladora por esencia”<sup>76</sup>.”

## 20. Genética del objeto industrial como materia que funciona

La máquina tiene su propia dinámica en tanto que *individuo*: la tecnología como mecanología estudia la dinámica mecánica de los objetos técnicos *industriales*, es decir, de los objetos que *funcionan*. Los objetos que funcionan *realizan* funciones  *sintetizándolas* —en el doble sentido de integrarlas, que es el proceso de concretización por sobredeterminación funcional, y de *reproducirlas* para realizarlas en vez de... Pero la reproducción, aquí como en la vida, produce un individuo nuevo, único, que tiene un parecido de familia con el individuo ascendiente y que sin embargo es absolutamente singular.

La concretización del objeto, o la integración de sus funciones por sobredeterminación, es su historia, surgida completamente de su materia y al mismo tiempo completamente singular. Comprender la individualidad técnica que es la máquina es comprender su génesis. Comprender esta génesis como desarrollo de una coherencia y de una individualidad es observar el paso de un *estadio abstracto* a un *estadio concreto*

del objeto. Si para saber qué es el objeto *concreto* tratamos de construir series de objetos para hacer una clasificación, “difícilmente se pueden definir los objetos técnicos por su pertenencia a una especie [...] porque ninguna estructura fija corresponde a un uso definido”<sup>77</sup>. La indeterminación, que es la virtud conquistada por la máquina moderna, pero que constituye tendencialmente la esencia de todo objeto técnico, prohíbe una clasificación de los objetos técnicos construida sobre *esos criterios exógenos que son los usos que se hacen de ellos*. Lo que constituyen las familias de objetos técnicos son los procedimientos, puestos en práctica en los dominios de los usos más diversos, y no los usos mismos. “Se puede obtener un mismo resultado a partir de funcionamientos y de estructuras muy diferentes”, y por eso “hay más analogía real entre un motor de resorte y un arco que entre ese mismo motor y un motor de vapor”<sup>78</sup>. Así pues, las series de objetos en las que se puede observar la realización del proceso de concretización, la génesis misma del objeto concreto, encontrarán sus razones en los procedimientos. El *uso* engaña sometiendo al objeto a una lógica antropológica que sigue siéndole absolutamente extraña, “reúne estructuras y funcionamientos heterogéneos bajo unos géneros y unas especies que obtienen su significación de la relación entre ese funcionamiento y otro funcionamiento, el del ser humano en acción”<sup>79</sup>. Así pues, se trata de comprender la génesis de los objetos técnicos y de sus funciones *independientemente* de los funcionamientos humanos que establecen los componentes de uso de los objetos técnicos.

A pesar de las apariencias, esta indeterminación no está en contradicción con el determinismo de la tendencia técnica. Además, la tendencia técnica revela ser precisamente tendencia a la indeterminación y a la adaptabilidad en el mismo Leroi-Gourhan cuando describe en “La memoria y los ritmos” como una tendencia a la exteriorización de la

memoria se concretiza como exteriorización mecánica del sistema nervioso en el siglo XIX, del que ya es anunciador la máquina Jacquard *programable*. Más aún, lo que determina la tendencia del lado del medio interior no es un uso sino una función, en un sentido casi zoológico del término. Sin embargo, la dinámica simondoniana del objeto técnico industrial se encuentra con una autonomía mucho mayor respecto a la dinámica del hombre mismo de lo que resultaría del análisis de la tendencia técnica en su relación del hombre con la materia. Aquí se debe poder pasar del primer término de esa relación para observar lo que es muestra exclusivamente de una dinámica de *la materia que, para desempeñar una función, funciona*. Es la dinámica de la materia organizada inorgánica cuando, portadora de herramienta, pone en juego una fuerza que ya no es de origen zoológico (humano o inhumano) ni ecológico (el agua o el viento), sino *industrial, es decir, disponible fuera de toda consideración territorial*.

Los funcionamiento técnicos sólo pueden ser observados a nivel de los *individuos* técnicos. A su vez estos sólo pueden ser comprendidos a partir de su *génesis*: la individualidad de los objetos técnicos se *modifica* en el curso de la génesis, se desarrolla en ella; es la *historia* y el *motor* de esas modificaciones:

“A partir de los criterios de la génesis se puede definir la individualidad y la especificidad del objeto técnico: el objeto técnico individual no es tal o cual cosa dada *hic et nunc*, sino aquello de lo que hay génesis. La unidad del objeto técnico, su individualidad, su especificidad, son los caracteres de consistencia y de convergencia de su génesis. La génesis del objeto técnico forma parte de su ser.”<sup>108</sup>

Hay una *historicidad* del objeto técnico que hace que no se pueda hablar de él como un simple montón de materia inerte. Esta materia inorgánica *se organiza*. Al organizarse, deviene indivisible y conquista una casi-ipseidad de la que procede absolutamente su dinámica: la historia de este devenir-orgánico no es la de los hombres que han “fabricado” el objeto. Como el ser vivo tiene una historia colectiva en el sentido de una genética instruida e inscrita en un *filum* —una filogénesis—, y una historia individual —una epigénesis— regulada por su indeterminación confrontada a un medio singular y que a su vez regula su morfogénesis, el objeto técnico pone en juego unas leyes de evolución que le son immanentes, incluso si, a semejanza del ser vivo, sólo se efectúan bajo las condiciones de un entorno, es decir, el hombre y los otros objetos técnicos en este caso: “Como en una serie filogenética, un estadio definido de evolución contiene en él unas estructuras y unos esquemas que están en el principio de una evolución de las formas. *El ser técnico evoluciona por convergencia y adaptación a sí mismo; se unifica interiormente según un principio de resonancia interna*”<sup>109</sup>. Tal es el proceso de concretización. Característico del objeto técnico en tanto que individuo, que sólo puede ser comprendido en su esencia a partir de su génesis, este proceso aquí es también una dinámica casi biológica. Sin embargo, no es una dinámica biológica: mientras que el ser vivo *mantiene* su unidad, el objeto técnico *tiende* a ella —como la etnia tomada en un devenir unificador operándose a partir de una historia cristalizada en un “cuerpo de tradiciones”.

La dinámica de la concretización es una morfogénesis por adaptación a sí mismo, una convergencia por sobredeterminación funcional de *órganos* que siempre es más difícil de considerar aisladamente. Estos *órganos*, en el devenir-orgánico que es la génesis del objeto, funcionan cada vez más como las partes de un todo. Esta dinámica puede ser pues-

ta en evidencia por una comparación entre el estadio abstracto y el estadio concreto de un objeto técnico como el motor de explosión: “En un motor actual, cada pieza importante depende tanto de las otras a causa de intercambios recíprocos de energía que no puede ser distinta de lo que es<sup>82</sup>”. Hay una *necesidad* de la forma de las piezas que componen el objeto, el cual le es inmanente. El proceso de concretización es la *realización* de esta necesidad, su despliegue, su actualización, su *invención*. La concretización del objeto técnico es su individuación, *su devenir-individuo, es decir, su organización como devenir-indivisible*. Como en Leroi-Gourhan, este determinismo apela a la idea de una *convergencia* que ahí también significa que el número de soluciones técnicas posibles es limitado. Factor de una tendencia, manifiesta una teleología que no es extraña a la “tendencia técnica”. Pero completamente del lado de la materia, de una manera que *inventa su forma* en un proceso de *transducción* que analizaremos en el segundo tomo de este trabajo, esta tendencia debe arreglarse sin procedencia antropológica alguna. Esta teleología no es un devenir del hombre.

### **21. El predominio de la tecnología en el devenir de las sociedades industriales**

La concretización de los objetos técnicos, su unificación, limita el número de tipos: el objeto único concreto, convergente, es un objeto estandarizado. Esta tendencia a la estandarización, a la producción de tipos cada vez más integrados, hace posible la industrialización, *y no a la inversa*: porque hay una tendencia tal en el proceso de la evolución técnica en general, la industria aparece, y no porque la industria aparece hay una estandarización<sup>83</sup>”. Lo que les da forma no es una *intención* industrial. “El objeto técnico artesanal a medida es contingente”, con-

tingencia interior al objeto técnico mismo, pero que corresponde a la contingencia exterior que determina las “medidas” de éste. Porque no es concreto, no es indeterminado en sus usos, debe adaptarse a contextos precisos que lo constriñen, fuera de los cuales no funciona. Según una paradoja aparente, cuanto más concreto es el objeto, menos determinado es, “a medida”. Intrínsecamente universal, necesario, está adaptado *a sí mismo* y no determinado por lo que le rodea, mientras que “el objeto técnico a medida es de hecho un objeto *sin medida intrínseca*”, sin medida que se *autodetermine*. La industrialización es la afirmación de una necesidad tecnológica. Es el signo de un inmenso poder del objeto técnico sobre la sociedad industrial, de la evolución técnica en general sobre el devenir en general, del “sistema técnico” sobre los “otros sistemas”. A nivel industrial, [...] el sistema de necesidades es menos coherente que el sistema del objeto; las necesidades se moldean sobre el *objeto técnico industrial que adquiere así el poder de modelar una civilización*<sup>84</sup>”.

La verdadera medida del objeto técnico es su devenir concreto, su génesis como proceso de concretización en el que los límites tienen un papel dinámico, como en el sistema técnico de Gille. “La evolución del objeto técnico se hace mediante un paso de un orden analítico separado a un orden sintético unificado” y las causas de esta evolución “residen en la imperfección del objeto técnico abstracto”.

“Así, en el motor de combustión interna un sub-conjunto totalmente autónomo podría realizar el enfriamiento; si este sub-conjunto deja de funcionar, se puede deteriorar el motor; si por el contrario el enfriamiento lo realiza un efecto solidario del funcionamiento del conjunto, el funcionamiento implica enfriamiento.”<sup>85</sup>

La relación de sobredeterminación funcional es una relación de implicación *objetiva* –procedente del objeto mismo– por solidarización de los elementos constructivos del objeto. No es una implicación lógica: sólo se impone en la inmanencia de la experiencia. Por lo tanto, la evolución de los objetos técnicos no proviene del entorno no técnico de los “otros sistemas”. Evidentemente, hay una dinámica común a todos los sistemas, “existe una convergencia de coacciones económicas (materia, trabajo, energía) y de exigencias propiamente técnicas. Pero el verdadero motor es el sistema técnico y, sobre todo, el objeto técnico por su dinámica propia en el sistema técnico: las exigencias propiamente técnicas “predominan en la evolución”<sup>67</sup>. Los análisis de la evolución técnica que Gille y Leroi-Gourhan proponían deben ser radicalizados. El sistema técnico, la tendencia universal que transmite, ya no son compañeros de los “otros sistemas”; el objeto técnico dicta una ley que le es propia, afirma una auto-nomía respecto a la cual, en la era industrial, se deben regir las demás capas de la sociedad, sin verdadera posibilidad de negociación. La indeterminación de los usos bien puede dejar abiertas las posibilidades de ajuste al “sistema de objetos”; en el fondo, es el objeto el que da el horizonte de todos los posibles ya que, por esencia, precede a la fijación de sus usos.

## 22. La imprevisibilidad del devenir del objeto

El juego dinámico del límite implica que una discontinuidad está en el principio de toda evolución en el sentido de la concretización. Unas rupturas marcan las épocas sucesivas en el curso de las cuales el objeto técnico conquista su autonomía. Estas épocas son el fruto del autocondicionamiento del objeto que, para pasar del estadio abstracto al estadio concreto, es “causa de sí mismo” –autocondicionamiento que perturba

la división aristotélica entre entes físicos y técnicos. Los “sistemas sucesivos de coherencia” establecen *relaciones de causalidad recíproca*, igualmente característicos del ser vivo en el que la parte no existe sin el todo, que implican por su sola realización en el funcionamiento la puesta en evidencia de los límites del objeto, es decir, del sistema de coherencia que forma:

*“Es en las incompatibilidades que nacen de la saturación progresiva del sistema de sub-conjuntos donde reside el juego de límites cuyo franqueo constituye un progreso, pero a causa de su misma naturaleza, este traspaso sólo puede hacerse de un brinco.”<sup>68</sup>*

Discontinuidad que todavía se dibuja sobre el fondo de una continuidad, de una individuación, de una historia, fuera de lo cual perdería todo sentido: las relaciones de causalidad recíproca son una co-implicación de las funciones, una complicación. Por lo tanto, su integración no es simplificación sino una diferenciación del objeto técnico que “permite suprimir (integrándolos en el funcionamiento) los efectos secundarios que antaño eran obstáculos”, lo que es propiamente el derrumbamiento de un límite, la producción de un nuevo orden por medio del ruido. Este fenómeno es analizado en el caso del tubo electrónico en el que se ve como el tetrodo es inventado por las necesidades internas del triodo y después el pentodo por las necesidades del tetrodo.

Como en la morfogénesis del ser vivo, “la especialización no se hace función por función sino sinergia por sinergia; lo que constituye el verdadero sub-conjunto en el objeto técnico es el grupo sinérgico de las funciones y no la función única”<sup>69</sup>. La sobredeterminación funcional significa que la parte sólo se convierte en lo que es por su inclusión en

el todo. El ser concreto del objeto, esencia del “ser técnico”, tendencia protagonista de la morfogénesis, es el objeto técnico “que ya no está en lucha consigo mismo, aquel en el que ningún efecto secundario perjudica al funcionamiento del conjunto o no es dejado fuera de ese funcionamiento<sup>89</sup>”. Lo propio del objeto técnico industrial es una tendencia a la unificación de las partes bajo un todo que no es el hecho del hombre que fabrica el objeto razonando por funciones, sino de una necesidad sinérgica, la mayoría de las veces imprevista para él, que se afirma en el seno del objeto durante su funcionamiento, en el que el objeto técnico *se inventa* independientemente de la “intención fabricadora”:

“En el objeto concreto, cada pieza ya no es solamente lo que tiene por esencia corresponder a la realización de una función deseada por el constructor, sino una parte del sistema en el que se ejercen una multitud de fuerzas y se producen unos efectos independientes de la función fabricadora.”<sup>90</sup>

Mientras que el fondo antropológico de la tendencia técnica concebida por Leroi-Gourhan, aunque se concretice únicamente pasando por las leyes de la materia, otorga el *impetus* a la “intención fabricadora”, lo que el objeto técnico industrial engendra en la tendencia a la concretización es la materia *organizada* que es el objeto técnico mismo, el sistema de coacciones que él forma y que, como juego de límites, combinación de fuerzas, *libera* posibilidades cada vez nuevas —en ese sentido, las inventa. Existe ahí una verdadera *mayéutica*. Sin duda, las posibilidades inventadas, exhumadas, sacadas a la luz, “traídas al mundo” por el objeto existen en las leyes de la física. Pero en ella sólo existen todavía a título de posibilidades. Cuando son liberadas, ya no son posibilidades, son

*irreversiblemente* realidades. Puras realidades transformadas en efectos con las que hay que contar a partir de entonces. No se convierten en realidad más que por el potencial de inventividad del objeto técnico en el proceso de concretización caracterizado por el hecho de que el hombre ahí ya no tiene el papel de inventor, sino el de *operador*; o si tiene el papel de inventor, es como un actor que actúa al dictado de un apuntador que es el objeto mismo, leyendo en el texto de la materia. Siguiendo con la metáfora, el actor no es el autor y por esa razón los objetos técnicos existentes nunca son completamente concretos; nunca son conscientemente concebidos y realizados por el hombre a partir de esta “lógica”, que es propiamente *empírica*, experimental, en un sentido casi existencial (es el *modo de la existencia* del objeto), en el sentido de que ésta sólo se revela en la realización, en la experiencia del objeto mismo, o si se quiere, sobre el escenario y no en el momento de su concepción. Por eso la lógica de la invención es imprevisible por esencia, como en Maunoury, y por ello “el objeto técnico nunca es completamente conocido”. Por esa misma razón nunca es completamente racional ni “completamente concreto, a no ser por un muy raro encuentro del azar<sup>91</sup>”. Desde ese momento, la concretización apela a la técnica a transformarse en tecnociencia y a la tecnociencia a reemplazar a la ciencia. Pero eso quiere decir que la concretización apela a la *experimentación* tecnocientífica a reemplazar la *deducción* científica.

Esta dinámica en la que la experiencia tiene el papel esencial es comparable con lo que distingue la materia orgánica de la materia inerte, lo que hace de la biología una ciencia irreductible a la físico-química. Si es necesaria una mecanología es porque las leyes de la física no bastan más de lo que bastan las de la sociología o de la psicología, o que todas ellas juntas, para dar cuenta del fenómeno del objeto técnico como génesis de un individuo y de producción de un orden. Pero, por otro lado, la



biología no puede ser la ciencia de las máquinas porque los seres orgánicos que ella observa siempre están ya individualizados. La dificultad de distinguir entre materia inerte, objetos organizados y seres orgánicos es proporcional a la dificultad de especificar la biología en relación a la físico-química. Pero es una dificultad *específica de un tercer orden de fenómenos* (ni orgánico, ni inorgánico).

La *mayéutica* propia del empirismo de lo que llamamos la *experiencia* del objeto técnico, que es su *funcionamiento*, corresponde igualmente aquí a una *selección de combinaciones*. Operándose sobre un fondo de azar, sigue unas líneas filéticas cuya necesidad es el horizonte, puntuadas de mutaciones en las que los efectos accidentales devienen los nuevos principios de funcionamiento<sup>92</sup>.

### 23. Mutaciones, linajes y devenir-natural del objeto industrial

Hay dos tipos de perfeccionamientos, los mayores “que modifican la división de las funciones, aumentando de manera esencial la sinergia del funcionamiento”, y los menores que, “sin modificar esta repartición, disminuyen las consecuencias nefastas de los antagonistas residuales<sup>93</sup>”. Ahora bien, semejante disminución es nefasta ella misma en la medida en que impide al juego de los límites del objeto técnico imponer una ruptura. Aquí ocurre como en el caso en el que el sistema económico atenúa artificialmente las debilidades de un sistema técnico por medio de medidas proteccionistas. Los perfeccionamientos menores, disimulando la discontinuidad de la evolución técnica, esconden el sentido profundo del dinamismo del objeto técnico, lo mismo que, en determinada escala de tiempo, la continuidad aparente de la deriva genética de los seres vivos puede disimular que la mutación es la realidad de esta evolución<sup>94</sup>. En todo caso esas “mutaciones” se operan en el seno de

estirpes, sobre un fondo de continuidades. La concretización se efectúa en unas series de objetos cuyo último término, que no se alcanza nunca, es el objeto técnico perfectamente concreto. Entonces la cuestión es saber “a qué término primero” se puede “hacer remontar el nacimiento de una realidad técnica específica”.

Lo que hace existir el objeto técnico no es sólo “el resultado de su funcionamiento en los dispositivos exteriores”, es también la “fecundidad” de los fenómenos “no saturados” de los que es portador y que le dan “prosperidad”. Y entonces, el primer término de una serie, “el objeto técnico primitivo” se define como “sistema no saturado” y el proceso de concretización es una “saturación” progresiva del complejo de los fenómenos que definen el objeto. Al evolucionar, el objeto técnico constituye una serie de objetos, un linaje o una estirpe, una “familia” cuyo “objeto técnico primitivo” es el ancestro, generación que es una “evolución técnica natural”. En el origen del linaje hay un “acto sintético de invención constitutivo de una esencia técnica”. La esencia técnica es la *identidad* del linaje, su aire de familia, la especificidad de su patrimonio, que es el secreto de su devenir singular: “La esencia técnica se reconoce por el hecho de que permanece estable a través del linaje evolutivo y no sólo estable, sino también productora de estructuras y de funciones por desarrollo interno y saturación progresiva<sup>95</sup>”. Y si se puede hablar de una evolución técnica *natural*, es que el objeto técnico, concretizándose, está en vía de *naturalización*: la concretización del objeto técnico abstracto es su encaminamiento hacia una naturalidad que le hace igualmente escapar al saber, ya que su filiación engendra improbablemente su devenir más allá del “sistema intelectual” que le ha dado origen. Lo que se borra aquí es la diferencia entre *physis* y *techné*, como si el objeto técnico industrial engendrara aquí un *tercer medio* donde “se vuelve cada vez más parecido al objeto natural. Al principio este objeto

necesitaba un medio regulador exterior, el laboratorio o el taller, a veces una fábrica; poco a poco [...] se hace capaz de arreglárselas sin medio artificial<sup>99</sup>. Igual que el ser vivo es más que sus constituyentes físico-químicos, el objeto técnico es *más* que la suma de los principios científicos que ejecuta; manifiesta “un modo de funcionamiento y de compatibilidad que existe de hecho y que ha sido construido *antes de haber sido previsto*: esta compatibilidad no estaba contenida en cada uno de los principios científicos separados que sirvieron para construir el objeto; ha sido descubierta empíricamente<sup>100</sup>”. Y entonces, como “los objetos naturales producidos espontáneamente”, los seres técnicos deben ser sometidos a un estudio inductivo en el seno de una “ciencia de las correlaciones y de las transformaciones que sería una tecnología general o mecanología”, más emparentada con la biología que con la física<sup>98</sup>. Sin embargo, hay que evitar “una asimilación abusiva del objeto técnico al objeto natural y, especialmente, vivo”. La “mecanología” no debe ser la cibernética porque “no hay que fundar una ciencia separada que estudiaría los mecanismos de regulación y de accionamiento en los autómatas construidos para ser autómatas” y, contrariamente a Wiener, “sólo se puede decir que los objetos técnicos tienden a la concretización, mientras que los objetos naturales, como los seres vivos, son desde el principio concretos”. El principio *organizador* del objeto técnico está en ese objeto como tendencia, como objetivo, como fin. Respecto al principio *motor* de esta tendencia, permanece en el ser vivo porque “sin la finalidad *impulsada y realizada* por el ser vivo, la causalidad física no podría producir sola una concretización positiva y eficaz<sup>99</sup>”. Así pues, se vuelve a plantear la cuestión de la relación entre la materia viva y la materia inorgánica organizada. El objeto técnico industrial nos ha llevado a suprimir la parte antropológicamente intencional de la dinámica tecno-lógica. En todo caso el ser vivo, que ya no *manda, opera*.

La naturaleza de esta operación se desvela volviendo sobre el tema de un tercer medio que sobrepasa la oposición entre *physis* y *techné*, engendrada por el objeto mismo durante su “naturalización”.

#### **24. La anticipación, condición de aparición del medio asociado**

Naturalizándose, engendrando su propio medio, el objeto escapa al fenómeno de la hipertelia, que limita su indeterminación dejándolo dependiente de un medio artificial. La hipertelia es “una especialización exagerada del objeto técnico que le desadapta respecto a un cambio, incluso ligero, que sobrevenga en las condiciones de utilización o de fabricación<sup>100</sup>”.

El objeto técnico es el punto de encuentro de dos medios, *técnico* y *geográfico*, y debe estar integrado en los dos. Es un compromiso entre esos dos mundos. Como la locomotora eléctrica doblemente articulada: en la red eléctrica, que transmite la energía eléctrica procedente del medio técnico que ella transforma en energía mecánica; en la forma del paisaje, medio geográfico variado al que sus características y la red ferroviaria adaptan la energía mecánica. Ambos mundos actúan el uno sobre el otro a través del motor de tracción. Si comparamos este motor de tracción al motor eléctrico de la fábrica, constatamos que éste “funciona casi por completo en el interior del mundo técnico”, que no hay necesidad de adaptación a un medio no técnico: como sus condiciones de funcionamiento están fuertemente determinadas, puede ser especializado pero, además, puede no ser concreto. Al contrario, “la necesidad de la adaptación no a un medio definido a título exclusivo, sino a la función de puesta en relación de dos medios, ambos en evolución, limita la adaptación y la precisa en el sentido de la autonomía y de la concretiza-

ción<sup>101</sup>”. El objeto técnico tendría tendencia a emanciparse de toda especialización *como el ser vivo humano* es susceptible de adaptarse a los medios más variados debido a la *amovilidad* de sus órganos.

El caso de la turbina Guimbal precisa lo que se pone en juego en este problema, permite separar el concepto de medio asociado e indica a qué *ecología* conduce el proceso de concretización en general. “Esta turbina está inmersa en el conducto forzado y acoplada directamente al conducto generador, muy pequeño, contenido en un cárter lleno de aceite a presión. Lo original es que el agua en la que está sumergida, que “aporta la energía” que la acciona, es un medio natural que deviene “plurifuncional” para el funcionamiento técnico mismo, porque “evacúa el calor producido en el generador”. Pero el aceite, elemento del medio técnico, en su relación con el agua, elemento del medio natural, deviene así plurifuncional,

“Lubrica el generador, aísla la bovina, y conduce el calor de la bovina al cárter, donde es evacuado por el agua; finalmente, se opone a la entrada de agua en el cárter [...]. Esta supresión es ella misma plurifuncional; realiza un engrase bajo presión permanente de los palier al tiempo que se opone a la entrada de agua por defecto de hermeticidad de los palier. Ahora bien, [...], esta concretización y esta adaptación racional se hacen posibles gracias a la plurifuncionalidad”.

Dicho de otra manera, aquí es el mismo medio “natural” el que se encuentra integrado y sobredeterminado funcionalmente: la concretización se efectúa fuera del objeto mismo que aquí no opera una simple adición de un medio técnico a un medio geográfico sino que, también aquí como el ser vivo humano, crea su propio medio —y el medio asociado es más que la suma del medio geográfico y el medio técnico.

*“La adaptación-concretización es un proceso que condiciona el nacimiento de un medio en lugar de ser condicionado por un medio ya dado. Es condicionado por un medio que sólo existe virtualmente antes de la invención; hay invención porque hay un salto que se efectúa y se justifica por la relación que instituye en el interior del medio que ha creado: la condición de posibilidad de esta pareja turbo-generador es su realización.”<sup>102</sup>*

El objeto acondiciona su funcionamiento, aporta con él sus condiciones de funcionamiento, lo que reduce el fenómeno de hipertelia. El objeto técnico creador de medio aborda a la naturaleza. El elemento acuático natural fluye en el objeto técnico: no se somete sólo a su funcionamiento, lo favorece (la turbina Guimbal da el sentido profundo de esta presa en el Rin de la que habla Heidegger).

El objeto técnico hace entrar en razón a su “medio natural” y se naturaliza con ello, se concretiza amoldándose íntimamente a este medio, pero transformándolo al mismo tiempo de forma radical. Este fenómeno ecológico puede ser observado en la dimensión informacional de la técnica actual, tal y como ésta permite el desarrollo de una performatividad generalizada (por ejemplo, en los dispositivos de transmisión en directo y de tratamiento en tiempo real, y las inversiones ficcionales que engendran); pero es entonces esencialmente el medio humano, es decir, la geografía humana y no la geografía física, quien se encuentra integrado en un proceso de concretización que ya no se trata de pensar solamente a la escala del objeto, sino también del sistema.

Crear su propio medio es construir. Esta construcción, ineluctable por el hecho de que la técnica ha devenido principalmente informacional y aprovecha la mayor indeterminación posible en el manejo de las máquinas, suponiendo la disminución máxima de la hipertelia y al

mismo tiempo la generalización de los medios asociados, no es una “humanización de la naturaleza”, en primer lugar porque no es una construcción del hombre. El objeto tiende a la naturalidad concretizándose y “ese proceso bien podría aparecer como una naturalización del hombre”. Sin embargo, Simondon añade una observación que está en el centro mismo de nuestra obra:

“Entre hombre y naturaleza se crea un medio tecnogeográfico que sólo por medio de la inteligencia del hombre deviene posible: el autocondicionamiento de un esquema por el resultado de su funcionamiento necesita el empleo de una función inventiva de *anticipación* que no se encuentra ni en la naturaleza ni en los objetos técnicos ya constituidos.”<sup>101</sup>

Así pues, si hay una dinámica propia del objeto técnico que tiende a su concretización, ésta sin embargo supone una posibilidad de anticipación por parte del operador, del motor, de la causa eficiente que es el hombre.

Trataremos de mostrar aquí que esta capacidad de anticipación *supone ella misma el objeto técnico* y no lo precede más de lo que la forma precede a la materia.

## NOTAS

1. *Histoire des techniques*, p. IX.
2. *Ibid.*, p. X.
3. *Ibid.*, p. X.
4. *Histoire des techniques*, p. 19.
5. *Histoire des techniques*, p. 24.
6. *Ibid.*, p.26.
7. *Ibid.*, p.27.
8. Massachusetts Institut of Technology.
9. *Histoire des techniques*, pp 32-33
10. *Histoire des techniques*, p. 35.
11. *Histoire des techniques*, p. 40.
12. *Ibid.*, p. 48.
13. *Histoire des techniques*, p.52.
14. Así razonaba François de Wendel desde principios del siglo XIX, *ibid.*, p. 54.
15. *Ibid.*, p. 55.
16. “Parece que las personas que tan alegremente proponen la sustitución del carbón mineral por el carbón vegetal no sospechan que eso implica cambiar prácticamente todo en los hornos, en las refinerías, las mecánicas, los talleres; que tiene que estar situado cerca de los yacimientos hulleros que proporcionan el tipo de carbón adecuado, tener el mineral al alcance del combustible y formar a los obreros en este nuevo tipo de trabajo.” Citado por Gille, *Histoire des techniques*, p. 59.
17. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, p. 16, Press Pocket, 1964. [Traducción al castellano: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Itsmo, 1998.].
18. Cf. Henry Bourguinat, “La finance globale”, *Encyclopaedia Universalis*; André Orléan y Michel Aglietta, *La Violence de la monnaie*, PUF, 1988.
19. Jean-François Lyotard toma la palabra en ese sentido en *L'Inhumain*, 1988, Galilée. [Traducción al castellano: *Lo inhumano: charlas sobre el tiempo*, Manantial, 1988].<sup>20</sup> *Histoire des techniques*, p. 39.
21. *Ibid.*, p. 70.
22. Heidegger, en *Chemins qui mènent nulle part*.
23. *Histoire des techniques*, p. 74.
24. *Ibid.*, p. 78.

25. *Histoire des techniques*, p. 78.

26. El concepto de tendencia técnica debe mucho al que se encuentra en *La evolución creadora*, y sólo es verdad de la biología bergsoniana: Bergson analiza la materia como “tendencia a constituir sistemas aislables, que se puedan tratar geométricamente. [...] Pero no es más que una tendencia. La materia no va hasta el final, y el aislamiento nunca es completo”. El análisis bergsoniano de la relación orgánico/inorgánico confirma más lejos que el concepto de tendencia técnica como acoplamiento del hombre con la materia está ya contenido en el concepto bergsoniano: “La vida es, ante todo, una tendencia a actuar sobre la materia bruta. El sentido de esta acción sin duda no está pre-determinado: de ahí la imprevisible variedad de formas que la vida, al evolucionar, siembra en su camino. Pero esta acción presenta todavía, en un grado más o menos elevado, el carácter de la contingencia: implica al menos un rudimento de elección. Ahora bien, una elección supone la representación anticipada de varias acciones posibles. Así pues, hay que discernir las posibilidades de acción para el ser vivo antes que la acción misma”.

Toda la genética de Leroi-Gourhan, al enraizar los primeros elementos de la evolución propiamente técnica en el más lejano pasado zoológico, revela un punto de vista en el que “la vida aparece como una corriente que va de un germen a otro germen por medio de un organismo desarrollado. Todo ocurre como si el organismo mismo no fuera más que una excrecencia, una yema que hace brotar el germen anterior trabajando por continuarse en el germen nuevo. Lo esencial es la continuación del progreso que se prosigue indefinidamente, progreso invisible sobre el que cada organismo visible cabalga durante el corto intervalo de tiempo que le es concedido vivir”. La originalidad de Leroi-Gourhan es analizar la continuidad de esta tendencia vital fuera de los organismos mismos, en la materia orgánica que se organiza –por el hecho de la “intencionalidad” antropológica.

Como toda tendencia técnica, la tendencia biológica es imprevisible, “cuanto más se fija la atención sobre esta continuidad de la vida, más se ve que la evolución orgánica se aproxima a la de una conciencia, en la que el pasado presiona contra el presente y de ahí hace surgir una forma nueva, incommensurable con sus antecedentes. Nadie pone en duda que la aparición de una especie animal o vegetal se deba a unas causas precisas. Pero hay que entender con ello que si se conociera después el detalle de esas causas, se llegaría a explicar por medio de ellas la forma que se ha producido: no se podría plantear preverla”. Esta imprevisibilidad está ligada a una irreversibilidad de la tendencia: “Sin duda sólo pensamos con una pequeña parte de nuestro pasado; pero es con todo nuestro pasado, incluida nuestra curvatura de alma original, con lo que dese-

amos, queremos, actuamos. Por lo tanto, nuestro pasado se nos manifiesta íntegramente por su empuje y bajo forma de tendencia, aunque sólo una pequeña parte de ésta se vuelve representación. De esta supervivencia del pasado resulta la imposibilidad, para una conciencia, de atravesar dos veces el mismo estado. Por más que las circunstancias sean las mismas, ya no actúan sobre la misma persona puesto que la toman en un momento nuevo de su historia”.

Además, la tendencia plantea el problema de la individuación que volveremos a encontrar en Simondon y de un juego conflictual que recuerda la dinámica del sistema técnico que encontramos en Gille: “El biólogo que procede como geómetra triunfa aquí demasiado fácilmente por nuestra impotencia para dar una definición precisa y general de la individualidad. Una definición perfecta sólo se aplica a una realidad hecha: las propiedades vitales nunca se realizan totalmente, siempre están en vías de realización; son menos estados que tendencias. Y una tendencia sólo puede lograr todos sus objetivos si no es contrariada por ninguna otra tendencia: ¿cómo se presentará este caso en el dominio de la vida donde, como mostraremos, siempre existen implicaciones recíprocas de tendencias antagonistas? En particular, en el caso de la individualidad, se puede decir que si la tendencia a individualizarse está presente en todas partes en el mundo organizado, es combatida en todas partes por la tendencia a reproducirse. Para que el individuo fuera perfecto, sería necesario que ninguna parte separada del organismo pudiera vivir separadamente. Pero entonces sería imposible la reproducción. ¿Qué es ésta, en efecto, sino la reconstitución de un organismo nuevo con un fragmento separado del anterior? La individualidad alberga pues a su enemigo dentro de ella. La misma necesidad que ella experimenta de perpetuarse en el tiempo la condena a no estar jamás completa en el espacio. Al biólogo le corresponde, en cada uno de los casos, tener en cuenta ambas tendencias”. La cuestión simondoniana de la individuación, llevada al nivel del sistema técnico contemporáneo, se podría abordar entonces a partir de esta otra observación: “En todas partes, la tendencia a individualizarse es combatida y al mismo tiempo ultimada por una tendencia antagonista y complementaria a asociarse, como si la unidad múltiple de la vida, tomada en el sentido de la multiplicidad, hiciera más esfuerzo por retraerse sobre ella misma.”

Por último, la temática de la tendencia es totalmente solidaria, como es evidente aquí, de la de la poligénesis, cuya importancia capital se verá en la comprensión que tiene Leroi-Gourhan de la evolución técnica: “Ahora bien, tal es precisamente la relación que encontramos, en el mundo animal y en el mundo vegetal, entre lo que engendra y lo que es engendrado: sobre el cañamazo que el ancestro transmite a sus descendientes y que estos poseen en común, cada uno hace su bordado original. Es verdad que las dife-

- rencias entre el descendiente y el ascendente son ligeras, y que uno se podría preguntar si una misma materia viva presenta suficiente plasticidad para revestir sucesivamente unas formas tan diferentes como las de un Pez, un Reptil y un Pájaro. Pero la observación responde a esta cuestión de una manera perentoria. Nos muestra que hasta un cierto periodo de su desarrollo, el embrión del Pájaro apenas se distingue del embrión del Reptil, y que en general el individuo desarrolla a través de la vida embrionaria una serie de transformaciones comparables a aquellas por las que se pasará, según el evolucionismo, de una especie a otra especie”.
27. *L'Homme et la Matière*, p. 13, Albin Michel, 1943. [Traducción al castellano: *El hombre y la materia*, p. 13, Taurus, 1999].
28. *Ibid.*, p. 13.
29. *L'Homme et la Matière*, pp. 13-14.
30. *L'Homme et la Matière*, p. 14.
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*, pp. 14-15.
33. *L'Homme et la Matière*, pp. 23 y ss.
34. *Ibid.*, p. 24.
35. *Ibid.* La cursiva es nuestra.
36. *Ibid.*, pp. 24-25.
37. *Ibid.*, p. 27.
38. Cf. “La permanence de l'évolution”, p. 39.
39. *L'Homme et la Matière*, p. 28.
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*, p. 32.
42. *Ibid.*, 34
43. *L'Homme et la Matière*, p. 35.
44. *Ibid.*, p.41.
45. *Milieu et Techniques*, pp. 303-304, Albin Michel, 1945. [Traducción al castellano: *El medio y la técnica*, p. 269, Taurus, 1989].
46. *Ibid.*, p. 306.
47. *Ibid.*, p. 307.
48. *Ibid.*, p. 308.
49. *Ibid.*, p. 311.
50. *Ibid.*, p. 314.
51. *Ibid.*, p. 320.
52. *Ibid.*, p. 332.

53. *Ibid.*, p. 333.
54. *Ibid.*, p. 334.
55. *Ibid.*, p. 334.
56. *Ibid.*
57. *Ibid.*, p. 335.
58. *Ibid.*, p. 336.
59. *Ibid.*, p. 337.
60. “La palcontología [...] revela que, por muy diversos caminos, el plano de construcción de las especies animales se modifica para lograr un contacto más eficaz con el medio exterior. Estas modificaciones siempre se prestan a un análisis matemático de las formas y cada ser es en cada momento de su historia el componente de una multitud de leyes físicas cuya armoniosa disposición sugiere un estado de equilibrio. La modificación del más mínimo detalle acarrea, consecuentemente, la de todos los demás. Los perfiles fusiformes de animales acuáticos, la forma en espiral de la concha de los gasterópodos o la segmentación de los miembros de los animales caminantes son planos de construcción general a los cuales responden, mediante fórmulas coherentes, las diversas especies en sus condiciones de vida diferentes. Sobre estos planos generales, que dotan a los peces, a los reptiles y a los mamíferos acuáticos, por ejemplo, de una arquitectura parecida, de un cuerpo en forma de huso alargada, actúa la tendencia por la que un mamífero, no muy diferente a los mamíferos terrestres, originarios, adopta progresivamente, gracias a la vida acuática, una forma de huso cada vez más hidrodinámica”.
- Milieu et Techniques*, p. 337.
61. *Ibid.*, p. 338.
62. *Ibid.*, p. 339.
63. *Ibid.*, p. 342.
64. *Ibid.*
65. *Ibid.*, p. 344.
66. *Ibid.*, p. 347.
67. *Ibid.*
68. *Ibid.*, p. 355.
69. *Ibid.*, p. 364.
70. *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 9, Aubier, 1958.
71. “La cultura ignora en la realidad técnica una realidad humana”, *ibid.*
72. *Ibid.*, p. 11.
73. *Du mode d'existence des techniques*, p. 14.
74. *Ibid.*, p. 15.

75. "La máquina ocupa el lugar del hombre porque el hombre realizaba una función de máquina, de portador de herramientas", *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 15.
76. *Ibid.*, p. 16
77. *Ibid.*, p. 19.
78. *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 19.
79. *Ibid.*
80. *Ibid.*, p. 19-20.
81. *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 20.
82. *Ibid.*, p. 21.
83. "La industrialización se ha hecho posible por la formación de los tipos estables", *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 24.
84. *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 24.
85. *Ibid.*, p. 25.
86. *Ibid.*, p. 26.
87. *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 27.
88. *Ibid.*, p. 34.
89. *Ibid.*
90. *Ibid.*, p. 35.
91. *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 35.
92. Del mismo modo, los errores de copia del genotipo engendran los mutantes entre los vivos.
93. *Ibid.*, p. 38.
94. Cf. E. Jacob, *op. cit.*
95. *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 43
96. *Ibid.*, p. 47.
97. *Ibid.*, p. 48.
98. *Ibid.*, pp 47-48.
99. *Du mode d'existence des techniques*, p. 49. El subrayado es nuestro.
100. *Ibid.*, p. 50.
101. *Ibid.*, p. 53.
102. *Du mode d'existence des techniques*, p. 55.
103. *Ibid.*, p. 57.

## Capítulo dos

### Tecnología y antropología

"Pero el hombre, hecho tanto para la paz como para la guerra, escribe las leyes, eleva a Dios a los altares y a las estatuas, construye un barco, da forma a una flauta, forja un cuchillo, una tenazas, produce los instrumentos de todas las artes; deja cuenta en sus escritos de la parte teórica de esas artes de manera que, gracias a las obras escritas y al uso de las manos, podemos conversar con Platón, Aristóteles, Hipócrates y los demás personajes de la Antigüedad"

Gallien.

#### 1. Paradojas de la cuestión de la técnica como cuestión del tiempo

Gille muestra cómo y por qué, al condicionar el sistema técnico a la invención técnica, la evolución técnica debe ser pensada de entrada a partir de la noción de *sistema*.

Leroi-Gourhan trata de pensar el sistema como un cuasi-organismo dirigido en su evolución por la *tendencia técnica*, que comporta dos vertientes: la intencionalidad del hombre y la materia con sus leyes.

Simondon analiza el estadio industrial en el que el condicionamiento y la evolución son puestos en juego por un dinamismo propio del objeto técnico independiente de toda intención humana, dado que objeto técnico es una materia inorgánica organizada que tiende a la naturalización. Su dinamismo organizador requiere la dinámica operadora de la organización, aunque ya no esté sometido a la intención humana. El objeto, que ya no es producido por el hombre, tiene sin embargo necesidad de él en tanto que anticipa: el fondo de la cuestión es el tiempo.

Pero, ¿qué es un objeto? La locomotora eléctrica *con* sus vagones, sus raíles, sus catenarias, sus señalizaciones, sus estaciones acondicionadas, etc., ¿no forma a su vez *un* objeto? Y este objeto *con* la red eléctrica, ¿no forma un nuevo objeto? En otras palabras, el *sistema* técnico contemporáneo, ¿no podría ser él mismo aprehendido como *un* objeto, que tiende a la concretización? Si fuera ese el caso y si el proceso de concretización tiende esencialmente a la generación de medios asociados, ¿cuál es el tercer medio engendrado por la técnica contemporánea?

Vemos aquí que Heidegger tiene razón frente a Hegel y Simondon, a condición de añadir que sólo a partir de una cierta independencia del individuo que es en efecto la máquina se vuelve pensable un sistema técnico, organizado y movilizado él mismo como *Gestell* por la dinámica de la concretización. Además, se encuentra así la aporía de un formalismo biológico de la relación de partes (vivas) con el todo de un individuo.

En el capítulo anterior sugerimos que esta concretización, que lleva principalmente al plano informacional, se llevaba a cabo por integración y sobredeterminación funcional de los medios de la geografía humana y afectaba directamente a las capacidades de anticipación, sobredeterminándolas a su vez. Si, como sugiere Simondon, la antici-

pación sigue siendo el lado puramente humano del proceso de concretización, tal evolución constituye una verdadera ruptura –y en nuestra introducción hemos visto que la evolución técnica contemporánea engendra reacciones de resistencia cristalizadas en torno al sentimiento de que una ruptura tal afecta a las posibilidades mismas de la decisión humana, ya que el destino de la humanidad se encuentra alienado por un “destino” tecnológico, porque el “*Gestell*” compromete a la misma razón humana. Sin embargo, queda saber si la anticipación no está *desde el origen constituida en la tecnicidad misma* del objeto. La epokhalidad contemporánea debería ser entonces revisada.

El primer capítulo, que constituía un análisis de la cuestión de la técnica *en* el tiempo, nos conduce así a la exposición de los primeros argumentos de nuestra tesis, la técnica *como* tiempo y, en primer lugar, apenas más modestamente, como *cuestión del tiempo*. Abordaremos aquí la cuestión de la técnica como cuestión del tiempo desde un punto de vista todavía antropológico: sí, como nos llevaba Simondon a concluir, el dinamismo tecnológico del objeto industrial permanece ligado al dinamismo humano en tanto que éste anticipa, confrontaremos la paleo-antropología como ciencia del origen y de la evolución del ser vivo anticipador, a la paleo-tecnología como ciencia del origen y de la evolución de los objetos técnicos, y por ello este capítulo lleva por título “Tecnología y antropología”. En él leeremos con detalle determinados pasajes de una obra en la que Leroi-Gourhan sintetiza y enriquece sus primeras hipótesis elaboradas en el campo etnológico: *Le Geste et la Parole*.

La paleontología explora y abre camino en los más profundos estratos de una cuestión del origen que Leroi-Gourhan, lejos de intentar esquivar, y sin dudar en internarse en los caminos más especulativos, intenta tratar fuera de los retos de la metafísica. ¿Lo consigue? Esen-



cialmente atento al testimonio de los materiales, soportes iniciales de cada uno de sus pasos sucesivos, catalizadores de sus hipótesis más audaces, nunca cae, sin embargo, en la ilusión de una pura positividad de los hechos, lo que no habría sido más que un sometimiento ingenuo a la más plana metafísica positivista. Podemos esperar, pues, que en Leroi-Gourhan la ciencias de los orígenes (prehistoria y arqueología) y las cuestiones trascendentales no estarán sólo en perpetuo conflicto sino también en perpetua contaminación: nuestro acercamiento todavía antropológico a la cuestión de la técnica como cuestión del tiempo no tardará en conducirnos a un enfoque propiamente filosófico.

*Le Geste et la Parole* se nos sigue ofreciendo como el extremo más vivo del pensamiento en paleo-antropología, e indudablemente esta herencia sigue hoy sin ser asumida completamente ni por la paleo-antropología ni por la filosofía. Esta suerte de desherencia no está sólo en relación con la muy grande riqueza del corpus: se trata de un pensamiento que plantea inmensas dificultades, decisivas cuestiones todavía vírgenes de todo trabajo verdadero.

Iniciando este trabajo sumarial, Leroi-Gourhan acusa al “cerebralismo” de Rousseau de ignorar el principio zoológico que hay que adoptar para comprender, a partir de la historia toda de la vida, el acontecimiento de la aparición del hombre o, lo que viene a ser lo mismo, de la aparición de la técnica (crítica de la antropología de Rousseau que Nietzsche había además formulado en otros términos e igualmente lanzado contra Kant). Al reivindicar un procedimiento de tipo *trascendental*, Rousseau dejaba a un lado los hechos y, contra su facticidad, reivindicaba el derecho a narrar una ficción acerca del origen del hombre —arrancando evidencias originarias que aún dejan oír en nosotros la voz de la pura naturaleza— en el supuesto de que, como veremos más adelante, toda aprehensión de la cuestión del origen a partir de un dato

empírico sólo podría llegar siempre demasiado tarde. Este argumento de Rousseau reposaba sobre una división sin ambigüedad de lo empírico y lo trascendental (suponiendo así la oposición del ser y del devenir). Con su proceder ejemplar Leroi-Gourhan vuelve a cuestionar tal división. Sin embargo, él mismo se verá enfrentado a una dificultad tal que no tendrá más remedio que restaurarla repitiendo, en otro lugar, el gesto de Rousseau.

En este capítulo examinaremos una paradoja de la técnica contemporánea en la que ésta se revela a la vez como *potencia* humana y potencia de *autodestrucción* del hombre. Desde esta paradoja y desde la cuestión del origen (y del tiempo) que ella nos abre, una tentativa provisional de definición de lo que conviene llamar tecnología y antropología nos llevará a la cuestión y a las paradojas de la antropología trascendental de Rousseau. Estaremos entonces en condiciones de examinar los argumentos de Leroi-Gourhan contra esta antropología trascendental, lo que nos llevará a dar cuenta, en el siguiente capítulo, de su hipótesis global sobre el proceso de hominización que se opera entre el *Australopithecus* y el Neandertal.

## 2. La cuestión (que nos viene) de la técnica

En el contexto tecnológico del “*Gestell*” se verifica de forma masiva una “tecnificación” de todos los dominios de la vida. Al hilo de la programación de la investigación que preconizaba el informe del Vº plan que citamos más arriba el tema de la modernización de la sociedad ha dominado, desde la crisis energética de 1973, y todavía más, desde principios de los 80, tanto en Francia como en otros sitios, tanto en el este como en el sur, en el oeste como en el norte, y sea cual sea la diversi-

dad de puntos de vista, todos los discursos oficiales de los poderes públicos y privados.

Se han creado “tecnópolis” en los países largamente industrializados y de tradición “democrática”. Se ha tratado de empezar una revalorización de la enseñanza técnica. La misma universidad de tecnología de Compiègne, en la que hemos elaborado parte del trabajo que aquí se presenta, es de un tipo nuevo y este tipo responde a nuevos imperativos.

Aparecen todo tipo de nuevos dispositivos técnicos: máquinas para circular, comunicar, ver, hablar, distraer, calcular trabajar, “pensar”, y pronto, para sentir y desdoblarse (“telepresencia” o telestesia, realidad virtual), para destruir. Máquinas vivas: las “quimeras” y otros *artefactos vivos* actualmente ya no emprenden una organización de lo inorgánico sino una reorganización de lo orgánico.

Paradójicamente, la extraordinaria vitalidad de este mecanismo generalizado (cada día engendra su sistema que responde a la ley de la innovación permanente que domina la economías industriales) es contemporánea de un verdadero desmoronamiento de la euforia tecnocrática. Innumerables problemas son engendrados por la expansión de los equipamientos técnicos: atascos, aumento de los riesgos provocados por la intensificación de la circulación y la mejora de los resultados de velocidad, instalación de un “estado de urgencia” generalizado provocado no sólo por las máquinas que hacen circular los cuerpos sino también por las redes de transporte de la información; empobrecimiento de los “mensajes”, analfabetismo, aislamiento, alejamiento de unas personas de otras, extenuación de las identidades, aniquilación de las territorialidades; paro, ya que los robots no parecen deber liberar al hombre del trabajo sino condenarlo, bien a la pobreza, bien al estrés; amenazas

sobre las tomas de decisión y los pronósticos, por la delegación de los procedimientos de decisión a las máquinas, necesaria porque el hombre ya no es lo suficientemente rápido para controlar los procesos de los intercambios de información (como es el caso en las redes bursátiles electrónicas), pero espantosa desde el momento en que se combina con las máquinas para destruir, como por ejemplo, en el caso de las redes polemológicas que pilotan misiles, “convencionales” o no, inminente posibilidad de una destrucción masiva; además, delegación de saberes, preocupante también, que no sólo modifica radicalmente sus modos de transmisión, sino que parece amenazar pura y simplemente su existencia: todo el mundo se preocupó por los efectos de la calculadora sobre las competencias aritméticas de las generaciones venideras, o de los correctores automáticos sobre la ortografía, pero el problema se extiende a dispositivos técnicos más complicados y “sabios”: bancos de datos, sistemas expertos, sistemas de bases de conocimientos, sistemas informáticos de ayuda en las decisiones, etc. Aún más decisivamente se hace sentir la extraordinaria influencia ejercida sobre los comportamientos colectivos por los *media* que controlan la producción de informaciones de actualidad transmitida sin demoras a enormes masas de población, de muy diversos orígenes culturales, por profesionales cuya actividad está “racionalizada” según unos criterios exclusivamente mercantiles en el seno de dispositivos industriales cada vez más concentrados (sistema frecuente y sabiamente parasitado por un terrorismo o propagandismo grosero, que ya no es producto de pequeños grupos aislados sino que se constituye en auténticas políticas de Estado y que no concierne sólo a Estados pobres o considerados “totalitarios”), mientras que simultáneamente cualquier programa político *local* parece sometido a un verdadero *diktat* de una opinión pública y mundial exasperada. Apenas se osa evocar aquí la explotación sistemática de las riquezas naturales y la des-

trucción de lo que se llama “la naturaleza”, hasta tal punto y en tan poco tiempo las cuestiones ecológicas se han vuelto banalmente predominantes: agotamiento de la tierra y de la energía, contaminación del agua, destrucción de la capa de ozono, desequilibrios urbanos, contaminaciones diversas, etc.

Pero es indudable que las manipulaciones genéticas constituyen el desarrollo tecnológico más sorprendente y el que suscita los discursos más sensibles: aún más grave que la posibilidad de destrucción pura y simple de la humanidad, hacen imaginable y posible la fabricación de una “humanidad nueva”, o de una pseudo-humanidad, e incluso sin proyectarse en las pesadillas de la ciencia ficción, bastan sus aplicaciones actuales para destruir las más viejas ideas del hombre sobre el hombre en el mismo momento en que el psicoanálisis y la antropología consuman la exhumación de la dimensión constitutiva del hombre, tanto respecto a la *psiqué* como a lo que constituye la base del cuerpo social: las que conciernen a las ideas acerca del parentesco. Maternidad, paternidad, reproducción (por congelación de esperma, fecundación *in vitro* e implantación de embriones en los úteros que se ofrecen en este nuevo mercado) ya no forman parte de realidades intangibles. Mientras que Marvin Minsky sugiere el desarrollo de un programa de equipamiento tecnológico miniaturizado –mediante las “nanotecnologías”– del interior del cerebro humano, que sería así conectado a nuevos órganos artificiales que le permitirían ampliar sus capacidades sensorio-motrices y de cálculo mediante la integración en el nivel del córtex de mandos de sistemas de telepresencia y de módulos automáticos “inteligentes”; mientras que vastos tráficos de órganos, que suscitan horror, se practican impunemente sobre los niños vagabundos de las megápolis del tercer mundo, secuestrados y vaciados de sus hígados, riñones, corazones, vísceras y todo ello en un momento en que un nuevo orfismo se con-

mueve con experimentaciones médicas sobre animales que, en efecto, son problemáticas, el ADN humano es objeto de un vasto programa de investigación orientado a la “producción” de patentes tecnocientíficas mercantiles, y las manipulaciones genéticas afectan directamente a la organización del cuerpo del individuo humano, a su memoria específica y, por lo tanto, a su devenir genético, a su “sustrato” más “natural”; en pocas palabras, a su naturaleza.

¿Qué “naturaleza”?

Esta presentación somera, dramatizada y, sin embargo, exacta de la actualidad de los desarrollos de la técnica contemporánea y de sus efectos quiere poner en evidencia la urgencia hoy universalmente sentida, si no claramente reconocida, de una elucidación de las relaciones ontológicas (si se puede hablar todavía de “ontología”) que mantienen entre sí la antropología y la tecnología en el momento en que ésta última trastorna radicalmente, plantcándola quizá por primera vez sin rodeos, la forma misma de la pregunta: ¿cuál es la naturaleza del hombre?

La pregunta *de* la técnica es de entrada la pregunta que ella misma *nos* dirige. Quizá la evolución de la meditación heideggeriana desde *Sein und Zeit* hasta *Zeit und Sein* no hace más que levantar acta de dicho vuelco, si es verdad que la técnica moderna es el cumplimiento de la metafísica, la metafísica la historia del ser, la historia del ser el ser mismo y el ser la pregunta que “el ente que somos nosotros mismos” es capaz de dirigirle, mientras que de lo que se trata a partir de este “giro” es de “pensar el ser sin el ente”, entendiéndolo por ello: sin el *Dasein*, sin este “ente que somos nosotros mismos”.

### 3. *El devenir-astro del hombre y el poder del hombre como autodestrucción*

En la época de la técnica contemporánea, se *podría* creer que el poder tecnológico corre peligro de arrastrar al hombre. He aquí en fin como podría describirse esta escenografía dramática: veríamos atropellados al hombre, a la familia, las formas tradicionales de las comunidades a causa de la desterritorialización (es decir, la destrucción) de los grupos étnicos; también el saber, la naturaleza, la política (no sólo por la delegación de las decisiones, sino por la “mercantilización” de la democracia), la economía (mediante la electronización de la actividad financiera que actualmente la domina por completo), la alteración del espacio y del tiempo (no sólo de los espacios y los tiempos individuales, como consecuencia de la globalización de las interacciones a través del despliegue de las redes de telecomunicación, la instantaneidad de los procesos y el “tiempo real” y el “directo”, sino del espacio y del tiempo del “propio cuerpo” por la telestesia o *telepresencia*, ecologismo que soporta en sí mismo todo el peso de las contradicciones que aquí trataremos de movilizar). Se podría, si es que se supiera de qué se habla bajo el nombre de hombre —y de cuerpo propio, y de naturaleza, y de territorio, y de espacio y de tiempo.

Abandonemos por el momento la cuestión de saber si la naturaleza del hombre está amenazada de alteración, e incluso de desaparición: primero habría que saber si ha tenido alguna vez una. Consideremos qué sucede con respecto al *mundo* del hombre y preguntémosnos antes de todo qué *ha sido* el mundo del hombre. Son unas cuestiones que, según Maurice Blanchot, se plantean hoy de una manera específica e irreducible porque afectan radicalmente a nuestra misma temporalidad, *la cual*

*había sido concebida como la de un mundo sublunar constituido desde los astros, hasta que el hombre deviene él mismo un astro:*

“Si leyendo a Herodoto hemos tenido la impresión de un momento crucial, leyendo en nuestra época, ¿no tenemos la certeza de un cambio mucho más considerable y de tal calado que los acontecimientos que se nos ofrecen ya no estarían ligados de esa manera que estamos acostumbrados a llamar historia, sino de otra manera que aún no conocemos?”

[...] hoy el acontecimiento con el que nos encontramos tiene un rasgo elemental, el de los poderes impersonales, representados por la intervención de los fenómenos de masas, por la supremacía del juego maquinal y, en tercer lugar, por el secuestro de las fuerzas constitutivas de la materia. Esos tres factores se denominan con una sola palabra: técnica moderna, puesto que en la técnica están comprimidos a la vez la organización colectiva a escala planetaria para el establecimiento calculado de los planes, la maquinación y la automatización, en una palabra, la energía atómica, palabra clave. El hombre hace lo que, hasta el momento, sólo las estrellas podían hacer. El hombre ha devenido astro. Esta era astral que empieza ya no pertenece a la medida de la historia.”

A la medida de la historia pertenecía la división que separaba el mundo del hombre de los astros y que lo constituía así. El hombre (el mundo del hombre) ha sido la historia (él ha sido el mundo de Herodoto). El hombre (el mundo del hombre) ha devenido un astro (ha devenido el mundo del hombre devenido astro). Astro, figura del poder, que expresa un cambio de época, la técnica moderna; pero, ¿poder de *quién* o de *qué*? ¿Del hombre o de las “fuerzas impersonales” de la misma técnica?

El hombre ha sido la historia que aquí es un *segundo origen* del hombre (el hombre viene antes de la historia), el origen del mundo occidental mundializado, segundo origen *de toda la humanidad* por el hecho mismo de haber desembocado en esta extensión mundial, en esta terminación *global* de Occidente. Origen del hombre occidental, es decir, del hombre que escribe, que piensa racionalmente y que, en el *desarrollo* de esta racionalidad, encuentra así el desarrollo de su mundo, su *extensión* territorial total, es decir, su desterritorialización —extensión *tecnológica de un extremo a otro*, mientras que esa *técnica* que es la escritura no es ajena, *en el origen*, al acceso de Occidente a esta racionalidad extensiva y conquistadora.

Este segundo origen que es la historia ha sido el principio de un mundo, el mundo occidental, devenido común, en la era astral, a toda la humanidad, consumada y como acabada en su movimiento de extensión planetaria, y *tal y como ese movimiento la habría caracterizado* —acabada también quiere decir finalizada, terminada, desaparecida o desapareciendo (“cambio de época”). En este cumplimiento advienen las transformaciones radicales operadas por la técnica contemporánea. Este mundo extendido a todo el planeta es el de la ciencia y de la técnica occidentales, que ha establecido, pasando por la virginidad del continente americano, una nueva relación —mundo de la *tecnociencia*.

El devenir-astro del hombre y su imaginario tecnocientífico no se proyectan hoy solamente a través del dominio sobre la Tierra de “eso que hasta ahora sólo las estrellas podían hacer”. El astrofísico Hubert Reeves<sup>5</sup>, considerando algunas hipótesis de resolución del problema planteado a la especie humana por la *muerte* del sol, concibe una intervención técnica del hombre sobre la actividad de la estrella, “argumento rival” de otra hipótesis tecnocientífica totalmente “seria” de la que la

operación pseudo-científica e industrio-cultural Biosfera 2 aprovecha los subproductos mediáticos.

En el marco de este cumplimiento global occidental, permitido por la movilización total de todas las energías, geológicas y geográficas, así como histórico-espirituales, y por la movilización muy pronto *literalmente* de las mismas energías estelares, del que se deriva el aumento inaudito, incalculable, imprevisible a corto plazo, del poder de la técnica y con él —o así se podría creer— del hombre mismo, se plantea este extraño problema: cuanto más poderoso es el hombre, más se “deshumaniza” el mundo. La creciente intervención del hombre en el curso de la naturaleza y, al mismo tiempo, en su propia naturaleza, hace incontestable que el poder del hombre puede afirmarse eminentemente como poder de destrucción (del mundo) del hombre y desnaturalización del hombre mismo, si aceptamos que la “mundaneidad” es esencial al hombre y que los caracteres esenciales<sup>6</sup> de la “mundaneidad” misma son aparentemente destruidos por el “mundo” tecnocientífico, al devenir el cuerpo *germinativo* del hombre mismo accesible a la *intervención* técnica —posibilidad *inminente*. El “cambio de época” consiste en esta inminencia. Sólo a partir de esta inminencia se puede hoy preguntar todavía “¿qué es el hombre?”, y preguntar *también* “¿qué es el mundo del hombre en la medida en que la mundaneidad es siempre ya tan asimismo tecnicidad, poder tecnológico, actividad”, y preguntar, quizá por una vez, quizá *por fin*: ¿qué es la *tecnología* —en la medida en que ella es el poder del hombre, es decir, el hombre en potencia?

#### 4. La técnica como cuestión de la intervención: hybris y metron, astros y desastres

El texto de Reeves y un artículo de Michel Deguy que indirectamente le hace eco plantean, cada uno a su manera, la cuestión de la *intervención* —cuestión original, específica de Occidente, si es verdad que éste se engendra en la filosofía tal y como la filosofía se *constituye* contra (y con) la sofística, en la medida en que ésta instrumentalizaría el *logos*, desnaturalizando su vocación desvelante, poniéndolo al servicio de un poder de intervención sobre la *doxa*. Esta contraposición, inseparable de la prescripción trágica del *metron* ante la inminencia incesante de la *hybris* sublunar que se enuncia como *teoría* en una relación esencial con los astros, seres “siempre entes” de la esfera de los fijos, y que genera la cuestión de la relación del ser y del devenir, la oposición de lo sensible y lo inteligible, domina todavía el discurso contemporáneo de la filosofía que se encarga de analizar el devenir tecno-antropológico en el horizonte de la racionalidad tecnocientífica: cierta comprensión de la técnica domina todos los campos del discurso (filosóficos, antropológicos, científicos, tecnocráticos, mediático-políticos, artísticos) articulada por categorías —*finés y medios, sujetos y objetos, naturaleza y cultura*— que sólo funcionan y tienen sentido en estas parejas de *oposiciones*.

La antropología de Leroi-Gourhan, en la medida en que sólo puede *constituirse como una tecnología*, afecta de manera radical a estas oposiciones categoriales, y puede llegar incluso a hacerlas caducas. Tal devenir-caduco de las categorías por las que la razón histórica aprehendía la realidad técnica es quizá inseparable del devenir-astro del hombre (como cuestión de la intervención —y si *Le Geste et la Parole*, primer tomo, se consagra principalmente al *origen* tecno-lógico de la humanidad, el segundo

se acaba con una anticipación también tecno-lógica de su fin). Este devenir-caduco de las categorías *históricas* (sobre el que volveremos más extensamente en nuestro segundo tomo) sería el precio del devenir-astro, constituiría el sentido profundo del “cambio de época”. *Devenir* cuyo factor es la técnica comprendida hoy como sistema, tendencia, concretización, *Gestell*. Desastre. Desastre no significa catástrofe, sino *desorientación* —allí donde guían los astros. Pérdida de toda guía que *sólo se afirmaría de su diferencia*, dios, idea reguladora, escatología de emancipación. Desastre en consecuencia del *l'überer*. Diferencias perdidas en la ilimitación potencial de la técnica, en la que la naturaleza del hombre es así amenazada por su propio poder en tanto que técnica, y con ella, la Naturaleza “a secas”, amenazada por el hombre, por la amenaza que este ejerce sobre su propia naturaleza. Amenaza sobre la “naturaleza” de la “Naturaleza”; sobre el ser.

¿Debe el hombre, en nombre de un antropocentrismo denunciado siempre por la razón filosófica (en primer lugar contra la sofística), *resistir* a la técnica, es decir, a su propio poder? ¿Y esto en nombre del antropocentrismo, es decir, de su pretendida “naturaleza” y del peligro que constituiría su propia desaparición o la desaparición de lo que le sería pretendidamente propio en tanto que “naturaleza”? Filosóficamente no podríamos aceptar semejante postulado sin crítica. ¿Es el hombre el *término*, la *meta* también, el fin, la finalidad del devenir en la vida y más allá de la vida, puesto que ya no es, desde Darwin, el origen de esta? El verdadero antropocentrismo, el que hay que denunciar cuando se pretende rechazar el discurso del hombre-medida, es esta *teleología* que asienta al hombre como fin de la naturaleza —como finalidad y como término.

Pero hay también otra cuestión: ¿debe el hombre, desapareciendo, aceptar hacer desaparecer la naturaleza? ¿No está justificado que el antropocentrismo obstaculice el devenir, *para el ser*? ¿Debe ser pensada

la cuestión del ser a partir de la del devenir (y de la conservación) del hombre —o todavía y, en cierto modo, a la inversa, debe ser pensada como cuestión de la naturaleza y de su conservación, implicando *especialmente* la conservación de la naturaleza *del hombre*?

Un “tecnocentrismo”, que sería parejo del antropocentrismo, ¿constituye un peligro contra la naturaleza? Especialmente contra la naturaleza del hombre, pero esta cuestión aquí sería secundaria y por lo tanto ya no se trataría de resistir en nombre del antropocentrismo. Tecnocentrismo significa: desarrollo de la técnica “por ella misma”, donde ella es a ella misma su propio fin, autonomización de la técnica donde ella es su propia ley, incluso *la ley*; desarrollo posible que siempre ha sido percibido como la *hybris* misma, violencia alienante que pone fin a la “libertad” del hombre como libertad del ser, que pone fin al tiempo, que evacua el porvenir, si no el devenir. Pero el tecnocentrismo *es también, es todavía* una figura del antropocentrismo; se comprende siempre como tal —dominio y posesión de la naturaleza.

La naturaleza en cuestión es primero aquí la del hombre —y si nuestra lectura de Simondon nos ha llevado a ver en él el operador de la organización técnica, consideramos ésta, que se eleva al nivel de su concretización efectiva y sistemática, como posibilidad misma de la desaparición (y de la sustitución) de este operador. Interrogar la naturaleza del hombre quiere decir de entrada interrogar su origen. A fin de cuentas es lo que hace la antropología. Pero nos debemos interrogar la forma misma de la cuestión. No podemos, como la antropología en general, *postular* que hay una naturaleza (*es decir*, un origen) del hombre, lo mismo que hace Claude Lévi-Strauss para quien esta ciencia debe intentar resolver el “problema de la invariancia”, problema que “aparece como la forma moderna de una cuestión que ésta se ha planteado siempre: la de la universalidad de la naturaleza humana”. Leroi-Gour-

han nos interesa precisamente porque, aprehendiendo la antropología *como* tecnología, procede de modo distinto.

## 5. La tecnología

La tecnología se define en primer lugar como el discurso sobre la técnica. Pero, ¿qué quiere decir técnica? En general, la técnica designa hoy en la vida humana el dominio restringido y especificado de los útiles, los instrumentos, cuando no sólo de las máquinas (Mumford piensa así toda la instrumentalidad a partir de la máquina).

Sin embargo, la técnica (*techné*) ante todo designa los saber-hacer ¿Qué es lo que no es saber-hacer? La cortesía, la elegancia, la cocina, lo son. Sin embargo, sólo en el caso de esta última existe relación con una producción, con una transformación de materiales, de “materias primas” en “materias secundarias” o productos, y por ello la cocina, como es el caso en *Gorgias*, es más fácilmente reconocida como técnica, saber-hacer *productivo*, que in-forma la materia. Es el modelo del artesano, operador (causa eficiente) de la *poïesis*, o producción, de donde se desarrolla la teoría de las cuatro causas, a partir de la cual la tradición comprende la técnica.

La danza produce un espectáculo. La elegancia, ¿no es también un espectáculo? La danza es *techné*. Como la elegancia, no se “produce” necesariamente para los demás (como comercio social o espectáculo comercial); como cualquier técnica, sólo puede proporcionar placer a su “causa eficiente”. La retórica, la poesía, también son técnicas. En todo lenguaje hay retórica y poética. El lenguaje mismo, como saber-hacer, ¿no es una técnica y un comercio, llegado el caso vendible? La palabra que supone un saber-hacer es productiva, incluso si la palabra no es la “especialidad” del que habla: la palabra produce enunciados. Estos pue-

den venderse o no, como todos los productos de una *techné*. Por lo tanto, el campo de la técnica es difícil de limitar.

Todo obrar humano tiene algo que ver con la *techné*, es en cierto modo una *techné*. Sin embargo, en el conjunto del obrar humano, se aíslan “técnicas”. La mayoría de las veces eso significa: unos saber-hacer que son *especializados*, no compartidos por todos. Como la técnica del artesano, o la del médico, o la del arquitecto o el ingeniero, así como la del filósofo, del artista o del retórico. Una técnica es un saber-hacer particular que no es indispensable a la humanidad de un hombre particular. Tal es la comprensión que se tiene implícitamente de ello. En el transcurso de esta parte trataremos de demostrar que ahí se trata de una comprensión insuficiente, restrictiva, y derivada de lo que es la técnica. Sin embargo, es esta diferencia (la especialización) la que permite la constitución de medios técnicos en los medios étnicos y su progresivo desgarramiento del territorio. La tecnología es así el discurso que describe y explica la evolución de los procedimientos y de las técnicas especializadas, de las artes y de los oficios –sea sobre un cierto tipo de procedimientos y de técnicas, sea sobre el conjunto de las técnicas en tanto que estas hacen sistema: la tecnología es entonces el discurso sobre la evolución de este sistema

Sin embargo, con más frecuencia se llama hoy *tecnología* a la técnica cuando integra a la ciencia, por oposición a las técnicas tradicionales precientíficas. Con la técnica como “ciencia aplicada” nace el cuerpo de ingenieros. De este sentido que se ha hecho corriente deriva el concepto de tecnociencia en el que técnicas y ciencias se hacen inseparables, en el que la racionalidad está sometida a la utilidad –para Habermas, la utilidad del capital como “actividad racional respecto a un fin”. Es una inversión, incluso una perversión, del modelo epistemológico inicial de la filosofía en el que la teoría, esencia de la ciencia, se define por su

independencia con respecto a finalidades útiles, es decir, antropocéntricas. Sin embargo, ¿está la tecnociencia al servicio del hombre o al servicio de la misma técnica? ¿Es efectivamente la utilidad la que gobierna la concretización? Si la tecnología, durante mucho tiempo sinónimo de progreso, ya no es necesariamente percibida como tal, o más bien, si ya no es evidente que el progreso equivale a un beneficio para el género humano<sup>9</sup>, sentimiento que anima profundamente las reacciones multiformes de resistencia al desarrollo, ¿se puede seguir afirmando que la tecnociencia somete la teoría a las finalidades útiles –comprendiendo siempre la utilidad como utilidad-para-el hombre?

La técnica sería así para ella misma su propio fin. Numerosos autores que lo sugieren ven en esta autofinalización de la técnica una posibilidad monstruosa, escandalosa desde el punto de vista ontológico, de lo que es o de “lo que debe ser”. Sin embargo, análisis de este tipo, que todavía oponen los fines a los medios, siguen estando trabados por categorías que *ya no pueden* decir qué es la técnica. Si la técnica *puede* autofinalizarse, eso quiere decir que la oposición de fines y medios ya no piensa suficientemente lejos.

## 6. La antropología

Las comprensiones dominantes de la técnica contemporánea, atrapadas en el juego de las oposiciones heredadas de la metafísica, están al mismo tiempo constreñidas por la falsa alternativa del antropocentrismo y del tecnocentrismo –y reducidas a *oponer* hombre y técnica.

Si queremos plantear ahora el problema de la naturaleza del hombre, y si la naturaleza, la esencia o el principio de un ente se limita a su origen, se trata de interrogar el origen del hombre –con el riesgo, también ahí, de deber contestar la posibilidad misma.



Pero la pregunta de la posibilidad del hombre, del origen del hombre, de la posibilidad de un origen del hombre, no puede ella misma olvidar la pregunta sobre la posibilidad del origen como tal. Mantener un discurso sobre el origen del hombre sigue siendo, explícitamente o no, extenderse sobre el origen en general —sobre *lo que es*, sobre el ente en su principio, sobre el origen del ente. La cuestión del origen es la de los principios, del más antiguo, del que, desde siempre y para siempre, establece lo que es en su ser. La cuestión del origen es la cuestión del ser. Si se trata del ser del hombre —del origen del hombre en tanto que el origen define lo que el hombre es su “naturaleza”, su “*physis*”, habrá que saber distinguir en el hombre lo que él es *esencialmente*, aquello que lo establece *siempre y para siempre* en tanto que hombre, de lo que es *accidentalmente*; aislar los predicados esenciales de los accidentales. También habrá que saber a qué atenerse respecto al *devenir* del hombre. Aquí ya se presiente que estas distinciones, necesarias a propósito de cualquier ente, y el discurso que las autoriza, la *ontología*, corren el riesgo de venir a fracasar en “el ser que somos nosotros mismos” si llegamos a establecer que la tecnicidad es esencial al hombre.

La cuestión del origen, incluido el origen del hombre, no puede ser afrontada por medio de una simple indagación de tipo histórico. No se trata de encontrar los vestigios de lo que fue al comienzo. No se encontrará, al comienzo, un vestigio, un fragmento del principio de lo que es. Si los primeros pensadores, los pensadores del comienzo, parecen en cierta manera haber razonado así (al principio hay un fragmento de ente: el agua, el aire, etc.), no lo hicieron después de una indagación histórica —ellos razonaban a partir de su razón en tanto que ésta es a sí misma su principio: los principios del ser son los del razonamiento, el cual permite leer sin otra ayuda todo vestigio, sea cual sea su edad. Todo este discurso es enigmático y viejo: tan viejo como la metafísica. Res-

pecto al enigma, tradicionalmente se resuelve por medio de un pensamiento del origen a partir de la *caída*. Eso es verdad desde Platón a Rousseau, y más allá. Si “discurso de la caída” quiere decir de la caída en el mundo sublunar, eso sigue significando, al mismo tiempo y esencialmente, caída en la técnica. Indudablemente Platón no habla explícitamente así; está más claro en Rousseau. La contingencia es en lo que cae lo que cae al principio, lo que, siendo muestra de *la parte inferior de los astros*, pertenece al porvenir, a la ocultación, al recubrimiento y al olvido de lo que es: la caída es un *olvido*. Lo que cae es el *alma*. El alma es lo que tiene en sí el principio de su movimiento, es lo que es el principio de sí —y la técnica, como hemos visto en la *Física* de Aristóteles, es fundamentalmente lo que no tiene en sí el principio de su movimiento. El alma es también lo que conoce: en el origen, en el origen de nuestro mundo, del mundo del porvenir, hay una caída del alma en este mundo desde el mundo de los seres eternos, los astros. Caída en el cuerpo, la pasión, los intereses particulares y diversos; en lo sensible, donde sólo puede haber un conflicto entre lo verdadero y lo falso. La filosofía platónica se constituye a partir de una *oposición* entre lo inteligible y lo sensible que es también la de lo astral y lo sublunar, es decir, del *hombre* en tanto que su esencia, o la esencia de su alma, es el conocimiento, y *de la técnica*, en tanto que su esencia es el desconocimiento, es decir, la privación absoluta de auto-movimiento. Para este pensamiento es evidente que el automovimiento técnico no puede ser más que una ilusión. Pero semejante evidencia ya no nos es dada, ni inmediatamente (dóxicamente), ni mediatamente (por la vía filosófica).

Este discurso nos llega, en su primera versión y su primer movimiento (la procedencia del alma), del mito de Perséfone contado por Sócrates a Menón y concluye (la caída del alma) en su versión propiamente platónica, en *Fedro*. *Menón* es la más antigua enunciación propia-

mente filosófica de la cuestión del origen y la primera afirmación de la necesidad absoluta de un saber trascendental. ¿Qué es la virtud? Sócrates muestra a Menón que es imposible responder a semejante pregunta por medio de ejemplos. No se puede *fundar* la definición de virtud en la experiencia. La experiencia sólo nos ofrece una colección de casos, pero en ningún caso tenemos la regla de la unidad de esos casos; solamente diciendo la esencia de la virtud, respondiendo por lo tanto verdaderamente a la pregunta de qué *es* la virtud, enunciaremos la *unidad* de esta diversidad de ejemplos, la *razón* por la cual los ejemplos son todos, de derecho y no sólo de hecho, ejemplos de *la* virtud, y accederemos a la universalidad en la diversidad. Ahora bien, esta universalidad, esta esencia no existen *como tales* en la diversidad de la experiencia, no existen en la experiencia en tanto que ésta es siempre diversa. Esto no quita que estos ejemplos nos ayuden a encontrar la esencia. Pero no se puede encontrar en ellos el principio heurístico. Sócrates en realidad no hace más que transitar por esta cuestión para preguntar: ¿qué *es el ser*, el conocimiento del ser, es decir, el verdadero conocimiento? Responder a esta pregunta llevará a Platón a anunciar lo que será la inauguración de la metafísica: el mito de la *anamnesis*.

El mito replica a una aporía que Menón dirige a Sócrates contra su discurso de la esencia: si no te apoyas en la experiencia, si ese apoyo es por principio imposible para tu búsqueda de la esencia:

“¿de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es esa que buscas, desde el momento que no la conocías?

Según tú, Menón, dice Sócrates repitiendo la aporía para explicitar lo que está en juego en ella,

“no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe, ni lo que no sabe. Pues ni podría buscar lo que sabe —puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna de búsqueda—; ni tampoco lo que no sabe —puesto que, en tal caso, no sabe lo que ha de buscar.”<sup>16</sup>

Esta aporía, capital en la historia de la filosofía, plantea la dificultad misma de una reflexión sobre la esencia —sobre el origen, sobre aquello por lo que la cosa *comienza a ser*. Lo que está en juego es inmenso. La aporía significa: si es cierto que la verdad es algo que se gana, y que se gana en el diálogo, no se puede aprender; por tanto, nunca hay nada nuevo, no se puede decir nada de lo que es, un discurso de verdad, que no sería una simple colección de hechos, sino que reuniría de derecho esos hechos en la unidad esencial *que diría su origen*, semejante discurso es una añagaza. La aporía de Menón, dejada sin respuesta, es la victoria íntegra del escepticismo.

En la historia de la filosofía, tratar de responder a esta aporía será el resorte mismo de todo pensamiento, especialmente del pensamiento moderno: ya sea para Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Nietzsche o Heidegger, nunca se trata de otra cuestión. Será a partir de Kant que esta filosofía moderna tomará el nombre de cuestión *trascendental*.

Esa cuestión, replica Sócrates, porque es absoluta, porque precede *de derecho* a toda cuestión, puesto que determina la posibilidad misma de cuestionar, es una *cuestión-límite* y *originaria* que sólo puede ser soportada por un “paso al límite”. Este paso lo efectúa Sócrates por medio de

un discurso especial, la narración del mito de Perséfone, tomado de los sacerdotes y de los poetas. Estos

“afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal y que a veces termina de vivir —lo que se llama morir—, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad. [...]”

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre el mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.

No debemos, en consecuencia, dejarnos persuadir por ese argumento erístico. Nos volvería indolentes, y es propio de los débiles escuchar lo agradable; éste otro, por el contrario, nos hace laboriosos e indagadores. Y porque confío en que es verdadero, quiero buscar contigo en qué consiste la virtud.”<sup>11</sup>

Hay por lo tanto un *saber originario*, sin el que no habría posibilidad alguna de ningún tipo de saber —lo que repetirá Kant veinte siglos más tarde y de otra manera. Un saber adquirido por el alma antes de su caída, nos enseña después *Fedro*: el alma, cayendo en su cuerpo, que es también su tumba (la verdadera vida está en otra parte), *olvida* de golpe ese saber. Sin embargo, ningún saber es posible sin ese saber originario olvidado originariamente, sin ese descubrimiento original a lo que es y que hay que re-descubrir. Los griegos lo llaman *mátesis* (la “esencia del

aprender”) y Kant, *Matemáticas*. La matemática, juicio sintético *a priori*, es el conocimiento originario que condiciona el acceso a cualquier tipo de saber. De ese saber original, el saber verdadero es, según Platón, el recuerdo: todo conocimiento es una reminiscencia. En Kant se trata de un saber trascendental que precede y, en ese sentido, expulsa a la experiencia; que no se funda en la empiricidad porque lo trascendental es justamente la condición de posibilidad y, por lo tanto, el fundamento mismo de toda experiencia: los hechos son hechos, son, si no fabricados, al menos contruidos; no se dan más que a través de posibilidades de interpretación que no son ellas mismas del orden de los hechos. Este saber que data de *antes* de toda experiencia, como la inmortalidad del alma es en Platón el saber de *antes* de la caída, es *a priori*. Sócrates ilustrará la veracidad del mito por medio de un ejemplo matemático, nacido del saber de las idealidades *rememorado* en la observación de los astros.

Esta *Mátesis*, comprendida así, manifiesta el carácter originario y también la originalidad del pensamiento, y por ello el pensamiento debe tener en él mismo el principio (*arqué*) de su movimiento: en tanto que es el origen de ella misma, lo más antiguo en ella misma, *arqué*, el alma pensante no recibe sus conocimientos del exterior, sino que los encuentra en ella misma, es automovimiento, lo que un ente técnico no sabría.

¿Nos decía lo mismo Simondon? Indudablemente no: si la anticipación es efectivamente una posibilidad necesaria al movimiento, no le basta: la realidad del movimiento es la organización. Eso quiere decir que *no hay* automovimiento, que no hay más que heteromovimiento.

Pero aquí esta reminiscencia no puede tener otra “explicación” —todavía aporético-mítica con *Menón*, dogmática después de *Fedro*— que como *inmortalidad* del alma. Inmortal significa: que pertenece al mundo

del ser en tanto que ser, al mundo inteligible, el de los astros, que no deviene. La *mortalidad* no es *otra cosa* que el dominio de lo contingente, del olvido, del devenir: la pasión, el padecer, lo que no es principio de sí. Sólo puede haber ahí acceso al ser como acceso a lo que, al pertenecer a la esfera de los fijos o de los seres divinos, no es *arrastrado* en el porvenir, no *ha caído* en el mundo sublunar del artificio, de la facticidad (*mimesis*), es decir, del error y finalmente de la corrupción, de la desnaturalización. Del no-ser.

### 7. De "Menón" a "Fedro" y hasta Rousseau: la "metafísica"

Todo relato del origen adquiere un sesgo mítico en la medida en que dice lo que es: decir lo que es en la medida en que es absolutamente es seguir soportando la aporía de Menón a la que nunca es posible responder positivamente. Para que en el devenir—sólo puede haber origen ahí donde existe devenir, la cuestión del origen no sabría plantarse en el mundo del ser puro— cualquier cosa sea a pesar de todo, sea ella misma siempre la misma, esencial identidad, no hace falta franquear, sino afrontar un umbral: esta es la dificultad con la que se encontrará Rousseau cuando piense al hombre originario en tanto que lo que está en su naturaleza, *antes* de toda determinación por su devenir. Esa será también la dificultad misma de nuestra cuestión: el hombre, la técnica. ¿Dónde comienza(n), o acaba(n) el hombre —la técnica?

Mas tarde en Platón el mito aporético de la reminiscencia, que en *Menón* sigue siendo esencialmente un misterio y una imagen, la imagen de un misterio que hay que afrontar *como* misterio y en cuyo seno hay que operar una *distinción*, este mito va a devenir un dogma, ya no la prueba de un límite que hay que experimentar, sino el esquema de una *explicación* sobre el origen que será *opuesta* a la caída. Es el mito del alma

alada de *Fedro*, que se transforma a continuación en una metafísica, en la que la oposición entre inteligible y sensible se hace *real*, en la que el ser se *opone* realmente al devenir, en la que la oposición del alma y el cuerpo se transforma en la ley de todo discurso filosófico —y con ella la oposición de lo que más tarde será naturaleza y cultura, hombre y técnica. *Fedro*, donde también se trata de la cuestión de la técnica como escritura. Metafísica quiere decir: distancia ante el límite, negación de la aporía, facilidad que se concede el pensamiento filosófico, bajo la forma de dogma, frente a la infinidad de las cuestiones que ésta aborda. El *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* pertenece a esta tradición en la que al principio sólo existe la caída fuera del origen, momento aporético, y en el que esta aporía siempre se endurece finalmente en una mitología que opone dos momentos: el de la pureza y el de la corrupción —del antes, del después, puesto que el punto que les separa está ya diluido. Es un excelente arquetipo del discurso de la filosofía sobre la técnica, que cuenta por medio de una ficción, si no por medio de un mito, cómo al hombre de la naturaleza pura sucede por una caída el hombre de la cultura, de la técnica y de la sociedad. Según Lévi-Strauss, es el fundador de la antropología *científica* moderna. Está en el punto de unión de dos "*epistemes*", de dos estructuras del saber en las que la antropología tiene un papel discriminante.

Existe el origen y después la caída, olvido, pérdida. Pero es muy difícil de *distinguir* el origen de la caída —*es decir, también lo que está en el origen de la caída*, y ello es particularmente cierto en Rousseau. Sea como fuere, hay que hacer la distinción: es el precio por vencer el escepticismo. Ella garantiza todas las demás. Sin embargo, la cuestión es saber si hay que hacerla sobre el modo de la simple distinción o sobre el modo de la oposición, y si es *posible* distinguir sin oponer. ¿Se puede pensar una diferencia que no sea una oposición? Veremos como la *diferencia*

trata de no oponer las deferencias pensándose como la unidad de su movimiento, instalándose en el devenir mismo: el devenir otro.

Hemos planteado la cuestión de la naturaleza del hombre. También es la del origen del hombre. Es la cuestión que plantea Rousseau. Pero la cuestión de la naturaleza, evidentemente previa, que en Platón se confunde con la del ser, no es en absoluto la del hombre. La cuestión del hombre no interesa a Platón: mientras que uno no se pregunte qué quiere decir ser (devenir), se divaga cuando uno se pregunta qué es el hombre. Esa es la razón por la que hay que condenar el antropocentrismo de un Protágoras. La antropología no es, pues, griega. Ni, en un principio, filosófica. El pensamiento griego es lógico (dialéctico), es decir, ontológico (el diálogo que dice la verdad es el que es). Filosófico quiere decir (que afronta la cuestión) *trascendental* (incluso el empirismo, cuando es filosófico como en Hume, *afronta* la cuestión trascendental<sup>12</sup>). Ahora bien, la antropología no es trascendental. La cuestión (sofística) antropológica, y detrás de ella la ciencia antropológica, despiden la cuestión misma de lo trascendental. Lo que no quiere decir que se deshagan de ella.

Hume, Rousseau, Kant: indudablemente hay una antropología filosófica, pero no se trata de una ciencia antropológica, de una “ciencia humana”, porque esta *procede* de la metafísica, recibe de ella su movimiento y es el *desarrollo* de la cuestión de lo apriórico (de lo trascendental) o, para ser fiel a las formulaciones de un empirismo filosófico, de lo reflexivo. Por el contrario, la muy reciente antropología como ciencia humana deja en suspenso la cuestión del *a priori*. En primer lugar es una ciencia descriptiva, a partir de la cual puede haber un enfoque explicativo, empírico-deductivo, con respecto a la naturaleza del hombre. Es la *explicación* de lo que es el hombre, de lo que hay de “invariable” entre todos los tipos de hombres.

Sin embargo, el antropocentrismo heurístico que constituyen las ciencias denominadas “humanas” no tardará en encontrar su otro, en encontrarse descentrado:

“A partir del momento en que el hombre se constituyó como figura positiva en el campo del saber, el viejo privilegio del conocimiento reflexivo (apriórico), del pensamiento que se piensa a sí mismo, no podía menos que desaparecer; pero por ese hecho mismo era dado a un pensamiento objetivo el recorrer al hombre por entero —a riesgo de descubrir allí precisamente aquello que jamás puede darse a su reflexión y ni aun a su conciencia: mecanismos oscuros, determinaciones sin figura, todo un paisaje de sombras que directa o indirectamente se ha llamado inconsciente.”<sup>13</sup>

Existe una *invención del hombre* por parte del pensamiento moderno, que le hace caer en un “sueño antropológico” del que debería despertarle un nuevo criticismo:

“Es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido el pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible [filosofía crítica y descubrimiento de la finitud] y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo. A todos aquellos que quieren hablar aún de hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que

no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas esas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica —es decir, en cierta forma, silenciosa.”<sup>14</sup>

Este tono nietzschiano denuncia la reactividad del antropologismo contra el devenir. Si el apriorismo es un discurso del ser contra el escepticismo sofisticado que se despliega en nombre de una omnipotencia del devenir (pues tal es, en efecto, la apuesta de la sofisticada: negar el discurso negando el ser mismo en nombre del devenir, negar de ese modo incluso la teoría, la diferencia entre el hecho y el derecho, la verdad y la opinión, etc.), si vemos aquí a Foucault, en un gesto *para el devenir*, apelar *todavía* a lo *trascendental*, es que se trata menos de alzarse contra la filosofía crítica que contra lo trascendental pensado como una oposición del ser y del devenir, que reposa fundamentalmente en un antropocentrismo que es *común* a la metafísica y a la sofisticada —y que engendra el positivismo plano de las ciencias del hombre. Para Nietzsche, no sólo hace falta preguntar *quién* es el hombre, sino “quién *supera* al hombre. “Los más inquietos preguntan hoy: ¿cómo conservar al hombre? Pero Zaratustra pregunta [...] ¿cómo será superado el hombre?” “El hombre es algo que no puede sino ser superado”<sup>15</sup>.

“No creamos que el superhombre [...] es una ampliación [...]. Se define por una nueva manera de sentir: otro sujeto que el hombre, otro tipo que el tipo humano. Una nueva manera de pensar.”<sup>16</sup>

*Humano, demasiado humano*, en la misma vena, apunta directamente a la filosofía de Rousseau:

“Todos los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Involuntariamente el “hombre” se les antoja como una *aeterna veritas*, como algo invariable en medio de toda la vorágine, como una medida cierta de las cosas. Pero todo lo que el filósofo dice sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de un espacio temporal muy limitado. El pecado original de todos los filósofos es la falta de sentido histórico; no pocos toman incluso la configuración más reciente del hombre, tal como ha surgido bajo la impronta de determinadas religiones, aun de determinados acontecimientos políticos, como la forma fija de la que deben partirse. No quieren enterarse de que el hombre ha devenido; mientras que algunos de ellos llegan incluso a derivar el mundo entero de esta facultad cognoscitiva. Ahora bien, todo lo esencial de la evolución humana sucedió en tiempos remotos, mucho antes de esos cuatro mil años que nosotros más o menos conocemos; en estos el hombre no puede haber cambiado mucho. Pero entonces el filósofo percibe en el hombre actual “instintos” y supone que estos forman parte de los datos inalterables del hombre y pueden, por tanto, ofrecer una clave para la comprensión del mundo en general [Rousseau]; toda la teleología está construida sobre el hecho que se habla del hombre de los cuatro últimos milenios como de un hombre eterno al que todas las cosas del mundo están naturalmente orientadas desde un principio. Pero todo ha devenido; no hay datos eternos, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario el filosofar histórico y con éste la virtud de la modestia.”<sup>17</sup>

## 8. Rousseau y la antropología

Rousseau está en el punto de mira porque es el padre de la *antropología* y en primer lugar el padre de la cuestión *¿qué es el hombre?* elevada al rango de cuestión filosófica, es decir, trascendental. Pero es también, según Lévi-Strauss, el padre de la *ciencia* antropológica. Rousseau es el punto de unión entre la cuestión filosófica elevada al rango filosófico y el principio de la teoría antropológica científica:

“Rousseau no sólo fue un observador penetrante de la vida campesina, un lector apasionado de libros de viaje, un analista sagaz de las costumbres y de las creencias exóticas: sin temor a ser desmentido se puede decir que esta etnología que todavía no existía, un siglo antes de que hiciera su aparición, él ya la había concebido, querido y anunciado, situándola de golpe en su lugar entre las ciencias naturales y humanas ya constituidas.”<sup>18</sup>

A continuación Lévi-Strauss cita la nota 10 al *Discurso*, en el que Rousseau hace el elogio de los viajeros que, habiendo atravesado la diversidad de etnias que en ese momento está descubriendo la Europa de las Luces (por los relatos de los navegantes) y, sobre todo, habiendo conocido las etnias más salvajes, harían después

“la historia natural, moral y política de lo que hubiesen visto, [y entonces] nosotros veríamos salir un mundo nuevo de su pluma y aprenderíamos también a conocer el nuestro.”<sup>19</sup>

Lo que enuncia aquí Rousseau es efectivamente el principio de la etnología, como búsqueda de lo invariable humano, a través de la diversidad de hombres, de las variantes culturales de la naturaleza humana. Y en efecto es un principio admirable: conocerse en el otro, por el conocimiento del otro, responder al “conócete a ti mismo” citado al principio del *Discurso* con el movimiento hacia el otro. Lévi-Strauss añade:

“Rousseau no se limitó a prever la etnología: la fundó. En primer lugar de una manera práctica, escribiendo este *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* que plantea el problema de las rela-

ciones entre la naturaleza y la cultura, y en el que se puede ver el primer tratado de etnología general; a continuación, distinguiendo con una claridad y una concisión admirables el objeto propio de la etnología del objeto del moralista y del historiador: “Cuando se quiere estudiar a los hombres hay que mirar cerca de uno mismo; pero para estudiar al hombre, hay que aprender a llevar la propia vista lejos; hay que observar primero las diferencias para descubrir las propiedades”. (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*, cap. VIII)<sup>20</sup>

Sin embargo, si bien es verdad que Rousseau “funda las ciencias humanas”, su antropología no es ella misma una ciencia del hombre: se trata de una antropología trascendental. Su pregunta es en apariencia la que se preguntan Lévi-Strauss y los antropólogos: *¿qué es el hombre? o ¿cuál es la naturaleza del hombre?* Pero para Rousseau, y a pesar de las apariencias, no es una pregunta a la que se podría responder por medio de los hechos, ya que interrogar los hechos, hechos humanos necesariamente, sería interrogar la naturaleza de *antes* de la cultura-y-la-historia *a partir* de la historia. Así pues, también ahí hay que hacer un planteamiento *a priori*. Rousseau “deja en suspenso” (o trata de dejar) la tesis histórica (tentativa fracasada, según Nietzsche). Definir al hombre en su naturaleza no a partir de hechos sino a partir de una especie de “evidencia” trascendental resultado de una “reducción” —de la que el resto no es un *yo pienso*, sino un *sentimiento*, un *yo siento*, un *sufrimiento*: tal es la empresa de Rousseau.

## 9. Igualdad, fuerza, diferencia

“El más útil y el menos avanzado de todos los conocimientos humanos me parece ser el del hombre”<sup>21</sup>. Esa es la primera frase del *Discurso*. Y, “¿cómo conocer la fuente de la desigualdad entre los hombres”, la causa de

lo que les diferencia, de lo que les hace variar y devenir, “si no se empieza por conocerlos a ellos mismos”, en aquello que les es común? Tenemos el ser y el origen de un lado, el tiempo y la caída fuera del origen de otro: “Y ¿cómo el hombre llegaría a verse tal como la naturaleza lo ha formado en medio de todos los cambios que la sucesión de los tiempos y las cosas ha debido producir” accidentalmente “en su constitución original”, esencial, y “separar lo que le pertenece por su propio fondo”, de su naturaleza, “de lo que las circunstancias y los progresos han añadido o cambiado en su estado primitivo”, como cultura, facticidad, tecnicidad? “El alma [...] humana ha cambiado de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible”. He aquí lo que debe ser afirmado en primer lugar: existe un origen pleno y puro; después existe la alteración, la corrupción, la impureza, la caída. La naturaleza del hombre no está en su cambio. Hay, o *debe* haber una naturaleza del hombre *antes* del cambio. El alma humana “ha cambiado de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible” y lo que provoca ese cambio, bajo los nombres de sociedad y cultura, es la técnica: hay un incesante alejamiento del origen por medio del progreso<sup>22</sup>. Eso plantea un problema de la validez de nuestros conocimientos sobre el hombre, un problema de *conocimiento a priori*.

“Cuanto más nuevos conocimientos acumulamos, más nos separamos de los medios de adquirir el más importante de todos; [...] en un sentido, a fuerza de estudiar al hombre, nos ponemos fuera de la posibilidad de conocerlo.”<sup>22</sup>

Mucho más que una crítica del progreso es una crítica de la razón.

En el tiempo, en el devenir, “en esos cambios sucesivos de la constitución humana es donde es preciso buscar el primer origen de las diferencias que distinguen a los hombres”. Si el progreso es profundamente una *regresión* es porque diferencia no significa *fuerza* (virtud, *virtus*), maravilloso o generoso poder de la diversidad, sino desigualdad en la ley del más (o menos) fuerte. La ley del más fuerte no es originaria, ni la diferencia en la que consiste. La naturaleza es la igualdad: la indiferenciación originaria que es lo *universal*. La naturaleza no es la ley del más fuerte: tal es la apuesta del *Discurso*. No lo olvidaremos: apuesta filosófica por excelencia, se trata de negar una diferencia originaria para afirmar que hay, aunque *después de* la caída, una diferencia entre el derecho y el hecho que aquí son rebautizados naturaleza y cultura. Así pues, este discurso contra la diferencia pasa a su vez por una diferenciación, es también un discurso *para* la deferencia. No hay diferencia en el origen, sino igualdad originaria: hay que hacer, *en el después*, una diferencia originaria entre lo que es el origen y lo que ya no lo es, recordando, reavivando, resucitando en nosotros el origen en tanto que indiferenciación: el problema será “separar lo que hay de originario y de artificial en la actual naturaleza del hombre” (y nosotros aceptaremos esta posibilidad de hacer una diferencia de la voz misma del origen indiferenciado –cuya voz podemos oír todavía).

No es una “empresa ligera”. ¿Qué quiere decir aquí “separar”? ¿Se opone lo originario a lo artificial, o se trata más de una distinción *a priori* que de una oposición? La respuesta es compleja, la cuestión está muy “enmarañada”. En todo caso, *debe* existir ahí lo originario y hay que decir qué es: existe lo inhumano, no todo está permitido, la historia está entrelazada de horrores que hay que poder denunciar. Pero, ¿en qué relación con lo no-originario es “propio” es, hablando con propiedad, lo



originario? ¿Es necesario que lo originario sea simplemente lo opuesto a lo artificial? ¿O hay que hacer *como si* lo fuera?

### 10. *Improbabilidad del origen, voz de la naturaleza (lo que significa "separar") y anamnesia del caribeño*

Rousseau matiza estas palabras, lo que inclina a pensar asimismo que no se trata *más que de una distinción* y que, sin embargo, se trata de una distinción *que sólo se puede decir como una oposición*. Una distinción supone términos diferentes sin ser exclusivos, es decir, un *estado originario* que se mantiene en sus propias *transformaciones*; una oposición es una *exclusión* de un término por otro: o bien el estado originario, o bien la transformación en la que se pierde este estado originario. Extrema prudencia o artimaña de Rousseau sobre ese punto: se trata de separar, en la naturaleza actual del hombre, lo originario de lo artificial "y de conocer bien un estado que ya no existe, *que quizá no ha existido, que probablemente no existirá jamás y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones ajustadas a fin de juzgar con exactitud de nuestro estado presente*". Incluso si el origen es improbable, incluso si lo propio del hombre es una ficción, ("*que quizá no haya existido*"), es una ficción *necesaria*. En sus límites, la palabra requiere un discurso "especial": para distinguir en la naturaleza del hombre lo originario de lo artificial, incluso si nunca han sido distinguidos de hecho, incluso si nunca ha habido un estado de distinción de lo originario y lo artificial, incluso si jamás ha existido, vamos a contar una ficción, a narrar una historia, si no un mito —no estamos en Grecia, pero el proceder del *Discurso* es similar al de Sócrates frente a Menón. Vamos a contar la distinción y a salvar así el derecho del hecho —del hecho de la fuerza y de la fuerza del hecho. Pero, ¿qué es una ficción, si no un artificio? Se necesitará un artificio para distinguir lo natural de lo

artificial. Ese artificio ¿no corre el riesgo de suscitar a su vez confusiones, de disimular otras cosas? ¿Y de perjudicar a su vez al derecho, a la verdad? Ficción necesaria porque "a fuerza de estudiar al hombre, nos hemos situado fuera del estado de conocerlo" y hay algo irremediablemente perdido: la caída es aún aquí un olvido del origen. La esencia (origen), al no poder ser encontrada en los hechos (caída), requiere, a la escucha de la voz de la naturaleza pura, una rememoración trascendental. Discernir es recordar escuchando.

Insistiendo todavía en la dificultad de la distinción, Rousseau recurre a una práctica experimental de la distinción: "¿qué experiencias serán necesarias para llegar a conocer al hombre actual; cuáles son los medios para hacer tales experiencias en el seno de la sociedad?". Pero la experimentación no haría más que afinar *a posteriori* y mediatamente una respuesta recibida por otra vía, *a priori*, y desde la inmediatez originaria: la igualdad originaria es el derecho natural; ahora bien, la ley natural, para ser natural, debe hablar "inmediatamente por la voz de la naturaleza". Lo natural está inmediatamente ahí en una evidencia originaria. La cuestión es el origen, el principio, lo más antiguo, "lo espantosamente antiguo", como dice hoy Blanchot. La guía, la luz, para el acceso a esta inmediatez originaria, la sola posibilidad de *remontar, después*, por una cuestión en retroceso, es la *evidencia, la presencia a sí*, lo que queda dentro, lo que no pasa por lo exterior, por el artificio de los prejuicios culturales, mundanos, al encontrarse en la forma del juicio mismo. La ausencia de tal luz será el desastre. Paradójicamente, no nos acordamos espontáneamente de la voz del principio del origen, "de la naturaleza", que sin embargo nos habla inmediatamente; lo inmediato no está ahí al alcance de nuestra mano, sólo accedemos ahí *después*.

Si hace falta que esta ley se entienda inmediatamente para ser natural y que se funde en algo distinto de esos razonamientos artificiosos y

esas argucias sobre las que la filosofía generalmente hace reposar el derecho a través de su “metafísica” sofisticada, cuando no sofisticada, sin embargo la posibilidad de ya no entenderla es igualmente inmediata: estamos en la caída, en el olvido; hay que recordar. El entendimiento plantea un problema, pero para que la ley natural sea natural hace falta que cada uno pueda entenderla y comprenderla inmediatamente, originariamente, sin tener que pasar por extraños y trabajosos razonamientos. Hace falta que sea de anterior a la razón misma, anterior incluso a los razonamientos (de filósofos, metafísicos o de un hombre cualquiera). Es razonable pensar que cualquier hombre, cultivado o no, la entienda. Pero cuanto más cultivado sea, más dificultad tendrá el hombre para entenderla, ya que su cultura oculta la naturalidad de la ley (la razón, “por sus desarrollos sucesivos”, “ahogará” a la naturaleza). Tendrá entonces que acordarse (dejando “todos los libros científicos que sólo nos enseñan a ver a los hombres tal y como ellos se han hecho”). Lo más originario es lo más familiar, lo más próximo y, por eso mismo, lo más lejano, lo más disimulado. Estructura habitual: lo más simple es lo más imperceptible. Aristóteles lo dice así de los peces en su *Tratado del alma*: “los animales acuáticos no se dan cuenta de que un cuerpo mojado toca a otro cuerpo mojado<sup>26</sup>”, para ellos *todo* lo que se toca y todo lo que existe *está* mojado. No ven más que lo mojado, pero eso quiere decir que lo mojado es la única cosa que no ven. Asimismo Platón dice en *Timeo* que si el mundo estuviera hecho de oro, el oro sería lo único que no podríamos conocer porque no podríamos oponerle nada, no podríamos *compararlo* a nada y no tendríamos ninguna noción de él; y sin embargo, el oro sería lo único que podríamos conocer *de verdad* porque sólo el oro *sería* de verdad: el oro sería la verdad de todos los seres o el ser mismo.

Lo inmediato —*lo incomparable* y, en ese sentido, *lo improbable*, porque sólo se puede plantear y oponer por diferenciación y comparación— es, por consiguiente, lo más difícil de entender; en última instancia, quizá es inaudible ya que está inmediatamente recubierto por lo mediato —lo comparable, lo probable. Y sin embargo hace falta que todo el mundo lo entienda, igual que hace falta que todos los peces vivan en el agua, razón por la cual sólo los peces no saben qué es el agua, ni siquiera que existe, mientras que sólo ellos saben vivir en el agua.

Cuanto más natural es, más escondido está en lo “horriblemente antiguo”: para acordarse, para volver a encontrar la evidencia de *antes* de la caída, hay que *olvidar* la razón. *Antes* de lo que creo soy porque *siento*, porque *sufro*.

Son los principios anteriores a la razón, conservación de sí y piedad, y “*sin que sea necesario hacer entrar el de la sociabilidad*”, los que se hacen entender y se combinan en la inmediatez de la voz de la naturaleza, y de los que derivan “todas las reglas del derecho natural; reglas que la razón está *después obligada a restablecer sobre otros fundamentos*, cuando, por medio de sus desarrollos sucesivos, consigue asfixiar a la naturaleza”, es decir, olvidarla, alejarla, mediatizarla. La naturaleza del hombre no es la razón ni la sociabilidad. El hombre *originario* no es ni un animal razonable o hablante, ni un animal político o social. Incluso si este hombre originario es en cierto modo ficticio, incluso si es necesario leer ahí un misterio y una imagen para siempre perdidos y olvidados, que sólo se puede representar sin describir, esta figura ficticia, al sernos por su proximidad la más propia, esencial y verdadera, es la de aquello que nos *obliga*. La pureza originaria de esta esencia, cuyo tratamiento “en ficción” no contradice en absoluto la tradición —razón suplementaria para denunciar las mediaciones y los decursos trabajosos de la filosofía en su afán por comprender qué es el derecho natural—; esta tradición filosófica del

hombre “político y racional”, “social y hablante”, es la de una falsa evidencia. Los hombres salvajes que descubre el Siglo de las Luces no son ni racionales ni sociales. Los caribeños son esta figura mítico-real; referencia evidentemente problemática, porque Rousseau además se impide a sí mismo fundar su discurso en una realidad de hecho. Pero el caribeño no es un simple hecho y Rousseau no recurre a él como a una prueba: encuentra ahí la fuente de una inspiración; el caribeño tiene una virtud anamnésica y mayéutica; figura ya corrompida desde el origen, sin embargo, viene a insinuarlo sin hacerlo jamás explícito. Se comprende la fascinación de Lévi-Strauss por semejante enfoque: es la primera vez que se denuncia y enuncia, desde el interior de Occidente, su “etnocentrismo”.

### 11. *Pensar antes de la creación*

El relato del origen vendrá con la primera parte a la que precede una introducción general al *Discurso*, cuya segunda mitad explicita el por qué de esta ficción.

Esta introducción crítica en primer lugar la importación, en la descripción del estado de la naturaleza por los filósofos, de “ideas tomadas en la sociedad” –argumento que Nietzsche volverá contra Rousseau, diciendo que éste mismo no ha hecho otra cosa creyendo que hacía justamente lo contrario, ciego como estaba en el sentido del tiempo, de la historia, del devenir. El mismo Rousseau que, sin embargo y por otra parte, cuestiona una vez más y en un gesto de radicalidad poco ordinario, la idea misma del estado de la naturaleza:

“Ni siquiera ha estado en el espíritu de la mayoría de ellos dudar si el estado de naturaleza ha existido, cuando es evidente por la lectura de los

libros sagrados que el primer hombre, habiendo recibido inmediatamente de Dios luces y preceptos, no estuvo siquiera él mismo en tal estado y, añadiendo a los escritos de Moisés la fe que les debe todo filósofo cristiano, es preciso negar que, incluso antes del diluvio, los hombres se hayan encontrado alguna en el *puro* estado de naturaleza, a menos que hayan recaído en él por cualquier suceso extraordinario: paradoja notablemente embarazosa y completamente imposible de probar.”<sup>76</sup>

Improbable, paradójica es, pues, la naturaleza pura del hombre, condenada a la ficción, al artificio. El objetivo de Rousseau, el origen absolutamente igual del hombre, es anterior al primer hombre real. “Comencemos, pues, por descartar todos los hechos, pues no conciernen al problema” y no podrían enseñarnos nada. No estamos en lo histórico. Sin embargo tampoco estamos en la *simple* ficción porque lo que dicta el relato de tal ficción es una evidencia. Una evidencia que data de antes de todo hecho –trascendental. Una evidencia más allá incluso de lo que la religión nos ordena creer y a la que este mismo orden da nombre: el pecado original dice que hay un antes de la caída, con todo y ser “original”, puesto que se está *en* la creación”, es Dios quien lo organiza mediante este enigma que obliga a hablar a la vez de un inmediatamente y de un “después” (“habiendo sacado Dios mismo a los hombres del estado de naturaleza inmediatamente después de la creación”) –pero la religión no nos prohíbe, sin embargo, imaginar qué habría podido, e incluso debido, ser un estado puro de naturaleza si Dios no le hubiera puesto fin “inmediatamente después de la creación”. Admirábamos la extrema prudencia de Rousseau: ahora admiramos su extrema audacia. La naturaleza pura, el hombre en su esencia vienen *antes de la creación*. La caída fuera de la naturaleza pura es la creación. Audacia sin duda fiel al espíritu de la religión, del pecado original y de la babelización: por un

Accidente provocado por la voluntad divina, por la Providencia, se explicarán detalladamente el proceso de la caída y la precipitación en la desastrosa desigualdad, exactamente igual que en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* el dedo de Dios, al inclinar el eje del planeta, introduce las variaciones de las estaciones y con ellas la diferenciación idiomática. En todo caso se trata de pensar lo que *precede* a la creación.

## 12. Unos pies y unas manos

La naturaleza del hombre es un punto por el que hará falta que pase la creación, pero en el que no se detendrá; después de la caída, Dios, que quiso la desigualdad entre los hombres, no ha abandonado al género humano a su suerte. Este límite es positivamente impensable. Por eso a Rousseau no lo pueden detener las insuficiencias de la anatomía comparada de su época. Al principio de su relato nos había advertido:

“La anatomía comparada ha hecho aún demasiado pocos progresos [...] para que se pueda establecer sobre tamaños fundamentos la base de un razonamiento sólido. [...] Lo supondré [al hombre] conformado desde siempre tal como lo veo hoy, caminando con dos pies, sirviéndose de sus manos como lo hacemos nosotros.”<sup>28</sup>

Toda la teología, escribía Nietzsche, “se ha edificado sobre el hecho de que se hable del hombre de los cuatro últimos milenios como de un hombre eterno sobre el que todas las cosas del mundo están alineadas naturalmente desde el comienzo”. Pero Rousseau reivindica explícitamente esta actitud, como para prevenir esta crítica. Todo el argumento postula una perennidad del hombre (la voz de la naturaleza) en la que el ser no es el devenir. Eso es lo que Nietzsche discute. Es la cuestión

que habrá que plantear cuando emprendamos el análisis del discurso de la paleontología que habla del hombre de hace cuatro millones de años<sup>29</sup>. Así pues, Rousseau supondrá al hombre originario (ficticio) “caminando con dos pies, sirviéndose de sus manos como lo hacemos nosotros”; pero, ¿mantendrá su compromiso? o más exactamente, ¿mide sus consecuencias? Pronto veremos que *caminar con dos pies* comporta un conjunto de transformaciones de las que no está ausente la técnica. Rousseau puede decidir ignorar los hechos, pero no puede entrar totalmente en contradicción con ellos. Plantear que el hombre camina sobre dos pies es también plantear todo lo que implican dos pies. Por ahí es por donde el hombre empieza, por los pies —y no por el cerebro, añadirá Leroi-Gourhan, pero entonces la postura erguida tiene un sentido y unas consecuencias que precisamente son incompatibles con ese relato de Rousseau del origen del hombre en tanto que ya, desde siempre, desde el origen, “camina con dos pies” y “se sirve de sus manos”. Porque *servirse de sus manos*, no tener ya patas, es manipular —y lo que las manos manipulan son útiles, instrumentos. La mano no es una mano hasta que no permite el acceso al arte, al artificio, a la *techné*. El pie no es estos nuestros dos pies de hombre, esta marcha y estos andares, hasta que, al soportar todo el peso del cuerpo, libera en la mano su destino de mano, la posibilidad de manipular, así como una nueva relación entre esa mano y la cara, relación que será la del gesto y la palabra en lo que Leroi-Gourhan llama el campo anterior. Por lo tanto, considerar a un hombre originario caminando con dos pies y sirviéndose de sus manos es contradictorio con lo que sigue en el texto: Rousseau, empezando por fin el relato de la ficción, quiere despojar a este ser de “todas las facultades artificiales que sólo ha podido adquirir a través de un largo progreso” y el hombre originario sólo es originario

porque no está contaminado por lo artificial, lo mediato, la técnica y lo *protético*:

“Al despojar a este ser de tal modo constituido de todos los dones sobrenaturales que haya podido recibir y de todas las facultades artificiales que sólo ha podido adquirir a través de un largo progreso; al considerarlo, por decirlo en una palabra, tal como ha debido de salir de las manos de la naturaleza [la naturaleza, que produce, tiene manos], veo un animal menos fuerte que otros, menos ágil, pero, para decirlo todo, organizado más ventajosamente que ninguno. Lo veo saciándose bajo una encina, refrescándose en el primer arroyo, hallando su lecho bajo el mismo del árbol que le ha proporcionado el alimento; y con ello satisfechas sus necesidades.”<sup>31</sup>

### 13. *Tener todo a su alcance*

El hombre originario es casi *inmóvil*: alimentándose al pie de un roble, “hallando su lecho bajo el mismo árbol”, no se desplaza, no recorre el espacio ni, menos aún, trata de poseerlo, ni siquiera de poseer una parte cada vez mayor; no se mueve *más de la cuenta* porque verdaderamente no se emociona, no tiene pasiones: tiene necesidades naturales, vitales, que puede calmar tomando los frutos de la naturaleza que están al alcance de la mano —de esta mano que sólo atrapa, sin manipular nada, órgano más de prensión que de fabricación:

“La tierra, dejada a su fertilidad natural y cubierta de bosques inmensos que *el hecho no mutiló jamás*, ofrece a cada paso almacenes y retiros a animales de cualquier especie. Los hombres, dispersos entre ellos, observan, imitan su industria y se levantan al nivel del instinto de las bestias; con la ventaja de que cada especie tiene su instinto propio y el hombre, al no tener quizá ninguno que le pertenezca, se los apropia todos.”<sup>31</sup>

Para este hombre que tiene todo al alcance de la mano, los frutos del origen están ahí en cuanto oye la voz de la naturaleza, el instinto de conservación y la piedad, y sólo ellos. La desnaturalización será la exteriorización de sí, el *devenir-dependiente* de sí, la *alienación* de sí, de lo originario, de lo auténtico, en lo fáctico, lo técnico, en el artificio muerto que constituye la mediatez de un mundo social y *diferenciado* de objetos y, por lo tanto, de sujetos, porque desde entonces el “sí” se define sólo por los objetos (por los objetos que tiene) y así ya no es el “sí”. Alienación de la autenticidad en la facticidad y de un “alcance de la mano” sobre el que evidentemente tendremos ocasión de volver —de una mano venida la del *Dasein*. El hombre originario que tiene todo a mano no tiene nada: él es todo, él es totalmente él-mismo, él es su plenitud y por este hecho mismo esta mano que “tiene todo a mano” no es una mano, no manipula, no trabaja. No tiene deseo, no tiene que someter su deseo de placer al rodeo y a la mediatez del principio de realidad que Rousseau no ignoraba<sup>32</sup>. El hombre de la naturaleza pura no tiene pasiones, no es alterado por lo que la dependencia comporta siempre de *hybris*, de fúrra y de diferenciación. Inalterado, *no añade nada* a la naturaleza: no hace más que *imitar* a los animales. Está aislado bajo el árbol que lo protege: no hace más que *imitar* a los animales. Está aislado bajo el árbol que lo habita: el género humano de la pura naturaleza pura se ha dispersado, el *agrupamiento* ha dejado de ser originario.

### 14. *Ser todo entero con uno mismo*

La “imitación de los animales” es una “ventaja” del hombre sobre ellos, se apropia de todos sus instintos “sin tener ninguno de ellos que le pertenezca”. En el mito de Prometeo de *Protágoras* el hombre sólo *llega* por un olvido, el de Epimeteo, que distribuye “todas las cualidades”

y deja al hombre desnudo, falto de ser, sin haber empezado a ser todavía: su condición será suplir esa carencia de origen dotándose de prótesis, de instrumentos. Rousseau quiere mostrar justamente que no hay carencia originaria, no hay prótesis, que las garras que le faltan al hombre no son piedras o si son piedras, éstas no son justamente el objeto de una talla, de una fabricación, ya que están inmediatamente al alcance de la mano y no se inscriben en ningún proceso de mediación. El hombre de la naturaleza, sin prótesis, es robusto, todo lo robusto que puede ser el hombre —y lo que le va a debilitar es la civilización:

“Acostumbrados desde la infancia a la intemperie del aire y al rigor de las estaciones, adiestrados a la fatiga y obligados a defender, *desnudos y sin armas* su vida y su prole contra las restantes bestias feroces, o a escaparse a la carrera, los hombres se forman un temperamento *robusto y casi inalterable*. Los niños, trayendo al mundo la excelente constitución de sus padres y fortaleciéndola con *los mismos* ejercicios que la han producido, *van adquiriendo de este modo todo el vigor del que es capaz la especie humana*”.

No hay ningún cambio en la educación; sobre todo, no hay educación, y no hay necesidad de ella: todo se repite de manera idéntica y esta identidad garantiza un *refuerzo* de lo mismo, a saber, lo máximo de lo que es capaz la especie humana. *Lo máximo está en el principio* y la caída será la *ptosis*, la descomposición por el deterioro, la tisis. “La naturaleza utiliza con precisión respecto a ellos [con los niños del origen] lo que la ley de Esparta respecto a los niños de los ciudadanos; vuelve fuertes y robustos a los que están bien constituidos y hace perecer a los demás”, y eso no es la ley del más fuerte: la naturaleza garantiza así una igualdad entre todos y no una diferenciación; el hombre *no está todavía* en socie-

dad y sólo con la sociedad esto se convertirá en una ley, perversa, del más fuerte, ley social, antinatural, “en las que el Estado, al volver a los niños onerosos para los padres [y dependientes], los mata indiscriminadamente antes de su nacimiento<sup>39</sup>”. Por lo tanto, el hombre “máximo” del origen no tiene ninguna necesidad de sus prótesis. Su cuerpo, “que es el único instrumento que conoce, lo emplea para diversos usos de los que los nuestros son incapaces por falta de ejercicio; *es nuestra industria la que nos arrebató la fuerza y la agilidad que la necesidad le obliga a adquirir*”. Dicho de otra manera, la técnica es la que nos lleva al desgaste al quitarnos el poder originario; aquí el *poder* no debe nada a la *técnica* ni a la ingeniosidad ni a la *razón*, y la razón es aquí la técnica misma o la técnica es la razón misma, una “tecnociencia” que aboca ya, en 1754, a la *impotencia* a la humanidad. Si el hombre del origen “hubiese tenido un hacha, ¿acaso su mano rompería tan fuertes ramas?” Hacha, honda, escala, caballo, todos esos procesos y artificios son máquinas, autómatas ya: llevan ya el destino de toda técnica, que es el de *sustituir* a la fuerza natural y originaria del hombre solitario. Constituyen un poder ilusorio, siempre fuera del alcance de la mano, indisponible, mediato, que hay que preparar, transportar, acondicionar, en el que hay que encerrarse. Mientras que el hombre civilizado depende de máquinas que siempre le pueden faltar, el estado salvaje “es la ventaja de *tener sin cesar a su disposición las propias fuerza*, de estar siempre listo para cualquier acontecimiento y de llevarse, por así decirlo, *todo entero siempre* con uno mismo”.

La prótesis es lo que está en el origen de la desigualdad. El hombre de la naturaleza pura tiene todo en él, se lleva todo entero con él mismo, su cuerpo “es el único *instrumento* que conoce”, nunca le falta, no le erosiona ninguna escisión provocada por un proceso de diferenciación en el exterior de sí mismo y de diferenciación de un “exterior” que le será

esencial (interiorizado): no depende de ningún exterior. Hay que mostrarlo porque Rousseau bien sabe que *desde que él ya no tiene todo en él y, por poco que sea, lo que tiene sin el ser se diferencia, diverge, desigual, pertenece ya a la caída*. Todo está dentro: el origen es el interior. La caída es la *exteriorización*. Temática de la exteriorización central en Leroi-Gourhan para definir el proceso de la hominización, de la que se verá también la paradoja que acarrea cuando no se extraen de ahí todas sus consecuencias: el hombre es la técnica, es decir el tiempo.

El hombre que “se lleva, por así decirlo, todo entero siempre con uno mismo” no se exterioriza, no se expresa, no habla: la palabra es ya una prótesis. Toda salida fuera de sí es una desnaturalización, y en tanto que nuestros males son los que nos ponen fuera de nosotros mismos, “ellos son obra nuestra y [...] los habríamos evitado casi todos si hubiésemos conservando el modo de vida simple, uniforme y solitario que nos prescribió la naturaleza<sup>347</sup>”.

### 15. El segundo origen

¿Por qué hemos dejado de escuchar las prescripciones de la naturaleza? Ella es el equilibrio y el hombre del origen se encuentra en armonía con ella y con los animales. Y porque tienen una confianza natural en este equilibrio, “los negros y los salvajes se cuidan tan poco por las bestias feroces que puedan encontrar en los bosques [...] armados sólo del arco y la flecha [...], y nunca se ha oído decir que alguno [de ellos] haya sido devorado por las fieras<sup>348</sup>”. He aquí el caribeño mayeúutico. Está *casi* desnudo. Armado *sólo* del arco y la flecha. Evidentemente, todo el problema se concentra en esos dos adverbios: ¿qué suplemento, qué desviación indican? *Casi, sólo*, pero suficiente para que se trate *ya* de una criatura, por muy próxima que esté todavía al origen. Esta proximidad que

es también una distancia, esta desviación de dos adverbios, ¿en qué alejamiento ha podido consistir? Y, ¿cómo se ha podido operar este *Entfernung*?

En el equilibrio originario al que todavía está muy próximo el caribeño, las debilidades del hombre, que no son el hecho de la civilización y de la técnica, no tienen más que equilibrio y naturalidad, no amenazan al hombre en su naturaleza, son los achaques naturales: la infancia, la vejez y la muerte. No son *casi nada* porque no alteran el equilibrio general. Y *la muerte misma*, momento esencial en la ficción, no es prácticamente *nada*, los viejos del origen se apagan (más que mueren) “sin que uno se dé cuenta de que dejan de existir y *casi sin darse cuenta ellos mismos*”. En todo caso, parece que el adverbio (*casi*) afecta esta vez al origen mismo. A continuación viene una larga y clásica demostración concerniente a la medicina, paradigma como siempre del artificio humano. Como la escritura en Platón, que debiendo suplir la memoria, sólo contribuye a debilitarla aún más, el único resultado real de la medicina se reduce a los efectos secundarios, incontrolados y desastrosos de sus medicamentos. La historia de las civilizaciones se confunde, pues, con la de las enfermedades, *némesis* que es la de la razón de la historia, “*casi* me atrevo a asegurar que *el estado de reflexión es un estado contra la naturaleza* y que *el hombre que medita es un animal depravado*”. Y cuando se sabe que los salvajes “*casi* no conocen otras enfermedades que no sean las heridas o la vejez, se está inclinado a creer que *se haría perfectamente la historia de las enfermedades humanas siguiendo la de las sociedades civiles*”. *Casi*.

El caribeño no tiene necesidad de estos remedios que no son más que males peores que los que se supone que deben curar y, enfermos o heridos, los hombres del estado de la naturaleza “no tienen otro cirujano que el tiempo”. La integridad de la fuerza es la que está aquí contaminada por los “remedios”: amputada, envenenada, agotada<sup>346</sup>.

Un accidente, sobrevenido después de la naturaleza, después del origen, como un segundo origen, es lo que ha alejado al hombre de lo que prescribía el origen, que está en el origen de los remedios, de las prótesis de las drogas —de esta caída y segundo origen. Accidente exterior, que no viene de la naturaleza del hombre: le sobreviene y le desnaturaliza. Y no hay que creer, como sería la inclinación de nuestro etnocentrismo, que esto sea

“una desgracia tan grande para esos primeros hombres ni, sobre todo, un obstáculo tan grande para su conservación, la desnudez, la falta de habitación y todas esas cosas inútiles que nosotros creemos tan necesarias. [...] El *primero* que se fabricó vestidos y un alojamiento se dio con ello cosas *poco necesarias*, puesto que se había pasado sin ellas hasta entonces y no se ve por qué no podría soportar, una vez hecho hombre, un género de vida que soportaba desde la infancia.”<sup>37</sup>

*Poco* necesarias, si no innecesarias, esos artificios y esas prótesis. *Casi* accidentales e incenciales, si no totalmente inútiles. Los adverbios de este tipo no pueden nunca ser eliminados totalmente, ni siquiera en la ficción, sugiriendo que la caída bien podría haber comenzado ya. La caída se produce cuando uno ya no se puede contentar con lo que era en su desnudez original y que, lejos de ser una debilidad, era el signo de la fuerza misma. El primero que se ha dejado llevar por la aparente potencia de las prótesis, forzado por un accidente en la naturaleza, ha tomado el camino de su pérdida, arrastrando a su descendencia a ese camino. Eso es lo que hay que reparar, lo que hay que remediar es esta enfermedad traída por los remedios. “Forzado por un accidente”, este primer hombre no ha cometido, hablando con propiedad, una falta: eso sería contradictorio con la tesis del hombre originario “siempre com-

pleto”. Si sólo tiene necesidad de lo estrictamente necesario, el mal no puede venir de él. Una vez dicho esto, Rousseau emprende entonces un nuevo movimiento de análisis y abre otro episodio de su relato.

### 16. *El interior de la desviación: la posibilidad*

“Hasta aquí sólo he considerado al hombre físico; intentemos verlo ahora por el lado metafísico y moral<sup>38</sup>”. Para ello habrá que establecer una diferencia entre humanidad y animalidad —difícil de reconocer, incluso si parece de entrada evidente y hasta clásica: “No veo en todo animal otra cosa que una máquina ingeniosa a la que la naturaleza ha dotado de sentidos para reponerse a sí misma y para asegurarse hasta un cierto punto frente a todo aquello que tiende a destruirla o arruinarla”; máquina autorregulada cuya actividad, consagrada enteramente a protegerla de la destrucción, está guiada por un *instinto de conservación* que no es más que la voluntad de la naturaleza misma, a diferencia del hombre que es libre y tiene voluntad propia: “Percibo precisamente las mismas cosas en la máquina humana”, a saber, unos sentidos al servicio de un instinto de conservación, “con esta diferencia: que la naturaleza sola lo hace todo en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre ayuda a las suyas en calidad de agente libre”. La máquina animal “elegida por instinto” y la máquina humana, “por un acto de libertad; esto lleva a que la bestia no pueda apartarse de la regla que le ha sido prescrita, incluso cuando sería ventajoso hacerlo, mientras que el hombre se aparta frecuentemente en perjuicio suyo”. Así pues, la posibilidad de la *desviación* está inscrita en el interior del origen mismo. El hombre de la naturaleza pura no tenía ninguna razón para desviarse del origen. Pero tenía sin embargo la *posibilidad* de hacerlo: si ese no hubiera sido el caso, el Accidente providencial no habría tenido ningún efecto sobre él. Para que



pueda haber tenido lugar la desviación como exteriorización, hace falta que haya un interior de antes de la desviación que sea también la *posibilidad* de una desviación al interior, la posibilidad del después en el antes, el intervalo.

La ventaja de la libertad, (posibilidad de) una desviación respecto al instinto, pero todavía no respecto al instinto de conservación, desviación *en* el instinto de conservación, es expresada negativamente a propósito de la animalidad: para la bestia podría ser ventajoso desviarse de la regla, pero no puede hacerlo. “Por esta razón una paloma muere de hambre al lado de una fuente colmada de los mejores manjares y un gato sobre montones de frutas o de granos, cuando uno y otro podrían muy bien alimentarse de aquello que desdeñan si fuesen capaces de intentarlo”; por tanto, ésta es una debilidad de la fiera respecto al hombre; del mismo modo que sabía adaptarse a todas las situaciones imitando a los animales y apropiándose de sus instintos, él se alimenta de todo lo que la naturaleza le ofrece de comestible. Lo que habríamos podido esperar para constituir la antítesis es al menos un discurso semejante. Ahora bien, Rousseau nos dice otra cosa, subrayando muy por el contrario la perversidad para el hombre de una posibilidad análoga de desviación que a menudo, *la mayoría de las veces*, representa un perjuicio. “Por ello mismo, hombres disolutos se entregan a excesos que les causan la fiebre y la muerte, ya que el espíritu deprava los sentidos y la voluntad habla incluso cuando la naturaleza se calla”. De este modo, la presentación de la libertad humana es negativa porque aquí se trata del hombre de *después de* la caída y no del hombre en el estado de naturaleza. En ese caso, la libertad habría sido efectivamente una ventaja: habría permitido al hombre comer frutos cuando no hubiera carne y carne cuando no hubiera frutos, grano cuando no hubiera ni carne ni frutos. Una buena posibilidad mientras su voluntad permanezca en los límites

de su proximidad a sí mismo, es decir, de sus posibilidades *inmediatas y reales* respecto a las necesidades de su conservación. Eso no hubiera podido durar en razón de una desviación sobrevenida accidentalmente en la naturaleza. Cuando la posibilidad natural que tiene el hombre de desviarse de la naturaleza se desvía de lo que la naturaleza exige desde el punto de vista del equilibrio, entonces es que *la misma naturaleza ha cometido un desvío*. La posibilidad de la desviación se transforma entonces en la mala desviación. Pero la buena desviación no tiene ella misma la posibilidad de desviarse de ella misma.

Esta posibilidad retenida, diferida, mantenida en el equilibrio del origen mientras permanece contenida en su esencia, cuando pasa al acto, es el *espíritu*. “La naturaleza ordena a todo animal y la bestia obedece. El hombre percibe la misma impresión, pero se reconoce libre de asentir o de resistir; y es sobre todo en la conciencia de esa libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma”. *Acto* de esta libertad, la *perfectibilidad*, especificidad del hombre, se invierte inmediatamente en carencia, “facultad que, ayudada por las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás”.

Sin embargo, el espíritu, propio del hombre, su naturaleza, su ser, su *origen*, es lo que vendrá a conmocionar el estado de naturaleza pura —encadenamiento perfectamente homogéneo con la “paradoja del poder” examinada en el párrafo 3: la técnica como poder del hombre es lo que al pasar al acto destruye el contenido mismo de su poder. Pero si el paralelismo es válido, eso quiere decir que el poder, es decir, la técnica, está en el origen, es el origen —como posibilidad de la desviación, es decir, de la ausencia de origen. Evidentemente esta conmoción no habría tenido lugar por sí misma, sino “ayudada por las circunstancias” que *son* la caída. El origen sólo es el origen en tanto que se opone a la caída como su posibilidad, diferenciándola; mientras que la caída es la

realización del origen, su devenir-real ó su paso al acto (la actualización del poder que es), siendo al mismo tiempo su desrealización, su desaparición o su olvido —y una diferenciación que borra la igualdad originaria. Esto se presenta como una fatalidad: la de las circunstancias a la que uno no sabría escapar. El espíritu, como perfectibilidad, es menos la posibilidad de elevarse que la de caer o de elevarse sólo para caer desde más alto, es una ilusión: el devenir que es la perfectibilidad es en primer lugar el devenir-imbécil:

¿Por qué solamente el hombre puede volverse enclenque? ¿No será acaso que retorna así a su estado primitivo y que mientras que la bestia que, al no adquirir nada no tiene nada que perder, sigue siempre con su instinto, el hombre, perdiendo nuevamente por la vejez u otros accidentes todo lo que su perfectibilidad le había hecho adquirir, recae de ese modo más bajo que la misma bestia? [...] Es ella la que, haciendo nacer con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, la convierte a la larga en el tirano de sí mismo y de la naturaleza.”<sup>38</sup>

La perfectibilidad es esa potencia cuya actualización es negativa. La perfectibilidad está ya ahí, indudablemente, con la libertad. Pero sólo está ahí en potencia. *Equivale* a la *libertad originaria* en tanto que ésta es la *perfectibilidad en potencia*, pero *sólo* en potencia. Esta libertad es *casi* la perfectibilidad, pero *sólo ese casi*. En ningún caso debe ser confundida con la perfectibilidad *en acto*. El acto de la libertad es su pérdida. El origen es in-acción. Mientras que la perfectibilidad sólo permanece en potencia, la libertad sigue siendo originaria y *el hombre sigue siendo cuasi-animal*. La única diferencia inicial entre él y los animales es que es susceptible de imitarlos a todos, que no tiene un instinto particular y por eso mismo, dotado de una enigmática destreza<sup>40</sup>, puede apropiarse de

todos los instintos animales: “El hombre salvaje, destinado por la naturaleza tan sólo al instinto o, mejor dicho, resarcido de lo *que le falta quizá* por facultades capaces de suplirlo inmediatamente y de elevarlo seguidamente por encima de aquella, *comenzará* por las *funciones* puramente animales”<sup>39</sup>. En el origen del hombre sólo existe el animal. No hay diferencia entre el hombre (en su esencia) y el animal. No hay diferencia esencial entre el hombre y el animal sino como posibilidad inactual. Cuando existe una, ya no hay hombre sino su desnaturalización, es decir, la desnaturalización del animal. El hombre es su desaparición por desnaturalización de su esencia. Al aparecer, él desaparece: su esencia *se* hace carencia. Por accidente. En la conquista de la movilidad. El hombre es ese accidente de la auto-movilidad provocado por la falta de esencia\*.

Imitará los instintos de los animales para suplir el que le falta sin *añadir* sin embargo nada. Esta *libertad* mimético-animal (libertad en tanto que apertura que es la *ausencia* de instinto *determinado* y *propio* del hombre), que es una prueba de equilibrio mientras no se convierta en perfectibilidad, no tiene nada que ver con la ingeniosidad de la razón, aunque Rousseau hable de destreza, de habilidad singular del hombre como de su *metis*, correspondiente a una falta o a una carencia de lo propio y de determinación originarios: ¿Cómo interpretar esta falta y esta carencia originaria, esta culpa-de... que se encuentran *antes* de la culpa, antes de la *realización* de la *carencia* que es la caída? ¿Cómo interpretar esta falta y esta carencia que no son *ni* falta *ni* carencia, casi no es falta y casi no es carencia puesto que estamos en el origen, en el equilibrio originario en el que el ser no es una carencia para sí mismo? Como después.

La libertad originaria es en potencia lo que la caída es en acto y el paso de la potencia al acto es el de la libertad a la razón. La libertad es la inscripción en el hombre originario de la posibilidad de la caída y del

desequilibrio y la razón es la (des)realización de la posibilidad. “Percibir y sentir será su primer estado común con todos los animales; querer y no querer, desear y temer serán las primeras y casi las únicas operaciones de su alma hasta que nuevas circunstancias provoquen en él nuevos desarrollos”.

### 17. *La diferencia es la razón, la razón es la muerte, la muerte es su anticipación*

Mientras que el salvaje no esté en el desequilibrio de la libertad, mientras que su perfectibilidad permanezca en potencia y no perturbe el juego originario de la naturaleza y de su naturaleza propia, mientras que su poder no se haga real, *es decir, técnica, no tiene el sentimiento de la muerte y no anticipa*: no está *en el tiempo*. Después de este paso al acto de la perfectibilidad, está ahí y no está sólo *dentro*, es casi el tiempo y como fuera. Este tiempo que es entonces, este fuera, es también su muerte, su propia muerte o la muerte de lo propio, su deterioro, su desnaturalización. El paso a la muerte constituye, ligándolos originariamente, razón y pasión (la razón, en contra de la tradición filosófica, es como la pasión: dependencia y falta de autonomía): la libertad se convierte en perfectibilidad cuando la pasión sustituye a la necesidad o cuando la necesidad se transforma en pasión, desbordándose ella misma, desequilibrándose, lo que sólo es posible cuando la razón extiende nuestro horizonte más allá de lo que está inmediatamente a nuestro alcance y desarrolla nuestras capacidades de *anticipar* o, más bien, se desarrolla como capacidad de anticipación:

“Digan lo que digan los moralistas, el entendimiento humano debe mucho a las pasiones que, por un intercambio común, también le deben

mucho a aquel: gracias a su actividad se perfecciona nuestra razón; no buscamos conocer si no es porque deseamos gozar y no es posible concebir por qué se tomaría la pena de razonar quien no tiene deseos ni temores. Las pasiones, a su vez, tienen su origen en nuestras necesidades y progresan gracias a nuestros conocimientos, pues no se pueden desear ni temer las cosas si no es contando con las ideas que de ellas se tiene o por el mero impulso de la naturaleza; el hombre salvaje, privado de toda clase de luces, sólo experimenta las pasiones de esta última clase; sus deseos no pasan de sus necesidades físicas; los únicos bienes que conoce en el mundo son el alimento, una hembra y el descanso; los únicos males que teme son el dolor y el hambre.”<sup>42</sup>

Las pasiones están al principio de esta *dinámica negativa* en que consiste el perfeccionamiento de la razón, que es el conocimiento en general como alteración, como conocimiento del otro, como sufrimiento del otro. Pero si el desarrollo de la razón necesita de las pasiones, éstas a su vez la suponen como principio dinámico de extensión de las necesidades, de desequilibrio y de alejamiento de sí: un movimiento hacia lo que no está inmediatamente al alcance de la mano<sup>43</sup>.

Como no hay razón, lo único que el hombre salvaje teme y desea son los impulsos de la naturaleza, inscritos en su equilibrio y nunca el hecho de una pasión. La pasión como extensión más allá de lo que está al alcance de la mano es el desarrollo de la razón como anticipación de un *posible* que por naturaleza no está inmediatamente ahí, sino que puede ser temido o deseado, ya que *puede suceder*<sup>44</sup>, y *de entrada eso sólo puede ser el desarrollo de un temor*, un temor que no es simplemente el del dolor sino un *saber* que el hombre originario no posee: el saber de la muerte, angustia, melancolía y misantropía del *Atrabiliario*. Si el hombre del origen comparte con el animal el instinto de conservación —quizá su único instinto que se combina con ese otro principio originario que es

la piedad —este instinto de conservación no es en absoluto el sentimiento de la *mortalidad*. El hombre salvaje no teme a la muerte. Si la temiera, no estaría “todo entero con él mismo”, estaría irremediabilmente escindido en sí mismo, aquejado de una ausencia de sí, un defecto de origen —carecer origen no menos que ser defectuoso desde el origen. El hombre originario en equilibrio con la naturaleza no teme a la muerte, solamente teme al dolor.

Sin embargo, ¿en qué medida puede ser a la vez libre y estar sometido al instinto de conservación? Al fin y al cabo, ¿la libertad no implica una relación que, por el contrario, es la *posibilidad actual* de escapar del instinto de conservación? ¿Qué sería una libertad que no se definiría ya, y no sólo *casi*, como relación con la muerte en tanto que posibilidad de desobediencia al instinto de conservación, a la voluntad de la naturaleza? Hay anticipación en la prueba de la muerte preferida a la pérdida de la libertad; la posibilidad es esencialmente apertura al porvenir que precisamente no debe afectar a la humanidad originaria de Rousseau: significaría afcción del exterior y prótesis. El hombre originario se *extingue* “casi sin darse cuenta”.

“Digo el dolor y no la muerte ya que jamás un animal sabrá lo que es morir<sup>41</sup>”. El hombre originario *es* animal: no teme a la muerte y la *prueba* es que “*jamás un animal sabrá lo que es morir*” y, añade aún Rousseau —como para confirmar que esta desviación, la del hombre en potencia que disfruta de una enigmática libertad que no rompe el equilibrio, susceptible tan sólo de acusar, recibir y desarrollar las consecuencias de un equilibrio venido de otra parte, no lo es *todavía* —“y el conocimiento de la muerte y sus terrores es una de las primeras adquisiciones que lleva a cabo el hombre al alejarse de su condición animal”. El hombre originario no tiene ninguna relación con el tiempo, no tiene *imaginación alguna*.

“¿Quién no ve que todo parece alejar del hombre salvaje la tentación y los medios de dejar de serlo? Su imaginación no le describe nada, su corazón tampoco le pide nada. Sus modestas necesidades se encuentran *tan fácilmente a su alcance* y está tan alejado del grado de conocimiento preciso para descartar la adquisición de otras mayores que no puede tener ni previsión ni curiosidad”.

Todo es siempre exactamente lo mismo para el hombre originario y salvaje que no tiene idea alguna del otro, de este Otro que es inmediata y esencialmente el tiempo. El hombre salvaje no habrá tenido nunca porvenir alguno, razón por la cual Rousseau quizá debía precisar que “quizá no ha existido nunca” como la religión “nos ordena creer”. Si la filosofía es este asombro a partir del cual el ente es considerado en su ser como tal, el salvaje que no se asombra de nada, pues nada le acontece, no es filósofo y, sobre todo, no tiene necesidad de serlo ni de considerar lo que, en el ser, es: al no ocurrir nada, nada es en el devenir y el ser no está escondido, olvidado, todavía no ha habido la caída; todo es inmediatamente, sin rodeos y, por tanto, sin rodeo filosófico. “Su alma, que no es agitada por nada, se entrega al único sentimiento de su existencia actual sin ninguna idea del porvenir, por muy próximo que pueda ser”. En efecto, una idea del porvenir más próximo implicaría una idea del porvenir más lejano: desde el momento en que hay idea del porvenir se trata de todo el porvenir y de la posibilidad, *infinita* por esencia, de salir del ahora y también de la *libertad* infinita. “Y sus proyectos, limitados como sus perspectivas, se extienden a lo sumo hasta el final de la jornada”. Aunque no tenga “ninguna idea del porvenir”, sin embargo tiene proyectos, una especie de idea de un provenir muy cercano, por mucho que tal cosa sea imposible sin que venga con ella

“todo el porvenir” o el porvenir como todo y como nada, como ese desbordamiento del todo que es lo posible, como ese cualquier-otro que es la ausencia de todo. Sin duda alguna el origen no es más que el *casi* del origen, pero aquí es un *casi* insostenible del que nos da un ejemplo Rousseau: “*Tal es todavía hoy el grado de previsión del caribeño: vende a la mañana su cama de algodón y viene a la tarde a suplicar para recuperarla por no haber previsto que tendrá necesidad de ella la próxima noche*”<sup>40</sup>. Este caribeño también está casi fuera del tiempo, pero *sólo casi*; está, *sin embargo*, en el tiempo. Rousseau nunca habría podido darnos un ejemplo del hombre originario y originariamente fuera del tiempo porque sería el hombre de antes de la creación, este hombre que no existe y que, *sin embargo*, es sólo el hombre en su naturaleza, verdadero e igual a sí mismo. Esencia del hombre que no es el tiempo, *es decir*, la técnica: manifiestamente *aquí es la misma* cuestión.

### 18. “*Franquear un intervalo tan grande*”

Llegamos a un momento decisivo del relato: la muerte, el tiempo, su ausencia originaria y su advenimiento en la caída-misma, la aparición del hombre como su desaparición, la realización de su posibilidad como su desrealización, donde la doble cuestión de la técnica y del hombre, *el producto de la antropología y de la tecnología*, aparece como *tanatología*.

Todo ocurre de golpe en el momento en que, cuando sobreviene el accidente, el hombre originario bascula en la mortalidad. Nuevo *artificio* para nombrar y describir el improbable paso en la mortalidad que deviene ese lugar común en el que la aparición es desaparición y lo más cercano es lo más lejano, lo menos accesible *porque* es lo menos inmediato, lo incomparable en el mismo seno de un horizonte de diferencias, de desigualdades, de celos y de comparaciones.

El final de la primera parte del *Discurso* habla de lo que es *todo* lo que *no es* el hombre originario y lo inaccesible que sigue siendo para él sin la intervención de la Providencia, y como *todo* lo que él no es llega de golpe, ya que es en efecto un todo, el conjunto de los “efectos” de una misma “causa”. Sin la intervención divina, *nada* habría podido conducir al hombre a esos estados según la naturaleza (el trabajo, el lenguaje, la sociedad, el amor, la familia); Dios es *la primera intervención* que desencadena esta serie de causas y de efectos primarios y secundarios en los que el efecto que realiza la causa al mismo tiempo la desrealiza, como potencia negativa: la paradoja de la tecnología y todos los efectos que son su consecuencia son la realización de la voluntad (de intervención) divina. El abismo que se abre así bajo el origen es el “gran intervalo”, ya que la desviación se realiza en todos sus efectos a partir del Accidente y provoca el vértigo de la muerte, en el que lo que se deja experimentar no puede serlo nunca hasta el final, nunca se deja probar. Habrá que describir el accidente, o la sucesión de accidentes, que colmarán la falla. Pero hay que *oponer* primero los extremos entre los que se ahonda. El hombre originario que no es mortal no anticipa, no habla, no trabaja, no tiene saberes ni conocimientos. Para *llegar* a esta mortalidad, para acceder a los conocimientos que vienen con ella, para conseguir la iluminación de esas luces y, en primer lugar, de esa luz que es el mismo fuego, para llegar al tiempo, han sido precisas unas circunstancias sin las que el hombre nunca habría podido “*franquear un intervalo tan grande*”. ¿Cómo pudo el hombre descubrir el fuego? Enigma al que se puede responder por medio de un encadenamiento de casualidades, de descubrimientos individuales que son muy improbables, pero que *sin embargo* damos por hecho: sin comunicarse, sin lenguaje y sin sociedad, el hombre originario habrá inventado este uso del fuego solamente para sí mismo y esta invención se habrá perdido con él ya que si no

tiene lenguaje no tiene tampoco posibilidad de transmitir: “¡Cuántas veces [los hombres] no habrán dejado que se extinga antes de haber adquirido el arte de reproducirlo! ¡Y cuántas veces quizá cada uno de sus secretos no habrá muerto con aquel que lo había descubierto!”.

Aunque este hombre sin luces las tuviera, no habría podido transmitir: no hay *memoria* de esta humanidad originaria que no trabaja como tampoco acumula ni transmite conocimientos: no parece que haya absolutamente nada en lo que podría tener interés. Y cuando *quisiera*, no *podría* porque no tiene previsión, mientras que la agricultura es un arte que demanda mucha. Sin embargo, supongamos que se han generado milagrosamente los instrumentos y los saberes necesarios para la agricultura. No sólo haría falta trabajo para cultivar, algo de lo que el hombre, teniéndolo todo al alcance de la mano y a menos que ocurra una calamidad natural, no tiene necesidad alguna, sino que también haría falta una sociedad para *proteger* el fruto de ese trabajo y leyes que inevitablemente aniquilarían ese estado de naturaleza hasta tal punto grato a los que se encuentran en él que por sí mismos no sienten ningún deseo de abandonarlo, nuevo estado que es ya *la ley* —ley de la des-relación total:

“¿Qué progreso podría realizar el género humano disperso en los bosques entre los animales? ¿Hasta qué punto podrían perfeccionarse e ilustrarse mutuamente hombres que, sin tener domicilio fijo ni ninguna necesidad el uno del otro, se encontrarían tal vez apenas dos veces en su vida, sin conocerse y sin hablarse?”<sup>16</sup>

La falla se *abonda* en la aporía del origen del lenguaje: ¿qué habrá sido antes, el lenguaje para fundar la sociedad o la sociedad para decidir la lengua? La incomodidad del gesto, que sólo de una manera ostensi-

ble puede designar los objetos que estén a la vista, convoca a la fonación a su destino de lengua y a la institución de los signos,

“no pudo hacerse más que por consentimiento común y de un modo harto difícil de practicar para hombres cuyos toscos órganos no tenían aún ningún ejercicio, y más difícil aún de concebir en sí misma puesto que tal acuerdo unánime debió estar motivado y *la palabra parece haber sido muy necesaria para establecer el uso de la palabra.*”<sup>17</sup>

El desglose de la ficción de Rousseau sólo puede decir e ignorar a la vez que como la lengua *es* el pensamiento, como el querer-decir *es* el decir, la lengua *es* la institución de la sociedad y la sociedad *es* la institución de la lengua. Hay que mostrar que todo sucede *de pronto*, por la caída, y establecer *al mismo tiempo* un *principio de antecedente*: primero el origen simple, después el accidente que viene a su encuentro y que desencadena un proceso del que se desprenden una serie de *consecuencias* que entonces hay que presentar como una serie de efectos encadenados unos a otros. Pero lo que aparece también, *al mismo tiempo*, es la *imposibilidad* de semejante sucesión.

Dificultad mayor cuanto que hay un querer *en el decir* que no es sólo la expresión sino el mismo surgimiento: el hombre del origen no quiere nada mientras no se sitúa fuera de sí expresándose. Y sin embargo, si el origen precede a la caída, habrá sido necesario que el gesto preceda a la palabra y, por tanto, que ésta no venga con él. Todo habrá venido junto y, sin embargo, habrá habido génesis del conjunto. Espantosa lógica de la desviación ante la que más vale volver a la hipótesis de la intervención providencial:

“Espantado por las dificultades que se multiplican y convencido de la imposibilidad casi demostrada de que las lenguas hayan podido nacer y establecerse con medios puramente humanos, dejo para quien lo quiera la empresa de discutir este difícil problema; qué ha sido más necesario, si la sociedad ya unida para la institución de las lenguas o las lenguas ya inventadas para el establecimiento de las sociedades.”<sup>50</sup>

La intervención y sus efectos relacionan a los hombres y les hace salir de esa no-dependencia que es el estado de naturaleza, que no tiene nada que ver con la ley del más fuerte: sólo hay fuerza en la relación de dos fuerzas y sólo hay relación de fuerzas si hay relación, y el estado de naturaleza es precisamente la ausencia de relación. Pero hay “otro principio que Hobbes no ha percibido y que calma el ardor con que el hombre defiende su bienestar por medio de una repugnancia innata de ver sufrir a su semejante”. La piedad, que es la voz de la naturaleza hasta tal punto que los mismos animales “dan alguna vez muestras sensibles de ella”, es una virtud “tanto más universal y útil al hombre cuanto que en el hombre *precede* al uso de cualquier reflexión”. Incluso los tiranos están sometidos a ella.

Sin embargo, la piedad, ¿no es acaso proyección en el otro, afición por el otro? ¿Cómo identificarse con otro sin una identificación con su alteridad, sin una diferenciación por el otro? Sin embargo, la piedad originaria es más identificación que alteración y diferenciación, es esta identificación *que aún no es* alteración porque es la voz del origen en el que el otro es todavía el mismo. Es el sentimiento de la comunidad originaria en la ausencia misma de cualquier relación, antes de cualquier relación (de identificación como reducción del otro), a pesar de esta ausencia de cualquier relación, es el sentimiento de la comunidad que es la ausencia común de cualquier relación. La razón es la que identifica

haciendo la diferencia, comparando, la que al mismo tiempo es diferenciadora, alterante y desigualadora. En ella el hombre se retrae, se mantiene al margen de sus semejantes y los establece precisamente como otros y no como idénticos: “Es la razón quien engendra el amor propio y la reflexión quien lo fortalece; es ella quien repliega al hombre sobre sí mismo; es ella quien lo separa de todo lo que le molesta y aflige<sup>51</sup>”. Hay una frialdad esencial del razonamiento, la razón es un aislante, pero es un mal aislante, *en la sociedad y en la dependencia*, determinado por ellas, y que no tiene nada que ver con la soledad autosuficiente del origen. Aislamiento facticio, que depende tanto de los demás como de los intereses particulares; aislamiento en la particularización y la diferencia. El buen aislamiento no está gobernado por el interés particular: el hombre originario no lo tiene, sus necesidades son tan elementales y naturales que todos tienen las mismas, ninguno está particularizado. Sin duda cada uno, mientras está gobernado por el instinto de conservarse a sí mismo, parece deber oponerse al otro, oponer su propio interés al de su semejante; y sin duda podría desequilibrar así la pura identidad de todos, la pura igualdad de las necesidades; indudablemente hay un amor a sí mismo originario que abandonado a sí mismo podría ser el comienzo de la desigualdad. Pero la piedad viene a *equilibrar* precisamente este amor a sí mismo originario y con ello a protegerlo en su calor originario. Ella es la que impide la particularización, ella es tan originaria como el instinto de conservación y es “la combinación de estos dos principios” lo que caracteriza la pureza del estado originario.

Así pues, hay en el origen una comunidad de los aislados en la ausencia originaria de cualquier relación. Los hombres del origen no tienen relaciones y la piedad, que no es una relación, que es más bien la prueba de una no-relación (en tanto que cualquier relación se convierte inmediatamente en una relación de fuerzas), la identificación en la pureza

za de cualquier relación combinada con el instinto de conservación, es la elevación de éste por encima del individuo al nivel de la especie: “la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor a sí mismo, colabora a la conservación mutua de toda la especie”. En tanto que tal, es una ley de equilibrio, la Ley como Equilibrio, la ley de antes de ese desequilibrio que será la razón: “es ella quien nos lleva *sin pensarlo* a socorrer a aquellos que vemos sufrir; es ella quien en el estado de naturaleza ocupa el lugar de la ley, de las costumbres y de la virtud, con la ventaja de que nadie se siente tentado de desobedecer a su dulce voz”. Este sentimiento, esa dulce voz, afortunadamente seguimos oyéndola en la sociedad, razón por la cual sólo se nos permite una esperanza respecto a la refundación del derecho: “¿Qué es la generosidad, la clemencia, la humanidad, sino la piedad aplicada a los débiles, a los culpables o la especie humana en general?”. Así pues, después del accidente todavía se hará oír como voz de la naturaleza en la ley de los hombres, como pasión sin pasión que viene a equilibrar las pasiones de la fría razón. Calor del origen que viene a atemperar el ardor de las pasiones que engendra la frialdad del cálculo, de esa razón desapasionada que por eso mismo hace nacer a la vez las pasiones para los intereses particulares y el aislamiento seco y razonado de la actitud de reserva.

Sin embargo, el instinto de conservación elevado a nivel de especie en absoluto es siempre el sentimiento de la muerte. Es más bien la inminencia de la muerte del otro y –a través de él– en la pre-visión de la mortalidad de la especie que la piedad se moviliza, no siendo la muerte sino el mal absoluto infligido al otro y no siendo el mal para el otro más que un caso atenuado de presentación de esta posibilidad y el mal del otro una “mortificación” de ese otro. Todo sufrimiento de ver sufrir al otro no es más que la proyección, la anticipación de su fragilidad ele-

mental, del peligro esencial en el que se encuentra, a partir del cual y en el cual es encontrado. Por eso Rousseau habla de animales *muerdos* y de *sepulturas* cuando quiere mostrar que ese sentimiento es tan universal “que hasta las bestias a veces dan muestras de sentirlo”: “un animal no pasa sin inquietud al lado de otro animal de su especie muerto; incluso hay algunos que les dan una especie de sepultura”. Eso es lo que siempre significa, en el fondo, la piedad. Y otra vez es esa *mortificación* del otro lo que evitará la piedad cuando disuada al robusto salvaje de “quitar a un débil niño o a un anciano desvalido su subsistencia adquirida con esfuerzo”. ¿Así que estos hombres de la naturaleza pura que se apagan sin apenas darse cuenta y los mismos animales sufrirían (conocer o sentir) la muerte en la inminencia de la muerte del otro que además no es todavía otro? Este movimiento, este impulso, esta espontaneidad que precede a cualquier reflexión efectivamente parecen transgredir el instinto de conservación. *Sin embargo*, el sentimiento de piedad *debe estar antes* del sentimiento de la muerte. El sentimiento de la muerte ya es la ocultación de la piedad como sentimiento originario porque la piedad es intermediación, mientras que el sentimiento de la muerte es anticipación, mediación, preocupación, proyección de un porvenir singular y particularizable, diferenciación y desigualdad en la caída, en el tiempo: el hombre originario, hay que repetirlo aquí, no proyecta, permanece cerca de su ahora, desprovisto tanto de memoria y, por lo tanto, de pasado, como de futuro, razón por la cual ni siquiera es rencoroso: no le afecta el sentimiento de venganza “como no sea maquinalmente y en el acto, como un perro que muerde la piedra que se le arroja”.

Rousseau dará un último caso de esta diferenciación respecto a la muerte: el amor pone de manifiesto la perversión del sentimiento originario en forma de preferencia, como interés particular orientado a otro y no a los semejantes en su igualdad indiferente. El amor es una pasión



interesada y particular, que corre el peligro de “destruir al género humano” al hacer posible lo contrario de eso mismo para lo que parece hecha: “Pasión terrible que desafía todos los peligros, remueve todos los obstáculos y que en sus furores parece apropiada para destruir al género humano que ella está destinada a conservar”. Esta paradoja en la que después de la caída todo puede siempre invertirse en su contrario se aplica también, e incluso en primer lugar, a las leyes humanas que están ahí precisamente para contener estas posibles subversiones y que aparecen aquejadas aquí de la carencia radical que afecta a los remedios en general: “Cuanto más violentas son las pasiones, más necesitan de leyes que las contengan; sin embargo, [...] sería acertado aún examinar si los desórdenes no han nacido con las leyes mismas”. Respecto al amor, es una *pasión* desde el momento en que una afición moral sustituye al impulso físico que la define y cuya origen es la naturaleza, pasión en la que lo que estaba destinado a la reproducción de la especie se convierte en un factor de destrucción. Esta pasión no la conoce el hombre originario o casi no la conoce: este sentimiento:

“debe ser *casi* nulo para él: [...] él escucha tan sólo el temperamento que ha recibido de la naturaleza, no el gusto que no ha podido adquirir, con lo que toda mujer es buena para él.

[...] *La imaginación*, que hace tantos estragos entre nosotros, no habla a los corazones salvajes; cada cual obedece pacientemente al impulso de la naturaleza, se entrega a él sin elección con más placer que furor y, una vez satisfecha la necesidad, todo el deseo se acalla”.

Como no tiene ni imaginación ni futuro, ni memoria ni tampoco pasado, el hombre originario existe casi sin amor, casi sin deseo. Al fijar-

se (sobre un objeto), al no apagarse (con la necesidad), el deseo es memoria del deseo.

Por lo tanto, todo llegará con el sentimiento de la muerte: la misma muerte, el trabajo, la educación, el lenguaje, la sociedad, el amor. El *Homo aeconomicus, faber, laborans, sapiens*: el animal lógico, racional o que habla, el animal político-social, el animal que desea, todo lo que la filosofía tradicional ha utilizado siempre para calificar al género humano, desde Platón y Aristóteles a Marx y Freud, todo eso ha llegado sólo después de este accidente en el que el hombre accede al funesto sentimiento de la muerte, a la melancolía.

Así pues, nunca habrá habido una desigualdad originaria, ninguna desigualdad natural y la misma naturaleza no es amorosa, ni por consiguiente, se ve afectada por la *preferencia*<sup>23</sup>.

### 19. *Todavía el segundo origen*

Se habría podido nombrar todo lo que vendrá *después*: la técnica, la anticipación como preocupación (*Besorgen*) en la *desviación* que se ahonda originariamente entre el presente, el pasado y el futuro, y en la que se constituye el *ahora*. Esta inmersión en la temporalidad del artificio, en el artificio de la temporalidad, en el *futuro* tal y como parece aquí arrancarse del ser y corromperlo por completo es el paso *accidental* de la perfectibilidad en potencia a la perfectibilidad en acto:

“Después de haber mostrado que la *perfectibilidad*, las virtudes sociales y las demás facultades que el hombre natural había recibido en potencia *no pueden jamás desarrollarse por sí mismas*, que necesitan para ello del concurso fortuito de muchas causas extrañas, que podían no haber nacido nunca y sin las cuales el hombre hubiese permanecido eternamente en

su condición primitiva, me queda considerar y reunir los diferentes azares que han podido perfeccionar la razón humana deteriorando la especie, convertir a un ser en malo al convertirlo en social y, desde un término tan alejado, llevar finalmente al hombre y al mundo al punto en el que los vemos.”<sup>51</sup>

Esta *accidentalidad* muestra la casi-imposibilidad de explicar el *segundo* origen y revela que finalmente habrá sido *ella misma el origen* siendo como es la *ausencia* del origen. Manifiesta la imposibilidad de reconocer, designar y concebir un comienzo cualquiera. Ahora bien, volveremos a encontrar esta dificultad *intacta* en el discurso muy científico de la paleontología de Leroi-Gourhan. La exigencia que tiene Rousseau de no considerar el segundo origen más que como una accidentalidad providencial no se verá más reducida por el discurso científico que la aporía de lo “espantosamente antiguo” que es la cuestión del tiempo. Sin embargo, la paleontología emprenderá en profundidad el *a priori* antropológico que en lo más profundo gobierna los cuestionamientos más auténticamente filosóficos: “quizá nunca ha habido humanidad”, “quizá ya no somos hombres”; en efecto, estas serán las *posibilidades* que *Le geste et la parole* nos prohibirá ignorar.

El relato sobre el origen de Rousseau nos muestra *por antítesis* como todo lo que es del orden de lo que se considera habitualmente propiamente humano está inmediata e irremediamente ligado a una impropiedad, a un proceso de “suplementación”, de prototización o de exteriorización en el que ya nada está inmediatamente al alcance de la mano, en el que todo se encuentra mediatizado e instrumentalizado, tecnificado, desequilibrado. Proceso que llevará hoy a algo inhumano o sobrehumano, al arrancar al hombre de todo lo que parecía definirlo hasta entonces (el lenguaje, el trabajo, la sociedad, la razón, el amor y el deseo,

y todo lo que está relacionado con ello, incluso cierto sentimiento de la muerte y cierta relación con el tiempo: esto último sobre todo; volveremos sobre ello más adelante), proceso en el que parece que la realización o la “actualización” del poder del hombre es también la desrealización del hombre, su desaparición en el movimiento de un devenir que *ya no es* el suyo y, por lo tanto, Rousseau no se habrá equivocado, *casi* habrá tenido razón. Éste nos ha enfrentado a la dificultad: un intento de pensar *en un solo movimiento* (“origen” de) la técnica y (“origen” de) el hombre, tecnología y antropología, supone una conversión radical del punto de vista. La cuestión será pensar la relación del ser y del tiempo *como relación tecno-lógica*, si es verdad que esa relación sólo se trama en el horizonte “originario” de la técnica, que también es el de una ausencia originaria.

#### NOTAS

1. Nietzsche, “Le péché originel des philosophes”, *Humain, trop humain*, tomo 2, p. 28 Gallimard, “Idées”, 1968. [Traducción al castellano: “El pecado original de los filósofos”, *Humano, demasiado humano*, Akal, 1996].
2. Heidegger, “Temps et être”, en *Questions II*.
3. Maurice Blanchot, “Sur un changement d’époque”, *L’Entretien infini*, p. 396. Gallimard, 1969. [Traducción al castellano: “Sobre un cambio de época”, *El diálogo inconcluso*. Monte Ávila, 1970].
4. Cf de nuevo Maurice Blanchot, *La Bête de Lascaux*, Fata Morgana, 1982. [Traducción al castellano: *La bestia de Lascaux*, Tecnos, 1999].
5. “L’avenir de la Terre”, en *Patience dans l’azur*, pp. 134-140, Le Scuil, 1981. [Traducción al castellano: “El futuro de la tierra”, *Paciencia en el azul del cielo*, Granica, 1982].

6. Es decir, cíclicos: ¿se puede hacer variar el *aidos* del mundo sin parentesco, sin cuerpo propio, sin proximidad clara en una distancia, etc., y separar un *fondo invariante*?
7. Para continuar con los astros y el devenir-astro del hombre, Michel Deguy comenta un artículo del periódico *Le Monde* sobre el "arte espacial" en *Le Temps et la reflexión*. n.º VI, pp. 189-190, Gallimard, 1985.
8. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, tomo 2, p. 35, Plon, 1978.
9. Cf. J.-F. Lyotard, *L'Inhumain*, Galilée, 1988.
10. Platon, *Oeuvres complètes*, traducción Robin, Gallimard, "La Pléiade", 80c, 1950. [Hemos seguido la traducción al castellano: *Diálogos*, vol. 11, 80e, Gredos, 1983].
11. Platón, *op. cit.*
12. Evidentemente, no queremos decir que la filosofía empirista de Hume siga siendo en el fondo trascendental, sino filosófica en el sentido de que busca *principios*, y que por su concepto de experiencia, tiene por objetivo una *constitución*, razón por la cual Husserl podrá apelar a Hume. El sujeto de Hume "que inventa y que cree constituirse en lo dado de tal manera que haga de lo dado mismo una síntesis, un sistema. [...] En el problema así planteado encontramos la esencia absoluta del empirismo. Se puede decir de la filosofía en general que siempre ha buscado un plano de análisis, desde donde se pueda acometer y llevar a cabo el examen de las estructuras de la conciencia, es decir, la crítica, y justificar la totalidad de la experiencia. Así pues es una diferencia de plan la que oponen de entrada las filosofías críticas. Hacemos una crítica trascendental cuando situándonos en un plano metódicamente reducido que nos da entonces una certidumbre esencial, una certidumbre de esencia, preguntamos: ¿Cómo puede haber lo dado, cómo algo puede darse a un sujeto, cómo puede el sujeto darse algo? Aquí la exigencia crítica es la de una lógica constructiva que encuentra su tipo en las matemáticas. La crítica es empírica cuando, situándose en un punto de vista puramente inmanente desde el que por el contrario sea posible una descripción que encuentra su regla en las hipótesis determinables y su modelo en física, uno se pregunta a propósito del sujeto: ¿cómo se constituye en lo dado? La construcción de éste da lugar a la constitución de aquel. Lo dado ya no es dado a un sujeto, el sujeto se constituye en lo dado. El mérito de Hume es haber despejado ese problema en el estado puro, manteniéndolo alejado de lo trascendental, pero también de lo psicológico." Gilles Deleuze, *Empirismo y Subjetividad*, p. 92. [Traducción al castellano: *Empirismo y subjetividad*, pp. 92-93, Gedisa, 1981] El pensamiento humano sería así la primera antropología no sofisticada.
13. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, p. 337, Gallimard, 1960. [Traducción al castellano: *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, 1999, p. 317].
14. M. Foucault, *op. cit.*, p. 351.
15. Nietzsche, "Le plus hideux des hommes", *Ainsi parla Zarathoustra*, p. 323, Gallimard, "Idées", 1958. [Traducción al castellano: "El más feo de los hombres", *Así habló Zarathoustra*, Obras Completas, tomo 3, Aguilar, 1965].
16. G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, pp. 187-188, PUF, 1962. [Traducción al castellano: *Nietzsche y la filosofía*, Akal, 1971].
17. Nietzsche, "Le péché originel des philosophes", *Humain, trop humain*, tomo 2, pp. 28-29. [Traducción al castellano: "El pecado original de los filósofos", *Humano, demasiado humano*, tomo 1, p. 44, Akal, 1996].
18. Claude Lévi-Strauss, "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme", *op. cit.*, tomo 2, cap. II, p. 44.
19. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 257, Le Seuil, "L'intégrale", 1971. [Traducción al castellano: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Tecnos, 1995].
20. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 47.
21. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 208. Le Seuil.
22. "Todos los progresos de la especie humana (lo alejan) sin cesar de su estado primitivo".
23. *Ibid.*
24. Rousseau, *op. cit.*, p. 210. El subrayado es nuestro.
25. Aristóteles, *Del alma*, 432a.
26. Rousseau, *op. cit.*, p. 212.
27. "La religión nos manda creer que, habiendo sacado Dios mismo a los hombres del estado de naturaleza inmediatamente después de la creación, estos son desiguales porque Él ha querido que lo fuesen; pero ella no nos impide construir conjeturas tomadas solamente de la naturaleza del hombre y los seres que lo circundan, conjeturas referentes a lo que *habría podido* llegar a ser el género humano si hubiese sido dejado a sí mismo." *Ibid.*
28. Rousseau, *op. cit.*, pp. 212-213.
29. Sobre el carácter constitutivamente aporético de esta cuestión del hombre, cf. Maurice Blanchot, *Au moment voulu*, y el comentario de Roger Laporte en *L'Ancien, l'effroyablement ancien*, pp. 36-37, Fata Morgana.
30. Rousseau, *op. cit.*, p. 213.
31. Rousseau, *op. cit.* El subrayado es nuestro.
32. Y que escribe, en el *Essai sur l'origine des langues*, Bibliothèque des Graphes, 1969. [Traducción al castellano: *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Akal, 1980]: "Cada uno trabaja para llegar al descanso", p. 521.
33. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 213.
34. Rousseau, *op. cit.*, p. 216.

35. Rousseau, *op. cit.*
36. “[...] al convertirse en sociable, [el hombre] se convierte en débil, temeroso, rastrero, y su modo muelle y afeminado de vivir acaba por enervar a la vez su fuerza y su coraje”, Rousseau, *op. cit.*
37. Rousseau, *op. cit.*, p. 217.
38. Rousseau, *op. cit.*, p. 218.
39. Rousseau, *op. cit.*, p. 218.
40. *Ibid.*, p. 213.
41. *Ibid.*, p. 218. El subrayado es nuestro.
- \* N. de la t: Stiegler hace un juego de palabras con dos significados de *essence*, esencia y gasolina, y las asociaciones de significado que relacionan la segunda acepción (la falta de gasolina) con los automóviles.
42. Rousseau, *op. cit.*, p. 219.
43. Aquí habría que analizar y comparar este valor de *alejamiento* en autores tan diferentes como, por ejemplo, Benjamin (valor de exposición en la reproductibilidad), Lyotard (telegrafía) y Virilio por una parte, y Heidegger (*Ent-fernung*), Derrida (diferencia y discriminación) y Deleuze (desterritorialización) por otra.
44. Estructura que es precisamente la del *elpis* que en *Los trabajos y los días* caracteriza la doble condición del mortal, aquejado a la vez de *prometeia* y de *epimeteia*.
45. Rousseau, *op. cit.*, p. 219.
46. Rousseau, *op. cit.* El subrayado es nuestro.
47. Rousseau, *op. cit.*, p. 219.
48. *Ibid.*, p. 220.
49. *Ibid.*, p. 221.
50. Rousseau, *op. cit.*, p. 222.
51. *Ibid.*, p. 224.
52. Rousseau, *op. cit.*, p. 225.
53. “Allí donde no hay amor, ¿de qué serviría la belleza? ¿Para que sirve el espíritu a los que no hablan y la astucia a los que no tienen negocios?”. Rousseau, *op. cit.*, p. 227.
54. Rousseau, *op. cit.*

## Capítulo tres

### ¿Quién? ¿Qué? La invención del hombre

#### 1- La diferencia\* del hombre

La invención *del* hombre: sin apenas complacerse en ello, la ambigüedad *genitiva* del hombre indica una pregunta que se desdobra: ¿“quién” o “qué” inventa? ¿“quién” o “qué” es inventado? La ambigüedad del *sujeto* y, al mismo tiempo, la ambigüedad del *objeto* del verbo (inventa) no traduce otra cosa que la ambigüedad del mismo sentido de ese verbo.

La relación que une el “quién” y el “qué” es la invención. Aparentemente, el “quién” y el “qué” se llaman *respectivamente* hombre y técnica. Sin embargo, la ambigüedad genitiva impone al menos que nos hagamos esta pregunta: ¿y si el *quién* fuera la técnica? ¿y si el *qué* fuera el hombre? ¿o es que hay que aventurarse más acá o más allá de cualquier diferencia entre un *quién* y un *qué*?

Para entrar en estas cuestiones, nos dedicaremos al estudio del *paso dentro de lo humano* que lleva del Zinjantopus al Neantropus. Esa vía, que es la de la corticalización, se efectúa también en la piedra, en el curso de la lenta evolución de las técnicas de talla de las herramientas. Evolución

tan lenta –todavía se está realizando al ritmo de la “deriva genética”– que no es posible imaginar que el hombre sea el operador de ésta en tanto que inventor, sino más bien en tanto que inventado.

Por lo tanto, la emergencia de este ser productor, constructor, tal vez diseñador, se inicia en un proceso de evolución neurológica. Y, sin embargo, por una parte ya no se trata *estrictamente* de un fenómeno zoológico: la evolución técnica más arcaica ya no está “genéticamente programada”; por otra parte, más allá del Neantropus, este proceso continúa como pura evolución tecnológica ya que la organización del córtex en el plano genético está estabilizada. ¿Cómo entender esta segunda ruptura? ¿qué es lo que está en juego entre esas dos primeras pulsiones del “origen”? ¿qué cuestión *epigenética* abre?

En primer lugar hay que preguntarse qué *ilusión del córtex* se verifica, como *vía*, en la *dureza del sílex*, qué *plasticidad* de la materia gris responde a la *esquirla* de la materia mineral, qué protoestadio del espejo se produce de esta manera. Después hay que preguntarse qué implica, desde el punto de vista de la historia general de la vida, la clausura de la evolución cortical del hombre y por lo tanto, *la continuación de la evolución de lo vivo por medios distintos de la vida* –aquello en lo que consiste la historia de la técnica, desde el guijarro golpeado hasta nuestros días, historia que también es la historia de la humanidad, constatación que nos llevará a avanzar el extraño concepto de “epifilogénesis”.

A través de esta indagación se examinarán las posibilidades que tenemos de pensar la *temporalidad* que sobreviene del Zinjantropus al Neantropus, tratando de mostrar con ello que *nuestra cuestión más profunda es la del arraigo tecnológico de cualquier relación con el tiempo* –arraigo que se vuelve a producir muy singularmente en el horizonte de la tecnología que nos es contemporánea: la *velocidad*. Leroi-Gourhan nos

introduce a esta cuestión por medio del problema de la *anticipación* que plantea cualquier acto de fabricación a partir del primer sílex tallado.

Estudiamos una transición: la transición a eso que llamamos el hombre. El “nacimiento” del hombre, si es que hay uno. ¿Por qué examinar el “nacimiento” del hombre? Primero, porque la filosofía, desde Hegel<sup>1</sup>, no deja de examinar su final. Incluso las actuales tentativas de restaurar un pensamiento prehegeliano del hombre están determinadas por los pensamientos del final del hombre: no hacen más que responder a ello sin aportar nada nuevo. Ahora bien, no se puede examinar el final sin examinar el origen, del mismo modo que examinar la muerte es examinar el nacimiento como el nacimiento del espejo. Plantear la cuestión del nacimiento del hombre es plantear la cuestión del “nacimiento de la muerte” o de la relación con la muerte. Pero aquí trataremos de pensar *más que el nacimiento* del hombre como ente que se refiere a su fin, su *invención*, valga decir su fabricación o su *concepción embrionarias*, e intentaremos hacerlo *fuera de todo antropologismo*, aun a riesgo de tener que tomar muy en serio esta pregunta: “¿y si ya no fuéramos hombres?”. Pues si nada nos autoriza a afirmar que lo que denominamos el hombre ha terminado hoy, en todo caso podemos plantear en principio que todo lo que comienza debe terminar. Ahora bien, desde Darwin sabemos que *si el hombre existe*, ha *comenzado*, aunque no alcancemos a pensar *cómo*. Razón por la que nos resulta tan difícil pensar *cómo podría terminar*. Pero que no alcancemos a pensar cómo comenzó ni cómo podría terminar, no impide que haya comenzado y que termine. Ni siquiera prohíbe pensar que ya haya terminado.

El análisis realizado a partir de Leroi-Gourhan permitirá también emprender un diálogo con Jacques Derrida en torno al concepto de *diferancia*, tal y como describe el *proceso de la vida* del que el hombre es un caso *singular*, pero *sólo* un caso. No se trata aquí de vaciar al ser

humano de toda especificidad, sino de *perturbar de manera radical* la frontera que separa la animalidad de la humanidad. Objetivo que se encuentra con dificultades comparables a las que suscita la relativización, al menos, de la especificidad de la escritura lineal alfabética, las cuales se expondrán en el siguiente tomo. Se trata del mismo razonamiento efectuado a partir de otros nombres: 1) si el privilegio acordado a la escritura lineal por Hegel y Rousseau es logocéntrico, 2) si la metafísica es logocéntrica y a la inversa, 3) y si toda metafísica es un humanismo y a la inversa, 4) entonces todo humanismo es logocéntrico. Privilegiar *la escritura alfabética* es privilegiar *al hombre*: el “fono-logocentrismo” siempre es un antro-po-logocentrismo, diga lo que diga la filosofía en general. Oponer la palabra a la escritura también es siempre oponer el hombre al animal oponiéndolo *también* a la técnica. *Sin embargo*, no hay que olvidar que si la gramatología “no debe ser una de las ciencias del hombre, porque plantea en primer lugar, como su propio problema, el problema del nombre del hombre”. ¿Cómo la plantea? Cuestionando al hombre (o su unidad) y forjando el concepto de *diferancia*, que no es otra cosa que la *historia de la vida*. Si la gramatología piensa la grafía y si con ello piensa el nombre del hombre, lo hace elaborando un concepto de *diferancia* que apela a la paleo-antropología de Leroi-Gourhan y esto en la medida en que su obra no describe sólo “la unidad del hombre y de la aventura humana mediante la simple posibilidad de la grafía en general, [sino] más bien como una etapa o una articulación en la *historia de la vida* –de lo que llamamos aquí la *diferancia*– como *historia del grama*”, y apelando a la noción de *programa*.

“Es preciso entenderla, por cierto, en el sentido de la cibernética, pero ésta sólo es inteligible a partir de una historia de las posibilidades de la huella como unidad de un doble movimiento de protensión y de reten-

ción. Este movimiento desborda ampliamente las posibilidades de la “conciencia intencional”. Esta es una emergencia que hace aparecer el grama como tal (es decir, según una nueva estructura de no-presencia) y hace posible, sin duda, el surgimiento de sistemas de escritura en sentido estricto”.

El grama estructura todos los niveles del ser vivo y más aún, de la continuación de la vida por medios distintos de la vida, “desde la “inscripción genética” [...] hasta el paso más allá de la escritura alfabética a las órdenes del logos y de un tal *homo sapiens*”. Y hay que pensarlo a partir del proceso de “liberación de la memoria” que describe Leroi-Gourhan, “exteriorización comenzada desde el principio pero siempre más amplia que la huella, que desde los programas elementales de los comportamientos denominados “instintivos” hasta la constitución de ficheros electrónicos y de máquinas de leer, ensancha la *diferancia* y la posibilidad de puesta en reserva”. Dicho de otra manera, la antropología de Leroi-Gourhan se piensa a partir de un concepto esencialmente no antropológico, sin dar por adquiridas las divisiones habituales entre animalidad y humanidad. Derrida apoya su propio pensamiento en la *diferancia* como historia general de la vida, es decir, historia general del grama, sobre el concepto de programa en tanto que se mantiene a ambos lados de semejantes divisiones. Como el grama es más antiguo que la grafía propiamente humana y como ésta no es nada sin aquel, la unidad conceptual que es la *diferancia* pone en duda la oposición animal/hombre y, al mismo tiempo, la de naturaleza/cultura. La “conciencia intencional” encuentra el origen de su posibilidad *antes* del hombre; no es más que la “emergencia que hace aparecer el grama *como tal*”. *En todo caso, se trata de determinar cuáles son las condiciones de emergencia del “grama como tal” y cuáles son las consecuencias de ello respecto a la historia general de la vida y/o del grama. Esa será nuestra cuestión.* La historia del grama

también es la de los ficheros electrónicos y la de las máquinas de leer: una *historia de la técnica* —la invención del hombre, es la técnica. Como objeto y como sujeto. La técnica inventando al hombre, el hombre inventando la técnica. La técnica inventora tanto como inventada. Hipótesis que arruina el pensamiento tradicional de la técnica, desde Platón a Hegel, y más allá.

La *diferancia* es la historia de la vida en general, en la que se produce una *articulación, etapa de la diferencia* de donde emerge la posibilidad de hacer aparecer el grama como tal, es decir, la conciencia. Se tratará de especificar esta etapa. Hablaremos de una *doble* ruptura en la historia de la vida —de lo que *ocurre* o de lo que *pasa entre dos marcas*, dos golpes llevados a la *diferancia* en general *por medio de una diferencia específica*: los nombres de esos dos intentos son *Zinjantropus* y *Neantropus*. Lo que pasa ahí y lo que pasa por ahí es el *paso de lo genético a lo no genético*. Derrida hace aquí referencia, sin citarlos, a dos textos de Leroi-Gourhan<sup>4</sup> de los que sacaremos consecuencias distintas en el segundo tomo de este trabajo. El paso de lo genético a lo no genético es la aparición de un nuevo tipo de grama y/o de programa. Si ya debe ser indiscutible fundar el *antropos* en un puro origen de sí mismo, queda decir de dónde proviene su tipo. Eso significa que hay que hacer una tipología de los gramas y de los programas, como sugiere Ricoeur: tanto los códigos culturales, como los códigos genéticos,

“son “programas” de comportamiento; como ellos, dan forma, orden y dirección a la vida. Pero, a diferencia de los códigos genéticos, los códigos culturales se han edificado sobre las zonas derrumbadas de la regulación genética y sólo prolongan su eficacia a costa de una reordenación completamente del sistema de codificación. Las costumbres, los hábitos y todo lo que Hegel colocaba bajo el nombre de sustancia étnica, de la

*Sittlichkeit*, previa a cualquier *Moralität* de orden reflexivo, toman así el relevo de los códigos genéticos.”<sup>5</sup>

Toda la cuestión estriba en pensar la *posibilidad* altamente paradójica de semejante relevo, de semejante paso: plantea la impensable cuestión de un pasado absoluto, de un presente inconcebible que no puede ser más que un abismo infinito, un derrumbamiento, según Ricoeur. El primer hombre muerto “o, más bien, tenido por muerto”, es el del primer presente, el del primer éxtasis temporal del pasado, del presente y del futuro: un pasado que nunca ha sido presente entrega un presente que no se encadena sobre ningún presente pasado. Volveremos a encontrar esta cuestión abismal en Leroi-Gourhan como una *paradoja de la exteriorización*. Y veremos cómo la paleontología permite iluminar de otra manera la cuestión del tiempo. El concepto de *diferancia*, y de ruptura en la *diferancia*, es un intento de “concebir” ese paso.

*Diferancia* significa a la vez diferenciación y diferimiento, espaciamiento en el tiempo y temporalización del espacio:

“El verbo *diferir* [...] tiene dos sentidos que parecen muy distintos. [...] En ese sentido, el [verbo] latino *differere* no es la traducción simple del [verbo] griego *diaferrein*. [...] La distribución del sentido en el griego no comporta uno de los dos motivos del *differere* latino, a saber, la acción de dejar para más tarde, de tomar en cuenta, de tomar en cuenta del tiempo y de las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un rodeo, una demora, un retraso, una reserva, una representación; conceptos todos que resumiría con una palabra de la que nunca me he servido, pero que se podría inscribir en esta cadena: *temporización*. En ese sentido, *diferir* es temporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente, a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o realización del “deseo”. [...] Esta temporiza-

ción es también temporalización y espaciamento, hacerse tiempo del espacio y hacerse espacio del tiempo [...]. El otro sentido de diferir es el más común y el más identificable: no ser idéntico, ser otro, discernible, etc. Tratándose de diferen(tc)/(cia)s\*, palabra que se puede escribir como se quiera, con una *t* o una *d* final\*\*, ya sea cuestión de alteridad de semejanza o de alteridad de alegía y de polémica, es preciso que entre los elementos otros se produzca, activamente, dinámicamente y con cierta perseverancia en la repetición, intervalo, distancia, *espaciamento*.”<sup>6</sup>

Todo esto designa ante todo la vida en general: existe el tiempo desde que hay vida, incluso cuando Derrida escriba también, antes del pasaje en el que se cita a Leroi-Gourhan, que “*la huella es la diferencia que abre el aparecer y la significación [que articula] lo vivo sobre lo no vivo en general, [que está en el] origen de cualquier repetición*” Articular lo vivo sobre lo no vivo, ¿es haber pasado ya al otro lado de la ruptura, no estar ya en la pura *physis*? Existe una especie de indecisión sobre la diferencia: es la historia de la vida en general, pero (sólo) se da como (datando de) *después* de la ruptura, incluso cuando esta ruptura sea, si no nada, al menos mucho menos de lo que significa la división clásica entre humanidad y animalidad. Todo el problema es la economía de la vida en general y el sentido de la muerte como economía de la vida cuando sobreviene la ruptura: la vida es, *después* de la ruptura, la economía de la muerte. La cuestión de la diferencia es la muerte. Este *después* es

“la cultura como naturaleza diferida-diferente; todo los otros de la *physis* —*techné, nomos, tesis*, sociedad, libertad, historia, espíritu, etc.— como *physis* diferida y como *physis* diferente. *Physis en diferencia*.”<sup>7</sup>

Ahora bien, la *physis* como vida ya era diferencia. Hay una indecisión, un paso *que queda* por pensar. La cuestión es la especificidad de la temporalidad de la vida cuando ésta es inscripción en lo no vivo, espaciamento, temporalización, diferenciación y diferimiento por, de y en lo no-vivo, en lo muerto. Pensar la articulación es pensar también el nacimiento de la relación con el tiempo que llamamos existir, es pensar la anticipación.

Lo que Heidegger llama el ya-ahí, constitutivo de la temporalidad del *Dasein*, ese pasado que yo no he vivido y que sin embargo es mi pasado, sin el que nunca habría tenido ningún pasado mío, esta estructura de herencia y de transmisión, zócalo de la facticidad misma en la medida en que la tradición puede siempre ocultarme el sentido del origen que sólo ella me transmite, supone que ese fenómeno de la vida que es el *Dasein* se singulariza en la historia del ser vivo en tanto que en él la capa *epigenética* de la vida, lejos de perderse con su muerte, se conserva y sedimenta, se lega a la supervivencia y a la descendencia como un don y como una deuda, es decir, como un destino: no un “programa” en el sentido casi determinista de la biología, sino una *cifra* en la que está atrapada cualquier existencia del *Dasein* venidera. Esta sedimentación epigenética, memorización de lo que ha sucedido, es lo que denominamos el pasado, que es lo que nosotros llamaremos *epifilogénesis* del hombre en el sentido de conservación, de acumulación, de sedimentación de las epigénesis sucesivas y articuladas entre sí, ruptura con la vida *pura* en el sentido en que en la vida *pura* la epigénesis es justamente lo que no se conserva (“el programa no recibe lecciones de la experiencia”), incluso si esto no tiene ningún efecto sobre la selección genética en la que consiste la evolución (en todo caso, hay que situar estas cuestiones en la perspectiva de la relación fenotipo/genotipo tal como nos lo enseña la embriología, otorgando con ello un lugar nuevo a la epigénesis<sup>10</sup>);



pero precisamente este efecto sólo se transmite entonces genéticamente; *epi-filo*-génesis también en el sentido de que, como el embrión que vuelve a recorrer todos los estadios de la evolución, todas las ramas del árbol del que proviene y del que él es el último vástago, hay que volver a recorrer la epigénesis para que se realice su existencia, lo cual es el ideal mismo de la *mátesis* (analogía que sin embargo hay que manejar con tanta más prudencia cuanto que el mismo concepto de recapitulación embrionario es una metáfora). La epifilogénesis concede su identidad al individuo humano: su acento, su estilo de caminar, la fuerza de sus gestos, la unicidad de su mundo. Este concepto sería el de una arqueología de la reflexividad.

Heidegger llamaba a esto lo *histórico*. Llegamos aquí a Heidegger después de haber abierto las cuestiones de la temporalidad de la diferencia como movimiento de la vida en general porque en Heidegger hay una oposición entre el tiempo de la medida técnica y de la preocupación, que es la pérdida del tiempo, y el tiempo auténtico, que es el del *Dasein* en exclusiva —arrancado al horizonte técnico de la preocupación. Ahora bien, si es verdad que sólo como sedimentación epigenética existe el ya-ahí, eso sólo es posible porque la transmisión que permiten los sedimentos es de esencia *absolutamente* técnica: no viva, posible sólo *gracias a esa materia organizada —aun si inorgánica— que es inevitablemente la herramienta*, ya se trate de un instrumento o de la escritura —es decir, de *organon* en general.

La ambigüedad de la invención del hombre, lo que mantiene juntos el *quién* y el *qué*, y los une manteniéndolos separados, es la diferencia tal como ésta pone en duda la división auténtico/inauténtico. La estudiaremos en el momento mismo de su paso *de la physis como diferencia (la vida en general) a la diferencia de esta diferencia*. La diferencia no es ni el *quién* ni el *qué*, sino su co-posibilidad, el movimiento de su mutua llega-

da, de su con-vencción. El *quién* no es nada sin el *qué* y a la inversa. La diferencia está antes y más allá del *quién* y de *qué*, los sitúa juntos, composición ésta que crea la ilusión de una oposición. Este paso es un espejismo, el del *córtex* en el *sílex*, y una especie de protoestadio del espejo. Este protoespejismo es el inicio paradójico y aporético de la “exteriorización”. Se lleva a cabo entre el Zinjantropus y el Neantropus durante los centenares de miles de años en el curso de los cuales comienza el trabajo del *sílex*, encuentro de la materia en el que el *córtex se refleja*. Se contempla, como en una *psique* mineral, modo arqueo o paleológico de la reflexividad, tenebroso, sepultado, y una estatua se desprende lentamente de la sombra común, de un bloque de mármol. La paradoja es tener que hablar de una exteriorización incluso cuando no hay interior que la preceda; éste *se constituye* en la exteriorización.

La hominización es para Leroi-Gourhan una ruptura en el movimiento de *liberación* (o de movilización) que caracteriza la vida, en tanto que, de pronto, hay que tratar con un proceso de exteriorización tal que desde el punto de vista paleontológico, la aparición del hombre es la aparición de la técnica. Leroi-Gourhan precisa que eso significa: *por lo tanto*, del lenguaje. *El movimiento contenido en ese proceso de exteriorización es paradójico*, en la medida en que Leroi-Gourhan en efecto dice que es la herramienta, es decir, la *techné*, la que inventa al hombre, *y no el hombre el que inventa la técnica*. E incluso: *el hombre se inventa en la técnica inventando la herramienta* —exteriorizándose *tecnológicamente*. Ahora bien, *el hombre es aquí el “interior”*: no hay exteriorización que no designe un movimiento *del interior hacia el exterior*. Sin embargo, el interior es *inventado por ese movimiento*: no puede, por lo tanto, precederlo. Por consiguiente, interior y exterior se constituyen en un movimiento que inventa al uno y al otro a la vez: un movimiento en el que *se inventan el uno en el otro*, como si hubiera una *mayéutica tecnológica* de eso que se llama el hombre. El inte-

rior y el exterior son lo mismo; el dentro es el fuera puesto que el hombre (el interior) es definido esencialmente por la herramienta (el exterior). Sin embargo, esta doble constitución es también la de una *oposición* entre el interior y el exterior —o produce una ilusión de sucesión. ¿De dónde viene esa ilusión? Anticipándonos a la segunda parte, digamos: de un olvido originario, de la *epimeteia* como retraso, del pecado de Epimeteo; eso sólo adquiere sentido en la melancolía de Prometeo, como anticipación de la muerte, donde la facticidad del ya-ahí que es el utillaje significa el fin *para quien viene al mundo*: es una estructura prometeica del ser-para-la-muerte, aquella en la que la pre-ocupación no es simple ocultación del *Eigentlichkeit*. Es la cuestión del tiempo.

Leroi-Gourhan trata de resolver esta paradoja planteando que la técnica del Zinjanthropus *todavía* es una cuasi-zoología. Y, sin embargo, *ya* no lo es más; si no, no se podría hablar de exteriorización. Por esa razón hay un periodo intermedio entre el Zinjanthropus, que es ya un hombre, y el Neantropus, que inaugura al hombre que ya somos —si es que lo somos todavía: división que cuestiona la unidad del hombre. Entre ellos se opera la definición de un córtex que ya no evolucionará después del Neantropus. En ese periodo se elabora entonces un acoplamiento córtex/sílex, materia viva/materia inerte, en el que se trama una doble plasticidad, en el que la dureza de la materia mineral informa y a la vez se informa de la fluidez de la in-materia “espiritual” (que todavía es una materia, un modo de ser, difiriente, de la materia) trabajo que todavía es genético y que sin embargo ya está dirigido por la epifilogénesis, es decir, por una epigénesis que conserva el *soporte* de sílex. El sílex es la primera memoria reflejante, el primer espejo.

Al alba de la hominización, es decir, de la corticalización, el vector de la epifilogénesis se transforma en el sílex en tanto que conserva la

epigénesis: el proceso de corticalización se opera como reflexión de esta conservación que es ya, ella misma, una reflexión.

## 2. Todo empieza por los pies

Leroi-Gourhan vuelve a cuestionar la división de lo empírico y de lo trascendental al que ya pertenece la antropología filosófica de Rousseau. Ahora bien, cuanto más trate de plantear las paradojas que de ahí surgen a fuerza de profundizar el arraigo de la tendencia técnica en la dinámica zoológica más antigua, más se las encontrará él a su vez. Ese pensamiento se apoyará todavía en la tecnología como tanatología y como temporalidad, y a partir de ahí no podrá escapar al esquema de un *segundo* origen que se produce inexplicablemente, cuando no de manera providencial.

Tras haber subrayado que la inquietud respecto al origen está atestiguada desde antiguo en el hombre, Leroi-Gourhan anuneia el fondo de su tesis por medio de una crítica de Rousseau. La idea, tan simple, tan evidente, de suponer al hombre del origen “conformado desde siempre como lo veo hoy, andando sobre dos pies, sirviéndose de las manos como nosotros nos servimos de las nuestras”, esas manos que están vacías, ese cuerpo que está desnudo, es una “teoría cerebralista” en la que el “final” está completamente constituido desde el origen y el devenir en tanto que devenir, ignorado. Los atributos originarios no tienen nada que ver con la tecnicidad misma, que sólo ocurre con la caída y que sólo llega después. La esencia del hombre natural que llega de golpe como es hoy pero sin tecnología, antes de la cultura, antes de la naturaleza diferida, no está constituida por su historia. Leroi-Gourhan demostrará lo contrario, estableciendo primero una relación esencial entre

esqueleto en posición erguida, técnica, lenguaje, sociedad, y después tratando la tecnología como una realidad zoológica singular.

En todo caso, borra aquí el enigma mismo del relato de Rousseau: la duplicidad de (la cuestión) del origen, la necesidad trascendental de afirmar un primer origen que el segundo vendrá a realizar desrealizándolo. El hecho de que esta necesidad interna no sea criticada por ella misma, ni siquiera invocada solamente, no es evidentemente una simple negligencia: la aporía que la constituye nunca será asumida verdaderamente por el paleontólogo, quien por lo tanto repetirá el artificio desplazándolo. Sin embargo, abre así la cuestión de la posibilidad —del *tiempo*— a un enfoque ampliamente emancipado de una comprensión antropocéntrica de la dinámica tecnológica, el cual permite aprehender la constitución de la temporalidad a partir de la emergencia de una memoria que se elabora y que se conserva por organización de lo inorgánico. Lo que en Rousseau era el primer origen como algo puesto al alcance inmediato de la mano se transforma en alejamiento originario, manipulación como nueva forma de movilización, exteriorización —es decir, carencia también de origen absoluto, inquietud de la posibilidad incluso de un comienzo asignable. Pensamiento que se abre así a la posibilidad última de una continuación de la diferenciación tecnológica —continuación de la vida por medios distintos de la vida— mediante el abandono de la humanidad misma. El devenir puede así pensarse plenamente, si no soportarse, como actualización del poder.

El hombre no es un milagro espiritual que vendrá de repente a sumarse a un cuerpo ya dado, en el que lo “mental” vendría a injertarse en el “animal”: el hombre no desciende del mono. El cuerpo humano, incluso el más arcaico, es funcionalmente diferente del cuerpo del primate: se trata de otra rama del árbol de la evolución. Lo psíquico

tiene su raíz en una organización psicológica general específica; es de entrada un estado del cuerpo —pero no es eso solamente.

En el siglo XVIII aparece con Linneo el punto de vista evolucionista y con Daubenton la idea de la continuidad zoológica que estudia “la situación del hueco occipital en el hombre y los animales”. El acercamiento entre el sílex tallado y el hombre es realizado por Frere en 1800, Darwin publica en 1859 *El origen de las especies por medio de la selección natural*, donde “el hombre sólo es comprensible en la totalidad terrestre”. La conciencia media relaciona el nombre de Darwin con la expresión “el hombre desciende del mono”. Afirmando lo contrario, Leroi-Gourhan puede mostrar así que la caracterización anatómico-sistemática del Homínido, la economía general de su sistema mecánico y motor es tal que muy pronto son requeridos unos elementos específicos de los humanos, la posición erguida y la nueva organización del campo interior, cuyas consecuencias lógicas son la tecnicidad y las formas del carácter social que implican inmediatamente. El hombre es un complejo psico-físico que resulta de unas transformaciones y lo esencial de éstas debe ser comprendido a partir de la dinámica del esqueleto, siguiendo una línea de evolución que se arraiga en el pasado más lejano.

En 1856 es descubierta la bóveda craneana del hombre de Neandertal, “acto decisivo de la paleontología humana. La imagen del hombre-mono se precisa, tiene un nombre: Antropopithecus (u Homosimio)”. Pero “el error consistió en establecer entonces una línea recta que, a través del Neandertaliens, unía a nosotros el brillante cuarteto de los antropoides actuales, gorila, chimpancé, orangután y gibón<sup>(27)</sup>”. El elemento arqueológico determinante es el *Zinjanthropus* descubierto en 1959, “acompañado de sus herramientas de piedra [...] un hombre con un cerebro muy pequeño y no un sobreatropiote con una gran cavi-

dad craneal. Esta constatación obliga a revisar la noción de hombre<sup>137</sup> puesto que lo que hay que concluir es que el hombre no ha empezado por el cerebro, sino por los pies y que en la dinámica general que se inaugura así —antropológica, pero también e indisolublemente, tecnológica—, “el desarrollo cerebral es en cierto modo secundario”. La posición erguida determina un nuevo sistema de relaciones entre esos dos polos del “campo anterior”: la “liberación” de la mano de sus funciones de motricidad es también la de la cara de sus funciones de prensión. La mano apelará necesariamente a las herramientas, *órganos inmóviles*, ya que las herramientas de la mano apelan al lenguaje de la cara. Es evidente que el cerebro desempeña un papel, pero no es ya el *director*: no es más que un elemento parcial del dispositivo de conjunto, incluso si la evolución de ese dispositivo va hacia el despliegue del córtex cerebral.

La adquisición de la posición erguida que es “una de las soluciones dadas a un problema biológico tan antiguo como las mismas vértebras” se inscribe en la serie de los seres vivos y como término lógico de su evolución a partir de la cual debe ser pensada la relación mano-cara en el campo anterior, con la consecuencia primordial de que “la herramienta para la mano y el lenguaje para la cara son dos polos de un mismo dispositivo<sup>138</sup>”, determinado él mismo por una organización cerebral específica. Trataremos de demostrar que esta especificidad reside en un acoplamiento único con el exterior *en tanto que vector epifilogénico*, es decir, en tanto que “verdad” del interior.

### 3. Adelanto y retraso

Si la paleontología lleva así a la constatación de que la mano libera la palabra, el lenguaje se hace indisoluble de la tecnicidad y de la proteccion: debe ser pensado con ellas, como ellas, en ellas o a partir del mismo origen que ellas: a partir de su esencia común.

Leroi-Gourhan, inscribiendo su descripción de la hominización en la muy larga historia del ser vivo animal, muestra cómo todos los elementos se conspiran desde muy antiguo para la emergencia de un sistema general de determinadas funciones que sigue siendo único: el hombre, es decir, la tecnología “exudada” por el esqueleto. El hombre totalmente constituido no surge de forma súbita y milagrosa: la técnica, que es la síntesis de los diferentes criterios de la humanidad, que incluso es el criterio de ésta, sólo puede ser comprendida en una perspectiva zoológica, incluso si precisamente no se puede ser coherente *sólo* en esa perspectiva, lo que no deja de plantear problemas epistemológicos. Leroi-Gourhan será *casi* coherente, pero nunca completamente.

La evolución zoológica general es comprendida a partir del concepto de “liberación”, concepto del que la mano y todas sus consecuencias no son más que casos, y aquí se introduce una idea esencial para quienes hemos leído a Rousseau: “La conquista del espacio y del tiempo, característica dominante del hombre, marca de manera chocante todos los testimonios [animales] elegidos para ilustrar su ascensión. Se podría considerar la movilidad como el rasgo más significativo de la evolución del hombre<sup>139</sup>”. La movilidad, antes que la inteligencia, a menos que la inteligencia sólo cobre sentido comprendida como una forma de movilidad. Lo que es específico del hombre es el movimiento mediante el cual se pone fuera del alcance de su propia mano, que se encadena sobre

el proceso animal de “liberación”, y “el cerebro ha sacado provecho de los progresos de la adaptación locomotriz, en vez de provocarlos”. La mano no tiene nunca nada a su alcance. La proteticidad, consecuencia de la liberación de la mano, es un situarse fuera de sí mismo que es también un situarse fuera del alcance de sí mismo. Continuando el “proceso de liberación”, la instalación de ese complejo tecnológico entra sin embargo en ruptura con él.

La conquista de la movilidad, como movilidad sobrenatural, como velocidad, es más significativa que la inteligencia —o, más bien, la inteligencia no es más que un tipo de movilidad, una relación singular con el espacio y con el tiempo, los cuales deberían ser pensados a partir de la velocidad, como sus descomposiciones, y no a la inversa, la velocidad como resultante de su combinación. Además, habría que analizar la relación de la diferencia con la velocidad: la diferencia también es un vínculo del espacio y del tiempo más originario que ellos. De manera que habría quizá que pensar la diferencia *como* velocidad<sup>16</sup>.

Al término de ese proceso de movilización que es también el de la “liberación” y mediante la liberación que se transforma en “exteriorización”, llega un tipo particular de organización cortical del cerebro por medio del cual la evolución adquiere un “sentido extraorgánico”. ¿Es el espíritu ese sentido? Por el momento no se trata más que de la aparición de la técnica, que es la liberación al resolverse en exteriorización, pero que hay que pensar a partir del muy lejano pasado biológico en el que se estructura el campo anterior. El papel del cerebro sólo puede ser entendido según las tendencias más antiguas del sistema funcional de los seres vivos vertebrados. Si su “papel coordinador es primordial [...] aparece como el inquilino de todo el dispositivo corporal y no hay relación de prioridad de evolución del cerebro sobre la evolución del dispositivo corporal que él controla”.

Seis grandes etapas de la evolución de los vertebrados marcan el proceso general de “liberación”. Las cuatro primeras se verifican entre 300 y 200 millones de años antes de nuestra era y la hominización hay que entenderla sobre ese fondo de una anterioridad muy grande. Igual que un marco general se anticipa ampliamente sin estar sin embargo plenamente realizado, es decir, estabilizado, esta situación

“no deja de tener paralelo con la precocidad con la que los Antropiens liberan la mano y adquieren la posición erguida, mucho antes de que su cerebro haya alcanzado el nivel que nos es propio. El acondicionamiento nervioso sigue al de la máquina corporal. Los reptiles teriodontes tienen un cuerpo de carnicero, pero su cerebro tiene todavía el tamaño de un capuchón de estilográfica, suspendido en el interior de un edificio cuyo contorno rellenará, doscientos millones de años más tarde, el cerebro del perro.”<sup>17</sup>

Al final de la terminación de un sistema funcional, la evolución continúa por ruptura y no por relleno. Mientras dura este “relleno”, hay un avance del esqueleto sobre el sistema nervioso, *comparable a la hipótesis de un avance de la técnica sobre la sociedad* que planteábamos en la introducción de este trabajo y que sería un desplazamiento de ésta, como si la vida, teniendo en cuenta otros medios por los que continúa, fuera una sucesión de modalidades de relaciones entre un avance y un retraso estructurales, productores de diferencias por medio del juego de tensiones en el que consisten.

Los mamíferos que andan exclusivamente parecen llevar a una estabilización definitiva del sistema fisiológico y a una hiperespecialización, lo que Simondon habría denominado una *hipertelia* biológica, mientras que los prensores, al orientarse por el contrario a una *indeterminación*

funcional siempre más abierta, preparan el terreno de lo que en el hombre será la tecnicidad en sentido fuerte. La interpretación de este tema de la indeterminación, cuando lo volvamos a encontrar en el mito de Prometeo, nos llevara en los próximos capítulos hacia la formulación propiamente filosófica de una *dinámica de lo indeterminado*.

#### 4. Esqueleto, utillaje y cerebro.

La aparición de la herramienta, que lleva a cabo la indeterminación específica a partir del hombre como proceso de exteriorización, se debe relacionar con una organización particular de las áreas corticales del cerebro que aclara la relación dialéctica que se establece entre la mano y el sistema nervioso central: hay una relación directa entre no-especialización y desarrollo de las áreas corticales del cerebro.

A partir de la exteriorización el cuerpo del individuo vivo ya no es sólo el cuerpo: sólo *funciona* con sus herramientas. No será posible comprender el sistema antropológico arcaico si no se procede a un examen simultáneo del esqueleto, del sistema nervioso central y del utillaje.

El juego de hipótesis propuesto describe las posibilidades de paso entre tres estadios de humanidad arcaica: Australantropus, Archantropus y Neantropus, durante los cuales se abre el abanico cortical. Los Australantropus son ya hombres –menos “hombres con cara de simio que hombres con una cavidad craneana que desafía la humanidad. Estábamos dispuestos a admitir todo menos haber empezado por los pies<sup>19</sup>”. Si la pequeñez del cerebro confirma su “retraso”, a la nueva organización bipolar del campo anterior corresponde una organización cortical radicalmente diferente de la de los primates. Si el ser en cuestión es manifiestamente un hombre, no está manifiestamente provisto de todas esas facultades que generalmente atribuimos a la “humanidad”.

Es el hombre de la naturaleza pura más que cualquier otro hombre: sin embargo, ¿estamos en condiciones de descubrir ahí lo que llamaríamos la “naturaleza humana”? ¿no vemos que la “naturaleza humana” en este hombre del “origen” no consiste más que en su tecnicidad –su desnaturalización?

La humanidad de los Archantropus “sigue siendo desconcertante”. Todavía tienen “una cara enorme y un cráneo cerebral mucho más pequeño que el nuestro<sup>19</sup>”; En una palabra, si el volumen del cerebro de los Neandertales puede alcanzar los volúmenes actuales, “la proporción de las diferentes partes no es la misma para ellos que para nosotros: el cráneo está como dilatado en la parte occipital, mientras que la frente sigue siendo estrecha y baja”.

La cuestión determinante es el despliegue del abanico cortical en el momento en que se estabiliza la organización esquelética. El córtex de los prensores comporta ya áreas “técnicas” en el sentido de que la tecnicidad fabricadora tiene de manera evidente su origen en la prensión<sup>20</sup>. Sin embargo, la tecnicidad *como exteriorización* implica un vínculo orgánico entre mano y cara –entre gesto y palabra– que supone una competencia que les es común, una “zonas de asociación” donde se redistribuyen las relaciones entre las áreas corticales. Existe contigüidad de los territorios de la cara y de la mano en el área cuatro. Esta articulación de las áreas motrices del campo anterior está atestiguada “por la experiencia nequirúrgica [que] demuestra que las zonas de asociación que envuelven el córtex motor de la cara y de la mano participan conjuntamente en la elaboración de los símbolos fonéticos o gráficos<sup>21</sup>”. De ahí Derrida sacará conclusiones gramatológicas, el architrazo, más antiguo que la especificación de las dos áreas y que la constitución de esas zonas de asociación, la cual permite reinterpretar el conjunto del movimiento de exteriorización como *diferancia*<sup>22</sup>.

La unidad del hombre se hace aquí extremadamente tenue: en el fenómeno vital descrito desde el *Australopithecus* hasta el *Homo sapiens* apenas se ve otra permanencia que el hecho de la tecnicidad. Lo que permite no ver más que un solo fenómeno que se desarrolla a lo largo de millones de años es su forma de trayectoria que continúa el punto de partida inicial de la desnaturalización. La continuidad del hombre se debería sólo a la constancia de la “liberación” transformada en “proceso de exteriorización” sin que nada garantice o exija, hasta que se demuestre lo contrario, la permanencia de su necesidad en la continuación del movimiento.

En todo caso continuidad tecno-lógica significa *también* que la organización cortical tal y como se desarrolla para el gesto técnico, como proceso de exteriorización, necesariamente ha debido engendrar también el lenguaje: desde el *Zinjanthropus* debe haber habido la posibilidad de la palabra.

Una vez establecida en su sentido la cuestión de la organización cortical y antes de poder empezar los análisis de los tres estados de humanidad arcaica a través de la comparación de sus herramientas, queda el problema que plantea la determinación de un carácter específico (es decir, zoológico) a partir de la aparición de un elemento que evidentemente no puede ser considerado como vivo, como formando parte de la anatomía del cuerpo, y que es sin embargo esencial para la definición de su zoológica, a la manera de un elemento dotado él mismo de un movimiento morfogenético, atrapado en un juego de coacciones evolutivas que a partir de entonces coincide con la “liberación” zoológica transformada en “exteriorización. ¿A partir de qué aparato científico debe ser aprehendida la técnica: de la zoológica, de la sociología o de otra disciplina? Esta dificultad aparecerá en el centro de la nueva perspecti-

va que introducirá Leroi-Gourhan, restaurando la invención del segundo origen.

La proyección de la mano y de los objetos de la mano hacia lo que se mantiene siempre más allá del alcance de la mano aparece de entrada, en el nivel australantropiano, como una “auténtica consecuencia anatómica, única salida para un ser que se ha vuelto, en lo que se refiere a la mano y a la dentadura, totalmente inerte<sup>23</sup>”. A partir de esta comprensión *inicialmente* zoológica de la técnica se puede plantear la cuestión de su eventual autonomía originaria, de su movimiento filogenético propio. Sin embargo, la conquista de esta independencia no está aquí todavía resuelta y no se ve claramente en lo que sigue qué habrá podido hacerla posible.

“Hemos llegado a esta noción de la herramienta como una verdadera secreción del cuerpo y del cerebro de los Antropoides. Este cuerpo y este cerebro son *definidos* por la existencia de esta herramienta, y se vuelven indisolubles de ella. Considerarlos de manera aislada sería un artificio y por lo tanto hará falta poder estudiar la técnica y su evolución *exactamente como* se estudiaría la evolución de los organismos vivos. El objeto técnico en su evolución es a la vez materia inorgánica, inerte y organización de la materia. Esta debe operarse según las coacciones a las que son sometidos los organismos. Los análisis de *El hombre y la materia* prosiguen la idea de una especie de zoología o de filogenética de la técnica así desarrollada.

### 5. “Conciencia técnica” y anticipación

El análisis llevado a cabo a partir de las herramientas se concretiza en el caso de los guíjarros fragmentados de la *pebble culture* del *Zinjanthropus*. Si los “estereotipos” de fabricación de herramientas evolucion-

nan, por poco que sea, y lo hacen en un movimiento ascendente y cada vez más acelerado, se debe al mismo hecho de la exteriorización en tanto que emancipación respecto a los procesos de programación genética. Una vez reconocido el estereotipo australantropiano, la hipótesis de una “conciencia técnica” debe ser sostenida a partir de ese punto de vista y desde el principio; y sin embargo, desde el Australantropus y hasta el Neandertaliano, la evolución de los estereotipos es tan lenta que parece que *todavía* tiene que ser *determinada* por las características neurológicas y por tanto genéticas, de los individuos que las fabrican, como si la técnica todavía no se hubiera hecho completamente autónoma respecto al ser vivo: durante milenios, la industria del hombre arcaico “permanece idéntica a sí misma y como ligada a la forma de su cráneo”<sup>25</sup>. Si no hay conciencia en el sentido de “conciencia creadora” ni por lo tanto en el sentido de lo que habitualmente llamamos conciencia, si no hay más que una simple conciencia técnica que sin embargo no es el simple comportamiento automático o programático-genético de un animal fabricante, debe haber al menos una anticipación. “Conciencia técnica” quiere decir anticipación sin toma de conciencia creadora. Anticipación quiere decir realización de un posible no determinado por una programación biológica. Ahora bien, al mismo tiempo, el movimiento de la “exteriorización”, si parece suponer esta anticipación, aparece aquí como siendo de un origen estrictamente zoológico hasta el punto de estar todavía determinado por las características neuro-fisiológicas del individuo. Cuando esta determinación haya dejado de actuar completamente sobre la evolución técnica, Leroi-Gourhan introducirá la noción de espiritualidad: un *segundo origen*.

Es preciso cuestionar la idea misma de una emergencia de la humanidad francamente reconocible, turbar la huella de cualquier frontera simple entre humanidad y animalidad. Posición que finalmente no está

tan alejada de la ficción del primer origen de Rousseau, pero que llevará a Leroi-Gourhan, en la medida en la que pliega el dinamismo de los objetos técnicos sobre la actividad del córtex, a desplazar la aporía hacia el segundo origen.

Nos encontramos aquí con la cuestión de un paso que no es tanto antropológico como tecnológico. Sin embargo, se trata de la anticipación: antes que del hombre o de la técnica, la cuestión es la de lo que los une absolutamente, la del tiempo como emergencia del “grama como tal”, la diferencia cuando difiere según un nuevo régimen, una *doble diferencia*. Pero, ¿coincide la emergencia “del grama como tal” con esa duplicación de diferencia? ¿o es aún más tardía?

Lo esencial del proceso de transformación en el periodo archi-arcaico que va del Zinjantropus al hombre de Neandertal es el despliegue del abanico cortical que se traduce directamente en la evolución de las formas de las herramientas, lo que significa que finalmente el dinamismo tecnológico sigue siendo estrictamente biológico, incluso cuando haya sido necesario introducir la hipótesis de una “conciencia técnica” y por lo tanto de una cierta forma de anticipación para no perder del todo la hipótesis inicial de una ruptura (la exteriorización), llevada a cabo desde el Zinjantropus. Este tema de la anticipación llevará a una oposición entre inteligencia técnica e inteligencia espiritual para concluir en la cuestión de la muerte entre los hombres arcaicos.

Con los guijarros golpeados sólo había *un* gesto en el tratamiento de la piedra (un golpe dado a 90°) al que correspondía un borde cortante y una conciencia técnica. Con el estereotipo archantropiano el gesto se combina con otros gestos. “Esta adquisición corresponde a algo más que una simple suma pues ya *implica en el nivel del individuo una proporción elevada de previsión en el desarrollo de las operaciones técnicas*”<sup>25</sup>. La anticipa-



ción estaba ahí desde el primer gesto en una “tasa” menos “elevada”. Pero, ¿qué quiere decir una “tasa de previsión”? Desde que hay cualquier tipo de anticipación, en cualquier “cantidad”, ¿no se produce el paso de un umbral cualitativo que habría que describir por sí mismo antes de querer medirlo? Si es posible medir “esto”, ¿no habría que saber qué se mide?

*Un gesto es un gesto porque no experimenta anticipación, porque sólo es anticipación; y sólo hay gesto cuando hay herramienta y memoria artificial, protética, fuera del cuerpo y como constituyendo su mundo. No hay anticipación, no hay tiempo fuera de ese paso al exterior, de ese situar fuera de sí y de esa alienación del hombre y de su memoria que es la “exteriorización”. La cuestión es la ambigüedad incluso de la palabra “exteriorización” y la jerarquía o la preponderancia cronológica y lógica y ontológica que induce inmediatamente: en efecto, si se pudiera hablar de exteriorización, significaría que hay una interiorización que la precede. Ahora bien, esta interioridad no es nada fuera de su exteriorización: por lo tanto no se trata ni de una interioridad ni de una exterioridad, sino de un complejo originario en el que dos términos, lejos de oponerse, se componen (se ponen a la misma vez, de una vez o en un solo movimiento), sin que ninguno de los dos preceda al otro, al no estar en el origen del otro, por lo que el origen es la conveniencia o la llegada simultánea de los dos —que en realidad son el mismo considerado bajo diferentes puntos de vista. Más adelante llamaremos a esta estructura el complejo de Epimeteo. Veremos que para Simondon se tratará de una relación transductiva. La “prótesis” no viene a sustituir cualquier cosa, no viene a remplazar a lo que habría estado ahí antes que ella y que se habría perdido: se añade. Por prótesis siempre entendemos a la vez*

-puesto delante, o *especialización* (a-lejamiento),

-puesto por anticipado, ya ahí (pasado) y anticipación (previsión), es decir, *temporalización*.

La prótesis no es una simple prolongación del cuerpo humano, es la constitución de ese cuerpo en tanto que “humano” (las comillas pertenecen a la constitución). Para el hombre no es un medio, sino su fin, y es conocida la esencial equivocidad de la expresión “el fin del hombre”.

Sin embargo, la llamada “interioridad” indica el problema de una potencia cuya “exteriorización” parece ser el acto, es decir, según la teoría aristotélica, de la que ella es la verdad, la única verdad. La “interioridad” no sería más que espera, llamada o promesa de la exteriorización, *tendencia* a la exteriorización. Ahora bien, espera quiere decir proyección y porvenir, anticipación. Todo el problema, que se convierte así en la distensión del pasado, del presente y del futuro, está atrapado en ese círculo en el que la herramienta aparece a la vez como *resultado* de la anticipación, exteriorización, y como *condición* de cualquier anticipación, ya que la misma anticipación aparece como la *interiorización* del hecho originario de la exteriorización. La exteriorización, en tanto que acto que es el horizonte de la anticipación, en tanto que gesto, es también una *Erinnerung*, el momento mismo de la reflexividad, de la afección de sí mismo como *regreso* a sí mismo. En cualquier caso, no parece que semejante reflexividad pueda ser manifiestamente caracterizada como relación con el grama *como tal*.

La anticipación y todo lo que supone de compromiso en el proceso de exteriorización, presenta ya por tanto *desde* el Australantropus, se confirma en el estadio siguiente, al coincidir plenamente la apertura de la *latitudes* en que consiste con el proceso mismo de exteriorización:

“Para el *Atlantropus* [...] la confección de un destal supone la elección del punto sobre el que, en un bloque, será separada la gran esquirla cuyo filo constituye el borde activo del futuro destal y además es indispensable un trabajo de acondicionamiento secundario para recortar en la esquirla inicial una forma que, por consiguiente, preexiste en el espíritu del fabricante”.

Es el mismo proceso de anticipación lo que se afina y se complica con la técnica que aquí es el *espejo* de la anticipación, lugar de su registro y de su inscripción al mismo tiempo que superficie de su reflejo, de la reflexión que es el tiempo, como si el hombre leyera y trabara su porvenir en la técnica. Pero hay que distinguir aquí *dos* niveles de comprensión de la anticipación: la emergencia de esta posibilidad de anticipar, al nivel en el que la analizamos aquí, se opera en una casi-inmovilidad en relación a otro nivel que ya no será sólo *ese* tiempo de la anticipación, que podríamos denominar “operatorio”, sino como *un tiempo de anticipación tal que la misma forma de la anticipación se transforma ahí, se amplía ahí*, y de una manera tal que el hombre *deviene* ahí, y no deviene lo que deviene la técnica. Habrá:

-la anticipación sin la cual el hombre no podría fabricar ninguna herramienta;

-la anticipación también en el sentido de que la fabricación de las herramientas no sólo se repite bajo la forma de un estereotipo, sino que evoluciona, se transforma, se diferencia.

Pero, ¿se las puede separar? ¿*De dónde proviene la diferenciación del qué?* Que se conceda a Leroi-Gourhan que hay una dimensión zoológica del instrumento, que explica la extrema lentitud de su evolución al principio del proceso de exteriorización, no suprime en modo alguno la cuestión de saber cómo es posible una evolución de los estereotipos instru-

mentales. Y si parece evidente que esta evolución ya no está *simplemente* determinada por la del *quién* en tanto que *zoon*, por el *quién* en tanto que ser vivo, el cual se diferencia *como todos los demás seres vivos*, entonces se deberá concluir que es más la evolución del *qué* lo que tiene a su vez un efecto retroactivo sobre el *quién* y dirige en cierta medida su propia diferenciación: el *quién* no se diferencia como todos los demás seres vivos, se diferencia a través de una diferenciación de lo no-vivo (y un diferimiento de la muerte por esa diferenciación en la muerte), a través de una materia organizada aunque inorgánica, el *qué* ¿Cómo explicar una evolución de los estereotipos instrumentales si no a nivel de la anticipación, desde el momento en que la instrumentalidad ya no es más que *casi* zoológica, *regulada* como está en su producción y en su diferenciación por el hecho del “desmoronamiento genético”? La cuestión de la técnica es la del tiempo.

Se trata también de la emergencia de la mortalidad, enraizada en el fondo muy antiguo del instinto de conservación. Si el instinto de conservación no trabaja, no produce diferencias, el punto de ruptura es la tecnicidad: en sentido riguroso, sólo se puede hablar de mortalidad cuando hay exteriorización y prótesis. Pero en sentido riguroso debemos hablar de mortalidad *desde* que hay exteriorización y prótesis. Mortalidad, es decir, anticipación (del fin) que hay que analizar a dos niveles inseparables.

## 6. El doble origen de la diferenciación técnica.

Hay “evolución sincrónica del utillaje y de los esqueletos. Se podría decir que *en gran medida* la herramienta en los *Archantropiens* sigue siendo una emanación directa del comportamiento *específico*”<sup>26</sup>. Esta referencia a una *especificidad*, es decir, a un carácter estrictamente zoológico,

es contradictoria con lo que Leroi-Gourhan escribirá en el segundo volumen: opondrá entonces la *especificidad* de los grupos animales (especies) a la *etnicidad* de las agrupaciones humanas, ya que esos dos tipos de grupos zoológicos están regidos, uno por una *diferenciación específica, es decir*, genética; el otro por una *diferenciación étnica, es decir*, técnico-socio-cultural. Específico se opone aquí a los que hemos denominado epifilogénico.

Estas diferenciaciones se oponen por el hecho de que, en el primer caso, la memoria que rige el *grupo* es interna al organismo y en el segundo es externa. Específico significa “estrictamente zoológico” por oposición a étnico que quiere decir no genéticamente programado —como la memoria étnica es externa al individuo, puede evolucionar *independientemente de la deriva genética* y por lo tanto resulta que es, en ese sentido, temporal. Ahora bien, la “especificidad” de la que Leroi-Gourhan habla aquí tiene un sentido claramente más vago y, lejos de oponerse, es también lo que está en el origen de lo que será después la diferenciación de las agrupaciones humanas.

La hipótesis de una “emanación directa del comportamiento específico” se relaciona con el hecho de que los estereotipos evolucionen al ritmo de la organización cortical —evolución que al menos sigue estando *codeterminada por la genética*. Sin embargo, la misma evolución *cortical* podría estar *codeterminada por la exteriorización*, por el carácter *no genético* de la herramienta. Habría ahí una doble emergencia del córtex y del sílex, una convención del uno con el otro, archideterminación que les sobrepasaría y que sería el doble trabajo de una doble diferencia que se abisma en espejo. Toda la dificultad consistiría en exhumar la dinámica compleja (transductiva) de ese “complejo de Epimeteo”. Decir “en gran medida” es una forma de esquivar o de olvidar esta dificultad, de dejar

en la sombra lo que está en juego, con la consecuencia de volver a introducir una espiritualidad.

La diferenciación sólo es posible en la medida en que la memoria del grupo, cuando es humana, es “externa”. Pero desde el momento en que es externa, la memoria del grupo ya no es específica, en la medida en que es tecno-lógica, ya que técnica y lógica (o “lingüística”) no son más que los dos aspectos de una misma propiedad, afirma además Leroi-Gourhan. La diferenciación étnica entendida en este sentido (*vs* específico) sólo puede ser originaria en el hombre, en principio, incluso si no se puede encontrar ninguna rastro<sup>27</sup>, y eso sólo puede deberse a que *existe la posibilidad del lenguaje desde que existe la posibilidad de la herramienta y no se concibe un lenguaje que no sea inmediatamente diferenciación idiomática*, de la que la diferenciación étnica no es quizá más que un caso. Precisamente porque hay exteriorización, e incluso si ésta tiene que haber tenido un origen específico en el que todavía esté atrapada, ya no se está *simplemente* en lo específico, sino en el proceso de una diferenciación entre grupos (humanos) regulada por “leyes” tecno-lógicas e idiomáticas si no “étnicas”. Que *nosotros* no veamos diferencias, que no seamos capaces de identificarlas, eso no significa que no las haya. Sin embargo, la diferenciación genética continúa todavía aquí. Por lo tanto, el problema es saber cómo se articulan esos dos niveles de diferenciación.

La idea de la diferencia étnica como rasgo propio de la humanidad en el conjunto de los seres vivos es frágil. Puede que veamos aparecer hoy una humanidad en la que la diferenciación étnica estaría en vías de borrarse debido a la desterritorialización, si es que lo étnico es de esencia territorial. Nos parece más prudente hablar de diferenciación *idiomática*, en cualquiera de los niveles que se opere, el individuo o el grupo (étnico, pero también técnico, etc.), y que no es sólo lingüística.

Leroi-Gourhan opone dos tipos de inteligencia, técnica y no técnica. Se lo permite no sólo porque tiene dificultades para pensar la anticipación (de la que lo idiomático no es más que otro nombre), sino también porque en *El hombre y la materia* había constatado que hay unos *tipos técnicos universales de facto*, unos *universales técnicos factuales*, unas tendencias que atraviesan la diversidad de culturas y se imponen según un proceso comparable a lo que Simondon denomina la concretización. A causa de ello, la diferenciación técnica que ahí se efectúa ya no es cultural en el sentido de étnico, sino que lo es todavía en el sentido de no natural. Sin embargo, ¿no sigue siendo esta diferenciación de origen idiomático?

Si Leroi-Gourhan no pone en evidencia el problema planteado por el uso aproximativo que hace de la palabra “específico”, como si no se le planteara a él, es porque él mismo va a reintroducir todo aquello que, por otra parte, había contribuido a desechar, a saber, una *oposición entre espiritual o moral* de un lado y *técnico-material o técnico-físico* de otro. Y acabará diciendo: la evolución tecnológica es *esencialmente* de origen zoológico; *por otra parte*, hay una “inteligencia no técnica”, reflexiva, simbólica. ¿De dónde sale? ¿Por qué no tiene ningún papel en la anticipación que supone toda exteriorización?

*En gran medida...* significa (“[...] la herramienta sigue siendo en gran medida una emanación directa del comportamiento *específico*”): hasta cierto punto, no completamente –pero en realidad, habría que decir sin embargo *en absoluto*. Lo que regula la exteriorización *como evolución* (como diferenciación) no es específico *porque* es la anticipación la que es la “medida”, es decir, el límite de lo que Leroi-Gourhan llamaba “gran medida”. Indudablemente, esta nueva forma de evolución *todavía* consecuencias genéticas, está aún condicionada a cambio por esas consecuencias; pero lo que manda ya no es lo genético; Leroi-

Gourhan emplea esa expresión (“en gran medida”) para designar lo que nosotros hemos llamado la co-determinación. Si no quiere decir que no se trata *en absoluto* de una determinación específica (aunque la evolución zoológica del córtex desempeñe todavía un papel) es también porque rehúsa situar el origen de la evolución humana en la *creatividad* del hombre, es decir, en su “*conciencia creadora*”.

Pero no se puede admitir su razonamiento cuando equivale a acordar a la anticipación de los hombres arcaicos solamente un papel operador para enseguida redescubrir en el hombre lo no-tecnológico, la “conciencia creadora”, y todo lo que ello implica a un nivel de humanidad “más evolucionado, como si *él mismo* acabara por admitir que finalmente los hombres arcaicos no habrían sido hombres completos y que por lo tanto no habrían sido hombres en absoluto. Si eso es lo que quiere decir cuando discute la unidad del hombre, entonces nosotros no podemos seguirle en esa discusión que le lleva a determinar dos tipos de humanidad sobre la base de una oposición muy tradicional entre técnica e intelecto. De la carencia de unidad del hombre habría que concluir más bien que el hombre no se define más que negativamente, por medio del rasgo de esa inhumanidad técnica que permite diferenciarlo *sin permitir sin embargo identificarlo*. Esta imposibilidad de una identificación distinta de la ilusoria es un “estadio del espejo”.

La oposición entre los dos niveles de anticipación lleva a Leroi-Gourhan a plantear que antes del *Homo sapiens* el hombre sólo dispone de una inteligencia técnica que se opone a la inteligencia reflexiva, individual, espiritual, esencialmente no técnica, ya que el paso del *Homo faber* al *Homo sapiens* está ligado a un umbral del despliegue cortical –extraño proceder que vuelve a otorgar al cerebro ese papel determinante tan criticado anteriormente. Tanto más extraño cuanto que si el utillaje lítico es una “prolongación del esqueleto” y si el esqueleto siem-

pre ha ido por delante del sistema nervioso, el utillaje debería determinar el relleno cortical más que ser determinado por él.

Del Zinjanthropus al hombre de Neandertal se opera la diferenciación cortical así como la diferenciación lítica que va de los guijarros fragmentados a las hojas de laurel de los Neandertaliens pasando por el bifaces. Con el Neandertal hay una segunda ruptura. Adelantamos que entre esas dos rupturas, córtex y utillaje se diferencian *juntos, en un mismo movimiento*. Se trata de un proceso singular de acoplamiento estructural<sup>28</sup> en la *exteriorización* que nosotros denominamos una *mayéutica instrumental*, “protoestadio del espejo” en el que la diferenciación del córtex está determinada por la herramienta tanto como la de la herramienta está determinada por el córtex: efecto especular en el que el uno se forma mirándose en el otro que lo deforma.

### 7. La mayéutica instrumental

La exteriorización significa que la memoria genética y su transformación no coinciden con la memoria del estereotipo y su transformación. Parece evidente que la memoria del estereotipo sufre la influencia de las transformaciones de la memoria genética. No obstante, se constituye otra memoria. Entonces la cuestión es la siguiente: ¿dónde se guarda la memoria del estereotipo *sino en la huella material del estereotipo en el que consiste la herramienta preexistente ella misma, repetida, duplicada por su “fabricante”, y que guía a éste mucho antes de lo que la herramienta es guiada por él?* Es en ese sentido como el córtex arcaico y el utillaje se codeterminan en un acoplamiento estructural de tipo particular. La cuestión es saber de qué tipo de repetición se trata en la duplicación de los estereotipos a través de las generaciones de hombres arcaicos, cómo se distingue de la duplicación genética, de qué manera las diferencias actúan

y se inscriben ahí y de dónde provienen. Pero es indudable que no hay que ver en ello lo específico o lo zoológico porque lo tecnológico sea aquí lo que guía. En el proceso y en su evolución el hombre es e indudablemente sigue siendo el *agente* de la diferenciación, incluso si está guiado por lo mismo que él diferencia, incluso si él se descubre ahí, se diferencia ahí, en una palabra, se inventa o encuentra ahí su imagen, su *imago*, que no es más que una ilusión y un simulacro —como siempre se ha dicho de la técnica; pero, ¿se mide entonces lo que con ello se dice del hombre, de (la ausencia de) su unidad y de su esencia?

Se trata sin duda de un proceso “inconsciente” y *análogo* desde ese punto de vista a un proceso zoológico. Sin embargo *sólo* se trata de una analogía. De ello da testimonio Leroi-Gourhan, quien acaba por reconocer que en ese proceso “la inteligencia individual [...] desempeña indudablemente *algún un papel*”.

Leyendo estas palabras contradictoriamente aproximativas uno no puede dejar de pensar que se está produciendo una enorme simplificación —como si la disyuntiva fuera entre inteligencia individual y determinación zoológica. Habría que preguntarse: ¿qué tipo de anticipación hace posible una proyección-exteriorización de tipo lítica, como *sopORTE de memoria?* Porque hay una historia de las posibilidades tecno-lógicas de la anticipación —que es la historia de los diferentes estadios de espejos en los que se ve la humanidad, y es en eso en lo que la humanidad se ve. Ahí se encuentra toda la cuestión del tiempo aprehendida a partir del problema tecno-lógico de la memoria artificial que es siempre la memoria del hombre como *ya-ahí*. El ya-ahí es el horizonte previamente dado del tiempo, como pasado que es mi pasado, y que sin embargo no he vivido y al que por lo tanto no puedo acceder más que a través de los vestigios que me quedan de él. Eso quiere decir que no hay ya-ahí y que por lo tanto no hay relación con el tiempo sin apoyos artificiales de

memoria. La memoria de la existencia de las generaciones que me han precedido y sin las que yo no sería nada, se lega según unos soportes semejantes. Memoria de la experiencia pasada, de las epigénesis pasadas que no se pierden, contrariamente a lo que sucede en el espacio estrictamente biológico. Es la estructura epifilogenética lo que hace posibles los ya-ahí y su apropiación, expropiación reapropiada, mayeútica de la “expropiación”: el sílex, objeto del trabajo y del proyecto, de la anticipación, es también lo que conservará la memoria de esta experiencia, de esta epigénesis –al ser el tiempo el proceso de modificación del estereotipo industrial y la anticipación repetitiva del estereotipo solamente la archiforma de la temporalidad, una forma sin duda embrionaria y privativa de la anticipación, con todo la única forma en la que sólo la anticipación se lleva a cabo. Temporalidad muy embrionaria: el ya-ahí del Zinjanthropus quizá cabe entero en la piedra que ocupa toda su mano –y es su pobre mundo. Pero ya no es la pobreza en el mundo de la que habla Heidegger en otro lugar.

Descuidando el carácter crítico de estas cuestiones, Leroi-Gourhan vuelve a introducir la muy metafísica noción del *Homo faber*, en un movimiento que volveremos a encontrar, por ejemplo, en Bataille<sup>29</sup>, concebida como oposición a la noción de *Homo sapiens*. Sin embargo, esta oposición *entre tecnicidad e intelecto* se contradice con el papel que más adelante le será acordado a la escritura, como técnica, en la constitución del pensamiento.

Hay que estudiar la dimensión *neuro-tecnológica*, presente sin duda en la dinámica del proceso, como un aspecto particular de un dispositivo de memorización completamente singular que ni la zoología clásica ni la sociología clásica serían capaces como tales de aprehender y en el que se ve que a semejante tipo de soportes protéticos de la anticipación corresponden unos soportes neurofisiológicos dados, sin sobreestimar

o malinterpretar la importancia de esa cuestión como, por otra parte, el mismo Leroi-Gourhan subraya. O bien el hombre es hombre desde el Zinjanthropus y entonces hay inteligencia a secas, técnico-intelectual, de una sola vez, y esto quiere decir que hay ya anticipación en el pleno sentido del término, así como diferenciación idiomática (y quizá también étnica) y ya no sólo específica (e “inteligencia individual” no quiere decir otra cosa que la posibilidad de semejante diferenciación idiomática). O bien el Zinjanthropus no es más que un prehombre que no anticipa, es decir, que no está en el tiempo y que no realiza en ningún caso su porvenir porque no existe porvenir, tan sólo “el hombre de la pura naturaleza”.

### 8. Siempre el segundo origen

El cráneo neandertaliano es la expansión de las capacidades de anticipación. Extensión o expansión de las capacidades quiere decir aquí aumento de los *resultados* de la previsión, de la *eficacia* de la anticipación, y no “mayor” anticipación, puesto que el acceso a la anticipación no es cuantificable. Sólo la eficacia es cuantificable. El acceso a la anticipación es acceso a lo posible. La eficacia de acceso a lo posible no reside tanto en la organización del córtex mismo como en esta organización en tanto que se refleja en el espejo del sílex que le permite una eficacia semejante. Leroi-Gourhan mide esta eficacia en centímetros de filo obtenidos por kilo de sílex.

Siguiendo en este estadio neandertaliano su descripción de la evolución de la industria lítica pone en evidencia un afinamiento de las posibilidades de anticipación, ligado todavía al devenir cortical, particularmente sensible en el caso del estereotipo levalloiso-musteriense en el que “la extracción de la punta exige como mínimo seis series de opera-

ciones encadenadas rigurosamente, condicionadas unas a otras y que suponen una rigurosa previsión<sup>307</sup>. Esta previsión permite una explotación mucho mayor de la materia porque la herramienta que era el bloque inicial se convierte en fuente de herramientas (con los estadios intermedios).

Leroi-Gourhan, al precisar aquí la relación entre “inteligencia técnica” y organización del córtex cerebral, y añadir que este equipamiento neurológico neandertaliano es, *para la inteligencia técnica*, idéntico al nuestro, introduce su tesis de una inteligencia “no estrictamente técnica” y correlativamente, de una conciencia que ya no es la “conciencia técnica<sup>308</sup>”, de la que se pregunta de dónde emerge y qué significa como acontecimiento en la evolución tecnológica comprendida como esencial proceso de interiorización. En seguida él mismo critica, como para librarse de la cuestión, los atajos en los que coinciden tanto el pensamiento religioso como el racionalista para explicar la emergencia de la “conciencia” (el artificio milagroso conviene no menos al determinismo racionalista que, en tanto que teleológico, y puesto que sitúa al hombre al término de la ascensión, constituye una forma de antropocentrismo que deja completamente inexplicado e inexplicable este estatuto central del hombre, incluso si no se trata ya de una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, sino de la “vida que toma conciencia de ella misma”, de su “oposición a la naturaleza”, etc.). Pero, ¿cuál es aquí su estrategia? Se trata menos de criticar la tesis del milagro que de mostrar la humanidad del hombre de antes de la religiosidad, aunque no se trate de un hombre completo (no un *Homo sapiens* sino un *Homo faber*), y eso equivale a la solución milagrosa que evita a los teólogos tener que pensar el problema, al situar el criterio de la humanidad en la religiosidad. Sin embargo, queda saber si el mismo Leroi-Gourhan no se contenta aquí con resolver el problema por medio de un nuevo artificio, precisamente la

oposición *faber/sapiens* o *técnica/espiritualidad*. Pues este segundo “paso” en el fondo es el de la ascensión a esta “inteligencia no técnica” que el mismo Leroi-Gourhan suscribe sin reservas y que por lo tanto no se cuestiona: todo lo que él haya podido decirnos de “explicativo” respecto a la inteligencia técnica no aporta ninguna luz respecto a la emergencia de esta inteligencia supuestamente “no técnica”. Al mismo tiempo es necesario que haya tenido lugar un enigmático segundo origen. Todo lo ganado gracias al análisis de la “exteriorización” para comprender la aparición de la técnica, en tanto que esta aparición no es el fruto de una conciencia creadora, se pierde otra vez desde en el momento en que es restaurada una inteligencia no técnica que es considerada como *creadora*.

La crítica de Rousseau consistía en decir que el hombre no es un milagro espiritual que vendría a *añadirse* al cuerpo ya dado del primate. Ahora bien, con el segundo origen, algo viene a “añadirse” a lo tecnológico: lo *simbólico* o la “*facultad de simbolización*”, sin que se comprenda de dónde proviene. Se sabe de dónde viene el suplemento tecnológico porque no tiene necesidad de lo espiritual, al no hacer más que prolongar la tendencia evolutiva por otros medios, siguiendo unas líneas filéticas arraigadas en las más profundas transformaciones organizativas de los vertebrados y que, más allá del segundo origen, no hará más que seguir independientemente de lo que éste le añada. Por consiguiente, sin relación alguna con la inteligencia técnica, competencia exclusiva de un movimiento zoológico, el espíritu, que es la inteligencia verdaderamente intelectual, la “intelectualidad reflexiva”, “ajena a la simple supervivencia material”, es *emancipado del instinto de conservación*. Es la verdadera exteriorización, si se quiere llamar así a la verdadera salida fuera del movimiento profundamente *natural* que sigue siendo en el fondo la tendencia técnica:

“Los Paleantropiens [...] hacen asistir al primer desarrollo de *nuevas aptitudes cerebrales* que proporcionan a la tecnicidad un contrapeso y un estímulo al mismo tiempo. [...] La *intelectualidad reflexiva*, que no sólo capta *relaciones entre fenómenos*, sino que puede *proyectar hacia el exterior un esquema simbólico*, es indudablemente la última de las adquisiciones de los vertebrados y sólo puede ser considerada a nivel anthropiano. [...] *En el plano de las operaciones intelectuales “gratuitas”* todo sucede como si el desarrollo creciente de los territorios frontales y prefrontales implicara una *facultad de simbolización cada vez mayor*.”<sup>72</sup>

Rousseau se desvía viendo en la exteriorización técnica una salida fuera del movimiento de la naturaleza pura ya que, al fabricar sus herramientas, el hombre de la naturaleza pura no añade nada o, mejor dicho, prosigue un movimiento tendencioso de añadidos y de organizaciones nuevas que es el de la naturaleza pura. Pero como en Rousseau, el “*Homo faber*” de Leroi-Gourhan no es en el fondo más que un animal. La organización tecnológica no hace más que proseguir la obra zoológica. La *verdadera desviación* es la aparición de la intelectualidad reflexiva, “gratuita”, de esta “actividad que sobrepasa la motricidad técnica” y que se emancipa de lo zoológico escapando a la coacción del puro instinto de conservación. Hay un *reflexividad técnica* totalmente sometida a los comportamientos de supervivencia y una *reflexividad simbólica*, independiente de la finalidad útil *casi instintiva* que dirige la evolución técnica. Está claro que lo espiritual sólo viene *después* de la técnica, igual que la sepultura. ¿Cómo es franqueado ese gran intervalo? También el salto corresponde ahí a la adquisición de un nuevo estadio de la organización cortical.

El fallo de semejante lógica es de la misma naturaleza que el que Leroi-Gourhan descubre en Rousseau. Lo que éste ve que viene a aña-

dirse a lo físico estaba ya ahí antes del primer origen: la exteriorización técnica no era más que la continuación del mismo movimiento de la vida. Ahora bien, se puede decir exactamente lo mismo del “segundo origen”: no lo hay porque la diferenciación técnica supone una anticipación plena y entera, operatoria y dinámica a la vez, desde el Australopithecus, y semejante anticipación no puede ser más que una relación con la muerte, lo que quiere decir que la intelectualidad simbólica debe estar igualmente ya ahí. La intelectualidad reflexiva no se añade a la inteligencia técnica. Era ya el fondo de ésta. Adoptando nuevas formas, formas que nos son familiares, no hace más que proseguirse *en nuevas configuraciones protéticas* —sobre cuya naturaleza volveremos. En efecto, la instalación de todo ese dispositivo supone una “expansión”, lleva su “tiempo” de la misma manera que la apertura del abanico cortical no se hizo de la noche a la mañana; pero lo importante es el reconocimiento del umbral a partir del cual se despliegan anticipación y reflexividad, antes que la evaluación de la “tasa de relleno”: ese umbral es incuestionablemente la “exteriorización”, que debe ser comprendida menos como ruptura *con la naturaleza* que como nueva organización de la vida —la vida que organiza lo inorgánico y que de esa manera se organiza a sí misma. *Es preciso comprender la naturaleza de otra manera y se requiere la mayor vigilancia respecto a las oposiciones —incluso si, y es lo más difícil, la polémica de las oposiciones no debe borrar la genética de las diferencias*. ¿Cómo imaginar una *evolución* de las técnicas sin un juego, sin una apertura cualquiera, infimo tal vez, pero seguro, respecto a los estereotipos comportamentales en general que llevan a cabo el instinto de conservación? El mismo Leroi-Gourhan lo decía al admitir de manera un tanto torpe que “la inteligencia individual desempeña seguramente algún papel” en la morfogénesis de los estereotipos. Quizá hay que hacer una distinción entre anticipación para la supervivencia y anticipación como produc-



ción de diferencia o como repetición productora de una desviación. Indudablemente, hay una especie de forma “privativa” de la anticipación. Pero ésta sólo es posible en la medida en que la *posibilidad* de una anticipación en el pleno sentido del término está *ya* abierta (como productora de diferencia, como “diferancia diferida”, como ruptura *en* la vida en general como *diferancia*, pero no *con* la vida), apertura todo lo ínfima que se quiera, en una penumbra tan opaca como se prefiera, pero que es *ya* la posibilidad de la desviación y por lo tanto una suerte cualquiera de proyección de tipo “simbólico” más que de tipo “comportamiento de supervivencia”. En ese aspecto, la temática de Rousseau de la perfectibilidad, que inscribía *ya* la aporía de la caída en el corazón del puro origen, era mucho más sutil que el razonamiento del antropólogo. Es tanto más sorprendente que éste haya podido descuidarlo cuanto que el segundo tomo de su obra anticipa la continuación de la exteriorización como una verdadera desrealización y una regresión, por ejemplo, de la mano<sup>33</sup>, al tiempo que una desrealización del “sistema nervioso”, proyección iniciada sobre la base de un análisis de la escritura que, ya al final del primer tomo, ligaba totalmente la realización de la reflexividad, como racionalidad y filosofía, al devenir lineal del registro (técnico) de las huellas.

Especificar qué significa lo simbólico es introducir la cuestión de la mortalidad:

“Los vestigios arqueológicos de esta actividad que supera la motricidad técnica [...] son las más antiguas manifestaciones de carácter estético-religioso y se podrían clasificar en dos grupos: las que testimonian reacciones respecto a la muerte y las que testimonian reacciones respecto a lo insólito en la forma.”<sup>34</sup>

Esta relación única e incuestionable con la muerte a través del mismo cuerpo del muerto, en la que la inconmensurabilidad (del cuerpo) del otro se manifiesta en su transformación en un cadáver que no puede ser simplemente abandonado a la descomposición, *Leroi-Gourhan la relaciona también con un estado de desarrollo del córtex*. Algunos elementos arqueológicos, muy raros y sin embargo incuestionables, son testimonio ya de una actividad simbólica, de suerte que *los últimos Paleantropiens “operan como transición a lo que consideramos propio del pensamiento humano verdadero”*<sup>35</sup> y son ellos quienes “hacen asistir a la apertura de un mundo nuevo, el del pensamiento simbólico”. Esta nueva referencia al desarrollo cortical, que se nos ofrece menos como una explicación que como un simple hecho que oculta que la evolución técnica pre-sapiana, al seguir estando completamente determinada por lo zoológico, permanece ella misma y al mismo tiempo inexplicada, este último estado del desarrollo del córtex que abre “un mundo nuevo” es también apertura a un lenguaje que ya es el nuestro.

### 9. El lenguaje de la casi humanidad.

Los Prehomínidos no habrían tenido necesariamente el sentimiento de la muerte y, sin embargo, fue necesario plantear de entrada la hipótesis de que hablaban. Hablan ya, sin anticipar por ello su propio fin. Hablan ya, sin tener sin embargo acceso al simbolismo que se opone a la simple inteligencia técnica. Constatación o afirmación tanto más extraña cuanto que no existe un lenguaje que no sea ya simbólico, como afirmará el mismo Leroi-Gourhan. Extrañamente obligado, desde el momento en que precisa la naturaleza del segundo origen, a retroceder hasta la época del lenguaje de los “Prehomínidos”, limitará éste a un

simple *juego de símbolos técnicos*. Como si un símbolo pudiera ser “simplemente técnico”.

La cuestión del lenguaje es ante todo una cuestión de “organización neuromotriz y de cualidad de las proyecciones cerebrales. El problema del lenguaje está en el cerebro y no en la mandíbula<sup>30</sup>”. Es una vuelta a la cuestión del símbolo, pero en un sentido diferente al precedente. Aparentemente en contra de todo lo que se acaba de ver, desarrollando, aunque en un análisis totalmente provisional, lo que ya afirmaba al principio (“la mano libera la palabra”), Leroi-Gourhan plantea que *hay simbolización desde el momento en que hay exteriorización* repitiendo que hay lenguaje desde el momento en que hay técnica y que, por lo tanto, la actividad técnica y la actividad simbólica son indisociables:

*“El hombre fabrica herramientas concretas y símbolos; unas y otros revelan el mismo proceso, o mejor dicho, en el cerebro recurren al mismo equipamiento fundamental. Esto lleva a considerar no sólo que el lenguaje es tan característico del hombre como la herramienta, sino también que no son más que la expresión de la misma propiedad del hombre.”*<sup>31</sup>

El inmenso alcance de esta afirmación es inmediatamente recusado por lo que viene a continuación: ¿en qué sentido esos símbolos no son los de la inteligencia no técnica? En el sentido de que aquí no se trata más que de un “lenguaje técnico”. Existe un “lenguaje técnico” como existe una “inteligencia técnica” y una “conciencia técnica”: “El progreso técnico está ligado al progreso de los *símbolos técnicos del lenguaje*<sup>32</sup>”. Este “vínculo orgánico” entre herramienta y lenguaje “parece lo bastante fuerte como para que se pueda atribuir a los Australopithecus y a los Archanthropus un lenguaje del nivel que corresponde al de sus herramientas” y a su inteligencia técnica, y que no depende en nada de

la existencia de una “inteligencia no técnica”. En pocas palabras, es un producto de la evolución zoológica de las formas. Ahora bien, igual que la anticipación, la relación con el porvenir, es inmediatamente la relación con todo el porvenir, tanto como se lo permite la in-finidad de la posibilidad, ¿no es el lenguaje inmediatamente todo el lenguaje –y quizá el fruto de una inteligencia que es reveladora de lo que Leroi-Gourhan llama la intelectualidad repleviva, de una “espiritualidad”?

¿Qué significa una expresión como “símbolos técnicos del lenguaje”, en qué medida obligatoriamente éstos no requieren (o no son ellos mismos) unos símbolos “no técnicos”? Para Leroi-Gourhan esto significa un lenguaje que sólo experimentaría situaciones concretas (fábula muy próxima a las ideas desarrolladas por Rousseau en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* y, más generalmente, por la mayoría de las genéticas filosóficas del lenguaje). Pero, por otro lado, se sabe bien y desde hace mucho tiempo, que no hay más lenguaje que el constituido por signos que no son simplemente señales, como admitirá Leroi-Gourhan. Ahora bien, un signo que no es una señal es un símbolo que designa una generalidad, una clase conceptual, ya siempre una “abstracción”, y no un referente único y singular –pues entonces harían falta tantos signos como realidades hay que designar; por lo tanto haría falta una infinidad de signos y simplemente ya no existiría esta economía general y abstracta en que consiste el lenguaje y que le permite nombrar una realidad infinita por medio de la combinación indefinida de un conjunto finito de signos. Todo lenguaje, en tanto que es esencialmente finito y que sin embargo da cuenta de una realidad *a priori* indefinida y casi infinita, es necesaria e inmediatamente la puesta en práctica de un proceso de abstracción y de generalización. El concepto de “lenguaje concreto” es por lo tanto un concepto contradictorio. Además, las mismas palabras de Leroi-Gourhan van en ese sentido. Semejante proceso (la aparición del

lenguaje) sólo es posible, una vez más, a partir de una capacidad de anticipación que es también una capacidad de poner en reserva, de memorización como posibilidad de estar afectado por un *pasado que dura* — y por eso, la palabra, como la herramienta, “persiste con vistas a acciones ulteriores”:

“Las operaciones de fabricación preexisten a la ocasión de uso y [...] la herramienta persiste con vistas a acciones ulteriores. La diferencia entre la señal y la palabra no es de otro tipo, la permanencia del concepto es de naturaleza diferente pero comparable a la de la herramienta.”<sup>39</sup>

“La situación material que desencadena” los comportamientos de los grandes signos, justamente porque sigue siendo esencialmente y para siempre “concreta”, insumisa a la fractura de la *distensio*, nunca es susceptible de dar lugar de ninguna manera ni al lenguaje ni a la técnica, que supondría una entrada originaria en la “abstracción”, en la aprehensión de una generalidad, por ínfima que sea todavía ahí: el simple hecho de que una palabra perdure y sirva para designar diferentes situaciones concretas al tiempo que sigue siendo *la misma palabra* significa que toda palabra es inmediatamente una generalización<sup>40</sup>. (Como toda preocupación en tanto que horizonte de utensilidad, toda enunciación supone un ya-ahí que es también y siempre un todavía-ahí). Ahora bien, ¿cómo conciliar estos análisis con la hipótesis de dos estadios del lenguaje arcaico, uno que todavía no expresa más que “situaciones concretas” y por lo tanto se encuentra bloqueado en el umbral de acceso a la generalidad y a la abstracción, y el otro en el que “se produce”, con los Neandertaliens, “la exteriorización de los símbolos no concretos”? Cuando la eclosión de la unidad del hombre apareció como consecuencia de la exteriorización, comprendimos que el hombre se definía no

por la unidad de su “interioridad originaria” sino por el trabajo del exterior como proceso de diferenciación. Ahora bien, esto revela que para Leroi-Gourhan significa también, o incluso sobre todo, que hay una humanidad “prehominida”, una humanidad todavía no completa, una *casi humanidad* en oposición a la cual se puede describir la unidad del hombre actual como la de un ser espiritual.

La relación entre técnica y lenguaje se establece mediante el concepto de cadena operatoria, sobre cuyo uso debemos citar *in extenso* un pasaje decisivo que retoma el conjunto de la hipótesis:

“La técnica es a la vez gesto y herramienta, organizados en cadena por una verdadera sintaxis que da a las series operatorias su fijeza y su flexibilidad al mismo tiempo. La sintaxis operatoria es propuesta por la memoria y nace entre el cerebro y el medio natural. Si se prosigue el *paralelismo con el lenguaje*, el mismo proceso siempre está presente. Por lo tanto se puede fundar sobre el conocimiento de las técnicas desde la *pebble culture* hasta el Acheuliano la hipótesis de un lenguaje cuyo grado de complejidad y de riqueza de conceptos sean sensiblemente los mismo que para los técnicos. El Zinjantropus, con una sola serie de gestos técnicos y un número de cadenas operatorias poco elevadas presenta un lenguaje cuyo contenido podía ser apenas más elevado que el que posee el gorila de señales vocales *pero constituido por unos símbolos disponibles y no totalmente determinados*. Los Archantropus, con su doble serie de gestos, sus cinco o seis formas de herramientas, con toda seguridad poseían unas cadenas operatorias ya muy complejas y el lenguaje que se les puede suponer es considerablemente más rico, *aunque posiblemente limitado todavía a la expresión de situaciones concretas* [...] *En los Neandertaliens se produce la exteriorización de símbolos no concretos*. A partir de ese punto, los *conceptos técnicos* son superados por unos conceptos de los que no poseemos más que los testimonios operatorios manuales: inhumación, colorantes y objetos curiosos, aunque estos objetos acarrear con ellos la certidumbre de aplicación del pensamiento a unos dominios que superan la motricidad técnica vital.”<sup>41</sup>

¿Se puede decir a la vez que hay símbolos disponibles y no totalmente determinados, y que están ligados a la expresión de situaciones concretas? Eso sería plantear contradictoriamente que de entrada habría posibilidad de generalización (de indeterminación) y que esta generalización no es una generalización porque seguiría presa en una particularidad que se opone a esta generalidad. Ahora bien, o bien esta particularidad se determina como particular en un horizonte de generalidad, sobre cuyo fondo se libera, y en ese caso la generalidad está ya ahí y el lenguaje es ya general, o bien simplemente no hay expresión, ninguna situación, ni particularidad alguna. La expresión es la posibilidad de la generalización. Es decir, de la anticipación como intelectualización. El símbolo es siempre ya el símbolo “intelectual”, “general”, nunca es simplemente “símbolo técnico” de un lenguaje sólo técnico –y es siempre a través de por adverbios de ese tipo que el pensamiento se reconcilia con sus límites. Además, todo estructura operatoria, como *combinatoria*, supone ya una posibilidad semejante.

Esta nueva oposición entre lenguaje técnico y concreto, y lenguaje no técnico y general, es paralela a la idea de anticipación restringida que gobernaba más arriba el análisis de la fabricación del utillaje y de su evolución, y a la oposición que de ahí resultaba entre una inteligencia técnica y una inteligencia reflexiva, espiritual e individual. Todo esto, que es perfectamente coherente pero que como en *Rousseau está bajo el gobierno del casi y del sólo*, se articula en torno a la idea de que con los Neandertaliens se franquea un umbral cualitativo, se alcanza un segundo origen y el origen de este origen es solamente cortical. Pero eso no explica casi nada: no explica nada en absoluto.

A partir del segundo origen habrá una relación directa entre simbolización espiritual como posibilidad de generalización e inhumación. Este símbolo, constituido en la relación con la muerte, será también la emergencia de la diferenciación propiamente cultural. Oponiendo el *Homo sapiens* al *Homo faber*, se trata de mostrar que el lenguaje prehomínido, pobre, no comporta todavía la posibilidad de la diferenciación idiomática, mientras que “el lenguaje del Neandertal no debía de diferir mucho del lenguaje tal y como se conoce en los hombres actuales” Si se postula la no abstracción del lenguaje de los Prehomínidos ligada a lo concreto de las situaciones, se plantea al mismo tiempo su indiferenciación. Semejante lenguaje, que no se produce como proceso de individuación, se encuentra sin juego, sin posibilidad de significación: es un lenguaje mudo, no dice nada. Es como esas herramientas de las que no se hará uso alguno puesto que el uso de las herramientas es ya esencialmente la variación de los usos posibles del utillaje e indudablemente un elemento de la diferenciación del utillaje mismo. Idiomática del lenguaje y dinámica evolutiva del utillaje en el segundo nivel de la anticipación revelan la misma posibilidad –la misma que Leroi-Gourhan deniega a los “Prehomínidos”. Ahora bien, todo esto es contradictorio con lo que dice *Le Geste et la Parole* en su segundo tomo.

## 10. *Memorias de la ruptura*

Sólo considerando

“el problema del agrupamiento como dominante de los problemas de la animalidad o de la humanidad y concibiendo la sociedad, en el animal y en el hombre, como sostenida por un cuerpo de “tradiciones” cuyo soporte no es ni instintivo ni intelectual, sino, en distintos grados, a la vez zoológico y social”,

se puede distinguir instinto e inteligencia. Eso quiere decir que hay que comprender la ruptura en que consiste la exteriorización como la emergencia de una nueva organización de la memoria, como la aparición de nuevos soportes de memoria:

“Si es exacto que la especie es la forma característica del agrupamiento animal y la etnia la del agrupamiento de los humanos, a cada uno de esos cuerpos de tradiciones debe corresponder una forma de memoria particular.”<sup>42</sup>

Liberándose de la inscripción genética, la memoria prosigue a la vez el proceso de liberación e inscribe en él la marca de una ruptura —sobre los guijarros, sobre los muros, en los libros, las máquinas, las magdalenas y en cualquier forma de soporte, desde el mismo cuerpo tatuado hasta las memorias genéticas instrumentalizadas, des-organizadas, inertificadas, si se puede decir, y después reorganizadas, manipuladas, almacenadas, racionalizadas y explotadas por esas industrias de la vida llamadas “biotecnologías”, pasando por las memorias holográficas que proyecta la industria informática. Inscripción de la memoria por medio de la ruptura, inscripción de la ruptura en la memoria. La ruptura no es más que la memoria de la ruptura, no es más que los efectos de las huellas que ella *provoca*.

Cuestión de memorias que se combina con la de los programas, con la de los modos de programación:

“El problema no puede [...] ser considerado en el contraste entre instinto e inteligencia sino entre dos modos de programación; uno corres-

ponde [en el insecto] al máximo de predeterminación genética, y otro, en el hombre, a una aparente indeterminación genética.”<sup>43</sup>

No hay que entender con ello que la programática sería determinante en el animal, mientras que la exteriorización desembocaría en una suspensión de programas que sería también una indeterminación. Si el tema de la indeterminación vuelve a aparecer aquí es en su condición de un nuevo “modo de programación”. Para comprenderlo hay que distinguir de entrada lugar entre tres tipos de seres vivos no humanos en los cuales se dan diferentes posibilidades de elección: la hormiga “elige” más que el gusano, el vertebrado “elige” más que la hormiga. En cada caso se constituye un nivel superior conservando un fondo de comportamiento idéntico al nivel inferior y, sobre todo, ninguno de esos casos las posibilidades de “elección” son verdaderamente elecciones: son selecciones genéticas de respuestas posibles previamente inscritas en su patrimonio como memoria virtual, actualizadas en los individuos mediante los fenómenos de impresiones fenotípicas que provoca el encuentro entre la plasticidad somática y el medio vital efectivo. Del gusano al vertebrado se desprende un cierto “margen de maniobra” de la memoria, del que dan testimonio las posibilidades de condicionamiento y de erección, al constituirse entonces una memoria individual y registrarse la “experiencia” pasada (adaptación del individuo), sobreterminada por el capital genético hereditario no específico que hace que los diferentes linajes de una especie sean igualmente competitivos, estando todo sometido por igual a la presión de la selección natural. Este aparato mnemo-instintivo existe en el hombre en tanto que es también un animal y dado que “una parte importante de la actividad humana es instintiva”.

Es en el fondo de este sustrato instintivo, primer nivel constitutivo de la humanidad, donde hay que distinguir la inteligencia, que supone la existencia del lenguaje en dos niveles superiores. Esos tres estratos son

“el nivel específico, el nivel socio-étnico y el nivel individual. En el nivel específico, la inteligencia técnica del hombre está ligada al grado de evolución de su sistema nervioso y a la determinación genética de las aptitudes individuales [...]. En el nivel socio-étnico, la inteligencia humana se comporta de manera totalmente particular, única, porque se forja, al margen de los individuos y de los vínculos específicos, un *organismo colectivo* que tiene propiedades evolutivas vertiginosamente rápidas. Para el individuo, el grado de coacción socio-étnico es tan imperioso como la coacción zoológica que le hace nacer *Homo sapiens*; sin embargo, los términos de esta coacción son diferentes porque en determinadas condiciones admiten la posibilidad de una cierta liberación personal.

En el nivel individual la especie humana ofrece también un carácter único puesto que, como su aparato cerebral le ofrece la posibilidad de confrontar unas situaciones traducidas en símbolos, el individuo es capaz de liberarse simbólicamente de unos vínculos que son genéticos y culturales a la vez.”<sup>104</sup>

Tres niveles que forman *inseparablemente* el fondo de memoria a partir del cual se hace posible el “comportamiento técnico del hombre”. Aunque aquí sigue habiendo cierta ambigüedad, incluso si el segundo nivel concierne indudablemente a las posibilidades técnicas del hombre, esto es menos evidente para el tercero, orientado esencialmente hacia la actividad simbólica: si se admite que el verdadero símbolo es espiritual y que aquí ya no se trata más que de él (segundo origen), se dirá que el tercer nivel ya no concierne a la actividad técnica propiamente dicha; si por el contrario se trata de la actividad simbólica tal y como ésta acompaña desde el principio a la actividad técnica, “siendo como son técni-

ca y lenguaje los dos aspectos de una misma propiedad” (proceso de exteriorización), este nivel individual se convertirá en el de *la diferenciación en general*—tanto del símbolo como de la herramienta, cosa que por lo demás no supone ninguna conciencia creadora, pues ningún lingüista ha negado nunca que el ejercicio de la palabra engendre en el nivel individual una variación diacrónico-idiomática, así como ningún lingüista ha discutido nunca tampoco la afirmación saussuriana de que la deriva diacrónico-idiomática de las lenguas escape a la voluntad de los individuos que la operan.

Para el grupo humano (la etnia), las coacciones “socio-étnicas” son esta nueva “modalidad de programación”, que para el grupo animal (la especie) constituye *en tanto que programa* como un análogo social de las coacciones genéticas—pero sólo un análogo porque ahí donde el animal no tiene la posibilidad de librarse de las coacciones genéticas, el individuo humano puede librarse ininterrumpidamente, aunque sólo hasta un cierto punto, de las coacciones socio-étnicas. Esta modalidad de programación de y por la memoria, consecuencia del paso de la liberación a la exteriorización, concretiza sus nuevas posibilidades en el nivel individual y las reinyecta, cuando éstas se realizan plenamente, en el nivel socio-étnico. El conjunto de ese proceso, que describe la diferenciación idiomática, es muestra de la anticipación, y es en la expropiación de la relación entre coacciones étnicas y apropiación idiomática de esas coacciones, fuente también de la transformación más o menos lenta de las reglas en las que éstas consisten, donde se opera la evolución de las culturas étnicas y su diferenciación: “La ruptura del vínculo entre la especie y la memoria aparece como la única solución (y una solución sólo humana) que conduce a una evolución rápida y continua”<sup>105</sup>. Después de la exteriorización, el proceso de diferenciación sufre por tanto un desplazamiento esencial desde el nivel de la especie al nivel del individuo,

indeterminado en sus posibilidades de comportamiento, a no ser por sus límites zoológicos y *por el ya-abí* de este mundo al que arriba, cuyo legado recibe, al que debe servir de continuidad y del que se apropia al mismo tiempo que lo altera:

“En el momento de su nacimiento, el individuo se encuentra en presencia de un cuerpo de tradiciones propio de su etnia y desde su infancia se entabla, en distintos planos, un diálogo entre él y el organismo social. La tradición es biológicamente tan indispensable para la especie humana como el condicionamiento genético lo es para las sociedades de insectos: la supervivencia étnica se mantiene sobre la rutina, el diálogo que se establece suscita el equilibrio entre rutina y progreso, al simbolizar la rutina el capital necesario para la supervivencia del grupo, el progreso la intervención de las innovaciones individuales para una supervivencia mejorada.”<sup>46</sup>

¿Qué ocurre hoy con la tradición? Si es esencial para la supervivencia, ¿cómo sobrevivimos? ¿Se deben concebir formas nuevas de “tradición”?

### 11. La indiferencia idiomática

La cuestión es el tiempo, el devenir como puesta en juego de lo no-programado, lo im-probable y el destino como no-predestinación, la decisión. La temporalidad del hombre, que lo distingue entre todos los demás seres vivos, supone la exteriorización, la proteticidad: sólo hay tiempo porque la memoria es “artificial”, ya que se constituye como *ya-abí desde* “su posición fuera de la especie”. Y ese “después” hay que considerarlo al pie de la letra: heredero del nombre de “hombre”, es heredero del pasado que está ya ahí, de *todo lo que ha sucedido desde* lo “espan-

tosamente antiguo”. Donde se marcan dos “orígenes”, donde se ensancha la desviación entre dos pulsiones, Zinjantropus y Neantropus. Lo que aparece con la segunda pulsión es, según Leroi-Gourhan, la sociedad:

“A partir del desbloqueo prefrontal, la evolución característicamente humana hizo brotar un mundo técnico que obtenía sus recursos fuera de la evolución genética. A partir del *Homo sapiens* la constitución de un equipo de la memoria social domina todos los problemas de la evolución humana.”<sup>47</sup>

¿Qué tenemos que objetar a todo esto? Nada sobre lo esencial considerado de manera burda. Todo si se plantea el problema en términos de anticipación. Hay anticipación desde el Zinjantropus, incluso si ésta no se lleva a cabo todavía más que en las condiciones de la no terminación cerebral: ya hay confrontación o reflexión, pero en unas condiciones técnicas y cerebrales tales que hoy nos siguen resultando profundamente extrañas –y es la misma extrañeza de la reflexividad lo que hay que demostrar aquí. Que el despliegue cortical esté en curso no impide en absoluto que, *por principio*, la evolución técnica arcaica suponga ya la exteriorización de la memoria –en la misma herramienta, pero también en el lenguaje–, ni que ya suponga igualmente la simbolización generalizadora: la anticipación en sentido pleno, aunque en un modo esencialmente oculto para nosotros. La oposición entre inteligencia técnica e inteligencia no técnica es cómoda para la descripción, pero superficial. Contrariamente a lo que aquí plantea Leroi-Gourhan, para quien la sociedad sólo se constituye al final de la corticalización, el hombre es social *desde* el Zinjantropus, incluso si esta socialización no presenta las formas que nosotros le atribuimos. En efecto, el “situarse fuera de la

especie zoológica de la memoria étnica” tuvo lugar desde el Zinjantropus. De no ser así, nada sería comprensible, habría que abandonar todas las hipótesis iniciales y volver a Rousseau.

La fuerza de estas hipótesis se debe a las relaciones que establecen entre esqueleto, cerebro y herramienta. Su límite es que no permiten pensar también lo intelectual, —y por lo tanto, el proceso de diferenciación sociotécnica en general— como el fruto directo de la exteriorización. No hay “segundo origen”, no hay en absoluto “origen”. Por lo demás, el propio Leroi-Gourhan discute la bipartición en el último texto que citaremos. Después de haber establecido que el estadio neantropiano es el del desarrollo de los territorios prefrontales, ya que el córtex prefrontal aparece “como uno de los elementos principales de la personalidad y [...] decisivo en el control de las operaciones, *la previsión, la conciencia lúcida*”, añade que a partir del momento en que “interviene de manera preponderante, se puede hacer intervenir la noción de inteligencia y de reflexión en el sentido plenamente humano del término”, lo que no quiere decir otra cosa que: tal como *nosotros* la conocemos. En efecto,

“no se puede negar, en los Antropiens más primitivos, la posibilidad de un cierto desarrollo de las áreas prefrontales [...]. Cuando admitimos que en los Australantropes y los Archantropes el desarrollo técnico seguía poco más o menos al del cráneo, lo hacíamos *teniendo ya en cuenta lo que ya habría podido manifestarse de inteligencia creadora de carácter individual*” (El subrayado es nuestro).

“En realidad, este “papel de la inteligencia individual” ha sido esencialmente *desdeñado*, en el fondo *nunca* ha sido “tenido en cuenta”, y la cuestión ha seguido estando mal planteada bajo esa forma: se trata

menos de inteligencia que de anticipación. La inteligencia individual no es la cuestión esencial. En todo caso, a partir de esas precisiones, que difuminan un trazado demasiado claro de las fronteras localizadas entre los diferentes estadios del hombre arcaico, Leroi-Gourhan introduce su tesis esencial sobre el último estadio, el papel preponderante adoptado por la sociedad: “El hecho que más claramente se desprende a partir de la liberación del cerebro anterior es la importancia que adquiere la sociedad en relación con la especie<sup>489</sup>”. ¿Debe significar esto que la sociedad no estaba ya ahí antes? Es indudable que no. Es evidente que hay una dinámica en la que las *preponderancias* se desplazan. Es muchos menos satisfactorio que sea necesario marcar ahí unas fronteras. Todo está ahí a la vez. Todo se manifiesta al *mismo* tiempo, conjuntamente. Lo que constituye el elemento esencial, el primer impulso, que engendra todos los demás y que se transforma, transformando a todos los demás con él, es la *organización inorgánica de la memoria*. En efecto, dentro de ese complejo, el cerebro sólo tiene un papel secundario, en ningún caso un papel preponderante. Es una de esas instancias concernidas por la transformación total del paisaje en las que consiste la organización de lo inorgánico. Es la *consecuencia inorgánica*. No es una causa. Además, lo que está en entredicho no es una causa, sino una pulsión, cuyo desarrollo dinámico se marca a la vez sobre la herramienta, sobre el córtex, sobre el grupo y sobre los territorios que impregna, ocupa o atraviesa. La lectura adopta unas vías divergentes según se vean las fronteras o se descifren los movimientos lentos, mezclados, contradictorios en apariencia, de las tendencias estratificadas que se compenetran.

Cuando acabe la corticalización, la diferenciación técnica será totalmente dependiente de la diferenciación social y en absoluto zoológica —aunque su movimiento de desarrollo y de diferenciación continúe *como* si se tratara de una deriva zoológica, ya que su evolución sigue siendo



en apariencia filogenética, en toda indiferencia idiomática. Pero, en realidad, *ya* era social, temporal y generalizada *antes* del final de la corticalización.

Se han recuperado todos los argumentos de Rousseau: antes, no existiría o casi no habría existido razón (inteligencia espiritual), lenguaje (símbolos espirituales), sociedad (agrupamientos étnicos); todos aquellos atributos a través de los cuales la filosofía identificaba hasta entonces a la humanidad. Todo viene después, por medio de la caída, que es por eso la que franquea el gran intervalo.

## 12. *Ya-abí, diferancia, epifilogénesis*

Digamos para empezar que plantearse el nacimiento del hombre es plantearse el nacimiento de la muerte. Veamos por qué volviendo a recorrer el camino trazado.

Se trataba de pensar “la invención del hombre” instalándose en la misma ambigüedad de esta expresión —y de iniciar así una reflexión sobre el concepto de diferancia. La diferancia es la historia de la vida en general, en la que se produce una *articulación* (donde resuenan el arte, el artificio, el artículo del nombre y el artículo de la muerte) que es una etapa de la diferancia y que aquí se trataba de especificar. La ruptura es el paso de una diferancia genética a una diferancia no genética, una “*physis* diferida”. Para abordar la cuestión del tiempo planteada así, habíamos anticipado el desarrollo de un concepto: la epifilogénesis.

La “paradoja de la exteriorización” nos ha hecho decir que el hombre y la herramienta se inventan el uno en el otro, que hay como una mayéutica tecnológica. A partir de entonces, el vector de la epifilogénesis, al alba de la hominización, es el sílex. El proceso de corticalización

se opera como reflexión de esta conservación de la experiencia, de esta *constitución del pasado* que es este sílex como registro de *lo que ha sucedido*, conservación que ya es, ella misma, como huella, una reflexión.

Las aporías que abre la cuestión de la anticipación son las mismas que constituyen la paradoja de la exteriorización: un retraso que también es un avance, la estructura de un después en el que no se consigue decir si es el córtex el que hace posible al sílex, o a la inversa. El interior debería preceder al exterior por mucho que esté constituido por este último que, por lo tanto, lo precede. A no ser que se diga que se preceden el uno al otro, que son lo mismo considerado desde dos puntos de vista diferentes, pero ya derivados. Queda entonces, no importa el punto de vista que se adopte, la cuestión del *movimiento* (*a la vez exteriorización e interiorización*): de su proveniencia, de lo que es el principio.

Nos habíamos encontrado con la necesidad de distinguir dos niveles en la comprensión de lo que es la anticipación: la anticipación operatoria y la anticipación como diferenciación de los estereotipos y de la misma forma de la anticipación. La cuestión del movimiento se plantea en el segundo nivel, ya siempre implicado por el primero: se trata de saber de dónde proviene la diferenciación. Desde Zinjantropus a Neandertal, córtex y herramienta se diferencian *juntos, en un mismo movimiento*. Se trata de un proceso singular de acoplamiento estructural *en la “exteriorización”, mayéutica instrumental*, “protoestadio del espejo” en el que la diferenciación del córtex está determinada por la herramienta tanto como la de la herramienta está determinada por el córtex, efecto de espejo en el que el uno, dando forma al otro, se mira ahí y se deforma: se transforma. La *pareja es de entrada* la que forma una dinámica original en una relación transductiva.

Queda la cuestión de una explicación biológicamente aceptable de semejante fenómeno: aquí se debe avanzar la hipótesis de un proceso de selección genética absolutamente nuevo. Lejos de estar *simplemente* determinada por la evolución del córtex, la evolución de los sílex tallados determina en cambio el proceso de corticalización. Semejante hipótesis implica que se intenta elaborar el concepto de una selección artificial –selección de mutaciones que se ejerce en el nivel cortical en el contexto de una relación con el medio original, mediatizada por la estructura técnica que constituye el sistema de defensa y de predación, y que informa a la vez el proceso de adaptación de los individuos y la evolución de la especie entera –lo que no significa una herencia de caracteres adquiridos, aunque pueda dar la ilusión de ello.

Se trata de prestar atención a la originalidad del proceso epigenético que se pone en marcha desde el momento en que aparece el utillaje, *en tanto que se conserva en su forma más allá de los individuos que lo producen y/o lo utilizan*. (La aparición de este utillaje, verdadera memoria no viva y sin embargo vital, materia inorgánica aunque organizada, indispensable para la definición del organismo humano, supone, en tanto que vector y acumulador de las epigénesis pasadas, una singular plasticidad epigenética de la estructura cerebral). En la vida no artificial, no técnica, *no articulada* por la diferencia, cualquier orden de acontecimientos epigenéticos está perdido para la memoria específica con la pérdida del individuo que ha sido su soporte. En el caso que nos ocupa, la vida conserva y acumula esos acontecimientos. Esta conservación determina toda relación con el medio *y todo el proceso de selección de las mutaciones* –en especial, de las que se operan en el nivel cortical. A partir de entonces se puede formular la hipótesis de que aquí, y en aparente contradicción con las leyes de la biología molecular, *la epigénesis ejerce a cambio un poderoso efecto sobre la producción de la especie, canalizando o condicionando una*

*parte esencial de la presión de selección*. En ese caso, se dirá que el individuo se desarrolla a partir de tres memorias:

- la memoria genética,
- la memoria nerviosa (epigenética),
- la memoria tecno-lógica (confundimos lenguaje y técnica en el “proceso de exteriorización”).

El estereotipo es tanto resultado como condición de su producción, al mismo tiempo soporte de la memoria de las cadenas operatorias que lo producen, conservando la huella de los acontecimientos epigenéticos pasados que se acumulan como lecciones de la experiencia y resultado de la transmisión de esas cadenas operatorias por medio de la misma existencia del producto en tanto que arquetipo. Así es la *epifilogénesis*. Debemos hablar entonces de tres tipos de memoria, lo que precisa, modificándola un poco, la hipótesis de los tres niveles avanzada por Leroi-Gourhan. Existe:

- la memoria genética,
- la memoria epigenética,
- la memoria epifilogénica.

La epifilogénesis, 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, su relación con el medio (con la materia en general, orgánica e inorgánica), cuando se trata de un *quién*, está mediatizada 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 aquel es inventado por éste.

### 13. El *quién* y el *qué*

La relación genético/epigenético es una dimensión de la *diferancia* como historia de la vida. Se plantea la cuestión de una especificación de *diferancia* diferida, de la posibilidad de semejante especificación, si es verdad que toda la fuerza de Leroi-Gourhan consistía en cuestionar un verdadero corte entre animalidad y humanidad. La manera que tiene Leroi-Gourhan de tratar este problema le *vuelve a llevar*, en el fondo, al seno de una simple oposición, desplazada ahora al también muy tradicional nivel *sapiens/faber*. En *el mismo momento* (el momento del segundo origen), es devuelto a la metafísica de la oposición del dentro y fuera, del antes y el después, del hombre animal y el hombre espiritual, etc. Nosotros intentamos preservar e iluminar la aporética imposibilidad de oponer simplemente el interior y el exterior hablando de una mayéutica instrumental que permita por sí misma comprender como la herramienta, lejos de revelar una creación o una conciencia autopresente, prosigue un proceso iniciado mucho antes de la ruptura al mismo tiempo que constituye sin embargo una ruptura —una nueva *organización* de la *diferancia*, una *diferancia de la diferancia*. Ahora bien, si el concepto central es efectivamente el de *memoria epifilogenética*, en tanto que permite a la vez *contestar las oposiciones y describir y preservar las diferenciaciones*, no nos parece que encontremos ningún equivalente en las deconstrucciones gramatológicas. Desarrollamos más lejos esta cuestión en el plano de la escritura lineal. Sin ese concepto nos parece imposible especificar la *diferancia* diferida en relación a la *diferancia* en general que es la historia de la vida en general, ni por consiguiente decir qué es o qué

no es el hombre. En todo caso “la ambigüedad de la invención del hombre, es decir, del sujeto del verbo inventar, aquello que mantiene juntos el *quién* y el *qué*, como aquello que los une separándolos, es por lo tanto la *diferancia* —ese doble movimiento, ese cruce de reflexión, de reflejo por medio del cual el *quién* y el *qué* se constituyen como *las dos caras de un único fenómeno*.”

A Leroi-Gourhan le falla la temática de la *diferencia* y del *diferimiento*, al oponer a la inteligencia técnica (como proceso de *anticipación restringida*) lo simbólico o la “facultad de simbolización” en tanto que fruto de una inteligencia “extraña a la simple subsistencia material”, la cual consistiría en una completa emancipación en relación a las finalidades todavía casi instintivas que corresponden al movimiento de la técnica y en una apertura al sentimiento de la muerte. En ese mismo instante, en el instante del segundo origen que permitirá evitar el análisis de la nueva dinámica “*diferencial*” llevada a cabo por el Zinjantropus, la apertura al sentimiento de la muerte está ligada a un estado del desarrollo (tardío) del córtex. Y es en ese mismo momento cuando esa apertura lo es también a un lenguaje que ya es el nuestro. Ahora bien, esta cuestión del lenguaje revela completamente el nivel “epifilogenético”. Nunca ha habido “lenguaje concreto” y *ex-presar* una situación es ya siempre abstraerla. La incoherente “no-abstracción” del lenguaje de los “Prehomínidos” es, sin embargo, coherente con la idea incoherente de que no expresa ninguna posibilidad de *diferenciación* idiomática (que resulta del punto de vista desarrollado sobre cualquier utillaje preneandertaliense). Pero al principio del segundo tomo la exteriorización de la memoria (el “situarse fuera de la especie zoológica” de la memoria “étnica”) implica la “dialéctica” idiomática —en la que la “ruptura de la relación entre la especie y la memoria aparece como la única solución (y una solución únicamente humana) que conduce a una evolución rápida

da y continua”, por medio de un intercambio “dialógico” entre individuo y sociedad. Análisis que puede, con más o menos desplazamientos, esenciales en realidad, llevarnos otra vez a una problemática heideggeriana del tiempo.

En efecto, las cuestiones planteadas por nuestra reflexión sobre la técnica y sobre la dinámica a partir del dominio paleoantropológico recaen directamente sobre la analítica existencial (del ente “para-el-fin”) –y sobre cualquier filosofía. Hasta cierto punto es un gesto muy parecido el que lleva a Leroi-Gourhan a separar y en el fondo oponer técnica y relación con la muerte –y por lo tanto inteligencia “reflexiva”– y ese que lleva a Heidegger a oponer tiempo del cálculo (tiempo inauténtico de la medida, de la tentativa de “determinar lo indeterminado”) y el tiempo auténtico como relación con la muerte. Partiendo del análisis crítico del material propuesto por Leroi-Gourhan se puede imaginar a la inversa una analítica existencial del tiempo, del ente *marcado* como temporal que es el *Dasein*, del “quién”, una analítica que lo sería de la *proteticidad* en la que existe y toma cuerpo, de la proteticidad como su *ya-abí* o de su *ya-abí* como *esencialmente* protético (accidental), analítica que no se manifiesta nunca de otro modo que como *quién* y que, lejos de ser su desnaturalización, *abre* su relación con el tiempo. Análisis del que se podría decir que es el mismo que Heidegger lleva a cabo bajo el nombre de *facticidad*. En la segunda parte intentaremos demostrar, sin embargo, que no es ese el caso.

## NOTAS

- \* N. de la t.: Término acuñado por Derrida sobre la palabra *différence* (diferencia).
1. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, pp. 143-144, Minuit, 1973. [Traducción al castellano: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, 1989]. 2. J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 124, Minuit, 1967. [Traducción al castellano: *De la gramatología*, Siglo XXI, 1971].
  3. *De la grammatologie*, pp. 125-126.
  4. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, tomo 2, p. 12 y p. 23, Albin Michel, 1964.
  5. Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, tomo 1, p. 93, Le Seuil. [Traducción al castellano: *Tiempo y narración*, tomo 1, S. XXI editores, 1996].
- \* *Juega Derrida con la doble connotación, diferente/diferencia y diferente/desavenencia, que, en castellano está también incluida en el término “diferencias”.* (N. de la t. de la versión española de Márgenes de la filosofía)
- \*\* N. de la t.: en francés ambas palabras se pronuncian igual, aunque sus grafías varían en una sola letra: *différent* y *différend*, respectivamente.
6. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 8.
  7. Derrida, *De la grammatologie*, p. 18.
  8. *Marges de la philosophie*, p. 18.
  9. François Jacob, *op. cit.*, p. 11.
  10. C.f. Alain Prochiantz, *Les Stratégies de l’embryon*, PUF, 1988.
  11. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, tomo I, p.17.
  12. *Ibid.*, p. 21.
  13. *Ibid.*, p. 31.
  14. *Ibid.*, p. 34.
  15. *Ibid.*, p. 41.
  16. Es también como movimiento y conquista de la movilidad como Aristóteles piensa la vida poética
  17. *Le Geste et la Parole*, p. 75.
  18. *Le Geste et la parole*, p. 97.
  19. *Ibid.*, p. 99.
  20. *Ibid.*, p. 116.
  21. *Ibid.*, p. 126.
  22. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, pp. 126-131.
  23. *Le Geste et la Parole*, p. 129.

24. *Ibid.*, p. 133. El subrayado es nuestro.
25. *Le Geste et la Parole*, p. 137.
26. *Le Geste et la Parole*, p. 140.
27. *Le Geste et la Parole*, p. 200.
28. Cf. Umberto Maturana y Francisco Varela, *The Tree of Knowledge*, Boston, New Science Library, 1987. [Traducción al castellano: *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*, Debate, 1990].
29. En *Lascaux ou la naissance de l'art, Oeuvres Completes*, tomo 9, Gallimard, 1979
30. *Le Geste et la Parole*, p. 145.
31. "El problema más personal que se puede plantear el hombre es el de la naturaleza de su inteligencia puesto que, en definitiva, el hombre sólo existe por la conciencia que tiene de existir".
32. *Le Geste et la Parole*, p. 152.
33. *Le Geste et la Parole*, tomo 2, p. 62. Cf. también p. 262.
34. *Le Geste et la Parole*, tomo 1, p. 53. Cf. también p. 158.
35. *Ibid.*, p. 160.
36. *Ibid.*, tomo 1, p. 161.
37. *Ibid.*, p. 162.
38. *Le Geste et la Parole*, p. 163
39. *Ibid.*, p. 164.
40. Por esa razón en Husserl "el expresar es [...] un hecho vivido cuya especificidad es decir la esencia o la forma general, que entran en el conocimiento de aquello que se tiene por objetivo". René Schérer, *La Phénoménologie des recherches logiques*, p. 127, PUF, 1967.
41. *Le Geste et la Parole*, tomo 1, pp. 164-165.
42. *Le Geste et la Parole*, tomo 2, pp. 11-12.
43. *Le Geste et la Parole*, tomo 2, p. 13.
44. *Ibid.*, tomo 2, pp. 21-22.
45. *Ibid.*, p. 23
46. *Ibid.*, p. 24
47. *Ibid.*
48. *Le Geste et la Parole*, tomo 1, p. 187.

## SEGUNDA PARTE

### EL PECADO DE EPIMETEO

## Introducción

Al final del primer capítulo habíamos llegado a esta cuestión: ¿cómo se articula la dinámica tecno-lógica, protagonista de las épocas y organizaciones técnicas, con la dinámica operativa, antropo-lógica, de la anticipación? En otras palabras, ¿en qué se constituye la tecnicidad *desde* una temporalidad fenomenológica? Al final del capítulo anterior la cuestión era: ¿en qué se constituye esta temporalidad *desde* la tecnicidad? ¿Cómo se constituye la temporalidad del *quién* en la *efectividad* de qué? Lo planteamos dando por adquirida la validez operativa del concepto de epifilogénesis.

Si *hay* una archiestructura temporal que se constituye en el horizonte ya ahí de las prótesis como anticipación del fin, en el *movimiento* de la exteriorización, sobre las “zonas desmoronadas del ajuste genético”, a *partir* de ese *desmoronamiento*,

1. *nada puede decirse, sin embargo, de la temporalización no asociada a la estructura epifilogenética puesta en marcha cada vez, y cada vez de forma original, por medio del ya-abí, es decir, por los soportes de la memoria que organizan las épocas sucesivas de la humanidad, esto es, de la técnica; el suplemento es elemental, suplementariedad elemental que es (la relación con) el tiempo (diferencia):*

2. análisis semejantes suponen una elucidación previa de la posibilidad de la anticipación (de la posibilidad de la posibilidad). Esa elucidación es el objeto mismo de la analítica existencial, que debe ser interpretado *como la cuestión de la proteticidad*.

Este enfoque no se podría efectuar por medio de un salto brutal de la antropología a la fenomenología; las cuestiones iniciales son totalmente diferentes, y leeremos aquí diferentes casos del mito de Prometeo y de Epimeteo, en los que se establece un vínculo originario entre proteticidad (Prometeo, dios de la técnica), anticipación (Prometeo, dios de la previsión), mortalidad (Prometeo dando a los mortales *elpis*, tanto la inquietud acerca del fin como su desconocimiento), olvido (el pecado de Epimeteo) y reflexividad o “comprensión del ser”, como retraso y posterioridad (*epimeteia* en tanto que saber en la *acumulación* de la experiencia a través de la meditación de las faltas pasadas). A partir de ese mito, la “exteriorización” llama *de entrada* anticipación a la socialización *como* relación con la muerte.

## Capítulo primero

### El hígado de Epimeteo

“-Entonces, ¿qué?, exclamé con curiosidad.

-Entonces, ¿quién? deberías preguntar. Así habló Dionisos [...]”.

Nietzsche.

“El ente es un *quién* (existencia) o un *qué* (en el sentido más amplio, ser-bajo-la-mano). ¿Cuál es la conexión entre esos dos tipos de caracteres del ser?”.

Heidegger

#### 1. El olvido del olvidadizo

La mitología griega de la técnica lega a la lengua común dos nociones surgidas de nombres de dioses, *prometeia* y *epimeteia*, que articula en elementos de una casi-“analítica existencial” la cual se podría mantener *todavía* en una esfera esencialmente trágica, preplatónica, prefilosófica y premetafísica -en una esfera en la que lo trágico *todavía* es experimentado *desde* (la sorpresa por el hecho de que haya) la tecnicidad. Esta mitología entra en plena contradicción con la metafísica. En Leroi-Gourhan

se ha visto una contradicción semejante y cómo casi es empujado a ella por la fuerza, arrinconado en la pulsión del segundo origen, obligado a separar los momentos de exteriorización y de la sociedad para salvar el espíritu (de la *animalidad* técnica), sin poder dejar de relacionarlos en cambio cuando distingue entre diferencia específica y diferencia étnica. Parece decir que la exteriorización precede a la socialización y después los identifica. Al mismo tiempo, sigue siendo ambiguo en la relación entre el lenguaje y la tecnicidad: dice que el uno implica a la otra y reintegra a la vez la posición metafísica planteando la hipótesis de que el verdadero lenguaje (espiritual) se emancipa de la motricidad (de la técnica).

Si nos atenemos a la primera hipótesis según la cual el lenguaje y la técnica están ligados como dos aspectos de una misma propiedad del hombre, esta antropología se opone a la metafísica que se constituye precisamente y de entrada oponiendo *logos* y *techné*, *physis* y *nomos*, inteligible y sensible, astros y desastres:

- dominio de los artefactos, la *techné* es la posibilidad de lo arbitrario y de la peor *hybris*, de la violencia de los hombres contra la *physis* cuando estos se toman por dioses;

- sede de la *aletheia*, el *logos* es también el *metron* para la atención orientada al ente en cuanto tal (a su *physis*).

Sin embargo, la comprensión griega *trágica* de la técnica es muy distinta. No opone dos mundos. Compone localizaciones constructivas de la mortalidad como sus límites: de un lado, los inmortales; del otro, los seres vivos sin conocimiento de la muerte (animales), y entre los dos, en la distancia intermedia, está la vida técnica, es decir, el morir. La *antropogonía* trágica es una *tanatología*, que se trama en una doble pulsión, la reduplicación de Prometeo por Epimeteo.

Epimeteo no es sólo el *olvidadizo*, la imagen del atolondramiento esencial en que consiste la *experiencia* (en tanto que, una vez que ha pasado, se debe reflexionar sobre *lo que sucede*, lo que *pasa*), es también el *olvidado*. El olvidado de la metafísica. El olvidado del pensamiento. Y el olvidado del olvido cuando el pensamiento se piensa *como* olvido. Siempre que se habla de Prometeo, se olvida esta imagen del olvido que es como la verdad que llega siempre demasiado tarde: Epimeteo. Es sorprendente que esta imagen del después, de la vuelta después de la decadencia de la experiencia, de esta *epimeteia* que da su nombre al pensamiento mismo, no sólo no esté en el centro del pensamiento fenomenológico de la finitud, sino que se encuentre verdaderamente excluido.

La imagen solitaria de Prometeo (que se encuentra, por ejemplo, en el *El rectorado*) no tiene sentido. No consiste más que en su reduplicación por la de Epimeteo, que se reduplica a su vez - 1) cometer el pecado, atolondramiento, imbecilidad, idiotez, olvido, etc. 2) meditarlo, siempre demasiado tarde, reflexividad, saber, sabiduría y *una imagen de la rememoración totalmente distinta*: la de la *experiencia*. La lengua común griega arraiga el saber reflexivo en la *epimeteia*, es decir, en la tecnicidad esencial que es la finitud. No puede menos que chocarnos violentamente la inexistencia de esas imágenes en la analítica existencial de Heidegger pues nos resulta evidentemente necesaria desde el momento en que,

- el enlace de las dos imágenes de la *prometeia* y de la *epimeteia* proporciona muy precisamente los elementos mayores de la estructura de la temporalidad descrita como ser-para-la-muerte, y

- el arraigo originario e insuperable de ese vínculo en la tecnicidad encarnado por las dos figuras tomadas al mismo tiempo contradice



absolutamente la posibilidad de oponer tiempo auténtico de un lado y tiempo del cálculo y de la preocupación, del otro.

## 2. *La tanatología: nada bajo la mano*

La cuestión que nos ocupa experimenta aquí un desplazamiento decisivo: todo residuo antropológico es abandonado allí donde la tecnología se convierte plenamente en una tanatología. En el diálogo de Platón que lleva su nombre, Protágoras cuenta de esta manera el mito de Prometeo y de Epimeteo:

“Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando a éstos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los forjaron los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y de las cosas que se mezclan a la tierra y el fuego. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y les distribuyeran las capacidades [*dynaméis*] a cada uno de forma conveniente. A Prometeo le pide permiso Epimeteo para hacer él la distribución: “Después de hacer yo el reparto, tú lo inspeccionas”. Así lo convenció y hace la distribución. En ésta, a unos les concedía la fuerza sin rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A otros los armaba y, a los que daba una naturaleza inerte, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. [...] Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera unquilada.

[...] Pero como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales [*aloga*]; entonces todavía le quedaba sin dotar [*akosmeton*] la especie humana [*no aloga*], y no sabía qué hacer.

Mientras estaba perplejo, se le acerca Prometeo que venía a inspeccionar el reparto y ve que a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras que el hombre estaba desnudo y descalzo y sin

cobertura ni armas. Precisamente era ya el día destinado, en el que también el hombre debía surgir de la tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atena su sabiduría profesional [*ten entecnen sôphian*] junto con el fuego —ya que era imposible que sin el fuego aquella pudiera adquirirse [*amekhanon*] o ser de utilidad a alguien— y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consigue tal saber para su vida; pero carecía del saber [*sôphia*] político, pues éste dependía de Zeus [...]. A continuación, se dice que Prometeo fue castigado por el robo que había cometido por el pecado de Epimeteo.

Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas. Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz [*phonen*] y los nombres [*onómata*], e inventó [*eureto*] sus casas, vestidos, calzados, coberturas y alimentos del campo.”

Los mortales *llegan* apartándose *de entrada* del equilibrio animal, de la quietud, desviación engendrada por un pecado originario. Antes de la desviación no hay nada. Llega el acontecimiento accidental, el pecado de Epimeteo, el haber olvidado a los hombres. Los hombres son los olvidados. Los hombres sólo llegan por medio de su olvido, sólo aparecerán desapareciendo.

Fruto de un doble pecado —un olvido y después un robo— están desnudos como animalillos prematuros, sin pieles ni defensa, llegados antes de tiempo, *como* adelanto, y también *demasiado tarde* (ya no quedan cualidades, todo ha sido distribuido *ya*). No poseen todavía el arte político que se hará necesario por el hecho de ser prematuros y que procederá de la técnica. Pero este “todavía no” no significa que haya dos pulsiones, un tiempo del origen pleno seguido de una caída: en el origen sólo

habrá habido el pecado, que es esencialmente la carencia de origen o el origen como pecado. No habrá habido más aparición que la desaparición. Todo eso habrá tenido lugar de una sola vez.

Remitiéndonos en primer lugar a la lectura que propone Jean-Pierre Vernant de los poemas de Hesíodo, *la Teogonía y Los trabajos y los días*, obtendremos el medio de interpretar este primer momento de la versión protagorasiana del mito. Estas versiones de Hesíodo inspiran todavía la de Protágoras. Si en la *Teogonía* el mito evoca una edad de oro en la que los hombres participaban en banquetes al lado de los dioses, eso significa que no *habían llegado* todavía —porque *nada* había llegado todavía, la edad de oro es anterior al tiempo en el que puede llegar cualquier cosa,

“no opone un estado de naturaleza a un estado civilizado; borra toda diferencia entre ellos; presenta los alimentos civilizados como productos espontáneos de la naturaleza que el hombre se encontraría, sin tener que hacer nada, ya cultivados, cosechados, entrojados, cocinados, totalmente preparados para ser consumidos.”<sup>3</sup>

De haber desviación, no es respecto a la naturaleza, sino respecto a lo divino. Y eso quiere decir todavía que se trata de la relación de los mortales con la in-mortalidad, que esta antropogonía es en primer lugar una tanatología. La antropogonía sólo tiene sentido en la teogonía, conflicto entre Olímpicos y Titanes que prolonga solapadamente la lucha entre Zeus y Prometeo. En ese sentido, el hombre participa de lo divino, desde el doble pecado y en especial, el robo del fuego, elevando altares a los dioses en tanto que inmortales. Es una religión constituida totalmente por el espanto ante la tecnicidad (de ese poder que declara asimismo la impotencia de los mortales) como condición. Nada ha lle-

gado aún antes del pecado. Llega el pecado y todo desaparece; los hombres en su condición de mortales salen de un reparto engañoso hecho por Prometeo en detrimento de Zeus<sup>4</sup>, en aparente beneficio de los hombres, y del cual la práctica del sacrificio en la ciudad griega recuerda la consecuencia: los mortales son en la desaparición, desaparición inherente a su condición, el morir. Todos los dones divinos se desvanecen ahí en sus contrarios y

“la parte buena, de la que se felicitan los mortales (como se felicitan del “hermoso mal” que Zeus les otorga en la persona de la Mujer) revela ser en realidad la mala; la trampa preparada por el Titán para engañar a Zeus, volviéndose en su contra, acaba por serles tendida a los humanos; el mismo fuego, ese fuego robado por Prometeo, no es, a pesar de sus ventajas, un regalo menos ambiguo que la primera criatura femenina, engalanada toda ella también de peligrosa seducción.”<sup>5</sup>

“La táctica narrativa que consiste en plantear en un principio a un Zeus totalmente previsor para mostrarlo después sorprendido y por dos veces engañado hasta llegar a su contraataque victorioso tiene por objetivo desvelar progresivamente al lector, al hilo de un relato en forma dramática, el carácter decepcionante de los dones de Prometeo, cuyas ambiguas ventajas siempre acaban por volverse en contra de sus beneficiarios.”<sup>6</sup>

La disputa teogónica es lo que da su sentido a la antropogonía, que no es otra cosa que una tanatología: la teogonía define a los in-mortales, y, por antítesis, caracteriza a la mortalidad.

Como rito alimentario, el sacrificio evoca “el recuerdo de los antiguos banquetes compartidos cuando hombres y dioses, mezclados los unos con los otros, disfrutaban día tras día en comidas compartidas”<sup>7</sup>. Pero esta edad de oro, ya lo hemos visto, no es un origen. Es el límite,

irremediamente perdido, una condición a la vez olvidada e inolvidable, puesto que es reenviada y recordada antitéticamente por la contraimagen de los Inmortales, presentes siempre en su distancia, y, sin embargo, proximidad para siempre alejada, arrepentimiento infinito en el que se trama la eterna melancolía del *genos anthropos*.

“En y por el sacrificio se abre y perpetúa la distancia que separa a los mortales de los Inmortales [...] la inmutable juventud de los Olímpicos [...] y esta forma efímera de existencia que, en lo sucesivo los hombres deben asumir en la tierra para llegar a ser ellos mismos.”

Los mortales vuelven a su lugar por medio del sacrificio: *entre* animales y dioses, en ese *entre-dos* (entre aparecer y desaparecer) resultante de una desviación. No se trata de recordar un estado de la naturaleza ni, por lo tanto, de hablar de lo que habría sido una “naturaleza humana”; no ha habido una caída sino un pecado; ni astros ni desastres, sino la mortalidad.

“Para Hesíodo, sacar a la luz qué es la condición humana no consiste en definir una “naturaleza humana” de la que no tiene la idea, sino en develar, a través del relato de la fundación del sacrificio, todas las implicaciones, próximas o lejanas, de este procedimiento del culto respecto al estatuto de los humanos, al lugar que les es asignado.”

El mito hesiódico permite comprender cómo la cuestión de la comunidad, tal como se convertirá en la de la política que en la versión protogorasiana lleva al envío de Hermes, es indisociable del sacrificio: la comunidad política sólo se constituye en la memoria del sacrificio ori-

ginario *indisociable del pecado prometeico*, donde se ve también que religión y *polis*, en la Grecia clásica, se comprenden indisolublemente *desde* la mortalidad como desvío originario de todo origen, es decir, *como tecnicidad*, reflejo ambiguo, oculto, demasiado humano, de la potencia: los hombres,

“como todas las criaturas mortales, como los animales, [...] están en un plano diferente del de los dioses, apartados, ajenos a la esfera divina. Pero son las únicas de entre las criaturas mortales y, a diferencia de los animales, cuyo modo de existencia implica una referencia constante, una relación especial con las Potencias sobrenaturales. No hay ni una sola ciudad, ni una sola vida humana que no se relacionen por medio de un culto organizado con un modo divino o no establezcan con éste una especie de comunidad. Esta ambigüedad de la condición humana, tanto separada como próxima a lo divino, exterior y emparentada, Prometeo la asume a su manera en la misma esfera divina.”

En otras palabras, la duplicidad de la potencia viene de la misma esfera de los Inmortales. Y cuando “pasa al acto”, este acto que es el pecado de Prometeo, que fracasa al contrarrestar la omnipotencia olímpica, significa una decadencia –muy parecida a la que tratará de analizar la analítica existencial– que el sacrificio recuerda y de la que los mortales afirman su aceptación *de hecho* en la práctica del culto: el fracaso de Prometeo

“no sólo hace del rito sacrificatorio el acto que simboliza la segregación completa de las dos razas (mortal e inmortal); confiere a este corte el carácter de una decadencia irremediable y justificada en la que los mortales, cada vez que entran en comunicación con las potencias superio-

res sacrificando según la manera prometeica, deben reconocer la legitimidad.”<sup>11</sup>

Esta decadencia, el morir, es el origen de la *eris* (“espíritu de competencia, de celos, de disputas”) que se arraiga en el mismo mundo divino y hace pesar eternamente sobre ellos la amenaza de la dispersión, de la guerra siempre inminente, como *stasis*. Es la necesidad política para una comunidad que sigue teniendo que ser conquistada. Es esta *eris* lo que une la condición de los mortales con la génesis de los Inmortales; por medio de ella Vernant establece la relación entre la *Teogonía* y esa pseudoantropogonía que es la tanatología relatada en *Los trabajos y los días*:

“Al drama de la *eris* que, en la *Teogonía*, por intermediación de los dioses, tiene por objetivo a los hombres y acaba por alcanzarlo, responde el que, en los *Trabajos*, se desarrolla directamente entre Hesíodo y su hermano Perses en tierra boccia.”<sup>12</sup>

Pero mientras que la *eris* divina es clara, unívoca, su resultado no ofrece ninguna duda (Zeus vencerá a Prometeo, sometido a un castigo cuyo sentido tendremos que analizar), la *eris* humana es ambigua como todos los rasgos específicos de la mortalidad, esos rasgos casi-“*existenciales*” resultantes del pecado de Prometeo: complejidad y duplicidad serán también los rasgos irreductibles de la política en la que el conflicto como *competencia* es el factor dinámico de la comunidad, la emulación, tanto como la inminencia de su destrucción, que difiere la palabra.

Vemos también cómo la *prometeia* determina la mortalidad, otorga todo su sentido tanto a la religión como a la política griega arcaica, y qué quiere decir trágico: la mortalidad *es* la *prometeia* y desde el momen-

to en que Zeus se ve engañado por Prometeo, “la existencia humana es como la vemos: presa totalmente de la doble lucha, completamente zarandeada entre”, por un lado, la buena *eris* que es la emulación del trabajo en la competencia, y, por otro, la guerra fratricida (entre Perses y Hesíodo, entre miembros de una misma ciudad, entre ciudades). En ese sentido es sorprendente constatar la *negligencia* fundamental, el *olvido* de este origen prometeico casi constitutivo de los análisis filosóficos modernos y contemporáneos de la política y la religión griegas, cuando Vernant demuestra con perfecta claridad que “si la vida de los hombres, al contrario que la de los dioses, no puede escapar a la *eris*, es porque la *condición mortal halla su origen y razón de ser en la eris que ha alzado a Prometeo contra Zeus*”<sup>13</sup>.

Prometeo trató de engañar a Zeus, de lo que resultó la condición mortal, y esta aparición de los hombres no habrá sido más que un desaparecer: esa será la venganza de Zeus. A la edad de oro sucede ese tiempo de miserias en el que los hombres *ya no tienen nada al alcance de su mano*, es decir, tampoco tienen *nada que llevarse a la boca*, pues están irremediabilmente sometidos al yugo de *ponos*, el trabajo que hay que realizar en castigo por la falta original para hacer que aparezca ese trigo, el *bios*, escondido desde entonces en el vientre de la tierra y que no hará más que volver a desaparecer y para siempre, como los mismos mortales, mientras que para ellos aparecerá de nuevo y siempre la obligación del trabajo, de la *manipulación de los instrumentos*, hasta que, envejecidos por las *preocupaciones*, acaben por extinguirse<sup>14</sup>.

### 3. Fuera de sí

Volvamos ahora al primer momento de la versión protagorasiana del mito. Hubo el primer pecado, el olvido de Epimeteo, después el segun-

do, el robo de Prometeo, y apareció la desapareciente desnudez de los mortales, el adelanto de su prematuridad que es su eterno retraso. Si no poseen aún el arte político que necesitará su carencia de origen, que procederá de su tecnicidad, es porque primero es necesario que su condición se arraigue en la memoria del conflicto de los Titanes en el Olimpo, memoria en el sacrificio *a partir de la cual los mortales hablan*. La palabra, y más tarde la política, proceden de esta participación memorial en lo divino y, por tanto, de este robo. Desde esta memoria, en esta palabra, *inventan*.

Religión, palabra, política, invención; todo eso no es más que el efecto esencial de la carencia de origen. Lo esencial es el accidente, la ausencia de cualidad. La cuestión política, la cuestión de la comunidad, no tendrá sentido más que a partir del hecho de una comunidad de carencia o de la carencia inminente de comunidad. La religión, el sacrificio, el altar no tendrán sentido más que con *esta* cuestión política que se origina en la marca prometeica. La palabra sólo tendrá sentido después del sentido que *este* sacrificio preserva.

El hombre inventa, descubre, encuentra (*eurisko*), “imagina” (*mekhane*) y realiza lo que imagina: prótesis, paliativos. La pró-tesis es lo que se coloca delante, es decir, lo que está fuera, afuera de aquello ante lo que se coloca. Pero si lo que está fuera constituye el mismo ser de ese afuera de donde eso se encuentra, entonces este ser está *fuera de sí*. El ser del hombre es (ser) fuera de sí. Para suplir el pecado de Epimeteo, Prometeo hace al hombre el regalo, o el don, de ponerlo fuera de sí.

El hombre, diríamos, realiza lo que imagina porque está dotado de razón, de *logos*, es decir, de lenguaje además. ¿O bien porque realiza lo que imagina —es decir, como acabamos de decir, porque está fuera de sí— el hombre está dotado de razón, es decir, de lenguaje? ¿Es la *techné*

la que procede del *logos*, o a la inversa? ¿O no será más bien que ambos, *logos* y *techné*, no son más que modalidades del ser-fuera-de-sí?

El descubrimiento, el hallazgo, la invención, la imaginación son en el relato del mito el producto de una *carencia*. Los animales ya están marcados por una carencia (en relación al ser en tanto que es y perdura a través del devenir, y en relación a los dioses): son percederos. Hay que entender *carencia respecto a lo que es, carencia de ser*. Pero ahí donde los animales serán dotados positivamente de *cualidades*, lo que corresponde a los hombres en suerte es la *techné*, y es protética, es decir, es todo artificialio. Las cualidades de los animales son una especie de naturaleza, en todo caso, un don positivo de los dioses: una predestinación. El don del hombre no es positivo: es un sustituto. El hombre es un ser sin cualidades, no predestinado: debe inventar, realizar, producir cualidades de las que nada indica que, una vez producidas, pasen a identificarlo, se conviertan en las suyas y no más bien en las de la técnica.

Prometeo roba a Hefestos y a Atenea. Hefestos se convierte en el padre de los Atenenses persiguiendo a Atenea. Las armas, herramientas e instrumentos guerreros desempeñan aquí un papel importante: Atenea sale completamente armada de la cabeza de Zeus, después de que el dios artesano la libere con un hacha. Luego Atenea es acosada por Hefestos cuando acude a él para encargarle unas armas —y de esta manera el esperma del artesano se extiende sobre la tierra, constituyendo así el mito de la autoctonía de los Atenenses<sup>15</sup>, importante más adelante para nuestro razonamiento. Origen, guerra, política: todo es cuestión de instrumentos. A esos dioses de manos instrumentadas se les hurta “el genio creador de las artes”, traducción de *ten enteknēn sophian*: se trata de *sophia* y de *techné*.

Esta *sophia* y esta *techné* no son nada sin el fuego, con todo lo que eso implica de *duplicidad* tratándose *del fuego robado por Prometeo*. En manos de los mortales, el fuego es una potencia de origen divino por medio de la cual, en el sacrificio, aquéllos restablecen su posición; pero no es la potencia *de* los mortales, no es de su propiedad; es más bien la potencia doméstica a través de la cual, en el momento en que revela su violencia salvaje escapando a esta domesticidad, puede manifestar la impotencia de los hombres y que mientras sigue todavía ahí, entre sus manos, sólo aparece en su desaparecer<sup>16</sup>.

Hay que conceder un sentido *temporal* a este papel del fuego: anticipación, preocupación, conservación, etc., en una sucesión de pecados iniciados por el doble pecado originario. La duplicidad del fuego, símbolo de la duplicidad de la “potencia” mortal, no es más que el efecto de una reduplicación originaria: el pecado de Prometeo, origen de una carencia de ser de los mortales del género humano, es la reduplicación de un pecado: se repara el pecado de Epimeteo por medio de otro pecado que, indudablemente, no podrá menos que engendrar una carencia.

En esa duplicidad, mediadora del sacrificio, se hacen oír “voz” y “partes del discurso” (traducción de *phonen* y *onomata*). El lenguaje, el *logos* como lenguaje (también él desapareciendo, también él dúplice, que puede significar siempre lo contrario de lo que hubiera querido decir) llega por medio de la técnica, por medio del robo del fuego y de las artes (*technai*). El *logos*, como la religión, como la política, es (desde el pecado) técnica, en toda su extensión, fruto de una incompletud originaria del ser técnico. Ser técnico cuya tecnicidad e incompletud proceden de dioses, técnicos ellos mismos. Incompletud de la teogonía marcada aquí en primer lugar por Epimeteo “cuya sabiduría era incompleta”: un dios no precisamente sabio, no verdaderamente sabio, o sabio sin serlo –sabio después.

Los animales son percederos. El hombre es mortal: es diferente y esta diferencia está marcada en el texto por la referencia al culto a los dioses. El hombre, *como mortal*, “participa de la suerte divina”. Su mortalidad se revela en su relación con los inmortales para quienes erige templos y modela imágenes. Sólo después de esta participación (*epēita, después*) obtiene “el arte de emitir sonidos y de articular convenientemente los nombres”. Después de haber establecido esta diferencia respecto de los seres privados de razón o de *logos, aloga*, que no imitan a los inmortales porque no participan de su suerte, el *género incalificable* se convierte efectivamente en *logion*, lógico, dotado (aunque por defecto) de *logos* –participar de la suerte de los inmortales significa soportar la mortalidad por el hecho mismo de estar en relación (privativa) con la inmortalidad. El género incalificable habla desde su descalificación, desde su mortalidad, no dice más que su mortalidad, su desaparición, puesto que lo divino se define por su relación con la muerte, y no la muerte en relación a lo divino: desde luego, se dice “los dioses, *oi theoi*”; pero lo que da un contenido a esta noción de “dios” es la inmortalidad del dios, la muerte es la que hace la división entre los divinos y los que sólo participan de lo divino, la que los une y los separa a la vez.

En la *Teogonía* Prometeo es quien comete el primer pecado, al tratar de engañar a Zeus con un animal sacrificado, dándole a él los huesos y reservando la carne para los hombres, de lo que Zeus se vengará privando a los hombres del fuego; después un segundo pecado robando el fuego del que Zeus ha privado a los mortales *por venganza*, acción que Zeus vengará a su vez enviando a Pandora a los mortales. Ha habido dos pecados y habrá dos venganzas. Por lo que respecta a Epimeteo, su pecado consistirá aquí en haber aceptado el don de Zeus, ese hermoso mal que es Pandora. La segunda venganza de Zeus es la marca de la *diferencia sexual*, la misma que en Rousseau engendrará discordia, babeliza-

ción y desigualdad. El envío de la diferencia es el de un ser cubierto de artificios y de resplandecientes y engañosos adornos, también llamado *cosmos*, tal y como se dice y se ve todavía en los cosméticos, artificio de ornamentos que labra *Hefestos, el dios minusválido*. Diferencia que, más que ninguna otra, desquiciará a los *andres*, los sacará de sí hasta dejarlos agotados.

#### 4. Nacimiento e incertidumbre

Esta duplicidad originaria, esta reduplicación de la primera pulsión *en el interior* de la pulsión, de una sola vez ya que no ha habido dos orígenes, no ha habido en absoluto origen, no ha habido más que la duplicidad de una carencia originaria; esta pulsión del desdoblamiento es también la duplicidad de una contractualidad siempre defectuosa, de un compromiso portador de todas las traiciones, de una promesa nunca cumplida:

“¿Qué ocurre con el reparto [entre Prometeo y Zeus] del que los hombres obtienen su estatuto? No es [...] el resultado ni de la violencia brutal ni de un acuerdo recíproco. No es impuesto por la fuerza, sin ser tampoco decidido en común. [...] A la guerra abierta que dividía a Titanes y Olímpicos sustituye un conflicto sigiloso, una prueba de duplicidad y de argucia [...]. *Este procedimiento incierto y sesgado responde al carácter equívoco del estatuto de los hombres en las relaciones que los unen con los dioses y que al mismo tiempo los separan de ellos.*”<sup>11</sup>

Esta duplicidad estará presente cotidianamente en la *existencia* de los *anthropoi* cuando a partir de Pandora, fuente del nacimiento como espejo de la muerte, se conviertan en *andres*, asociados a las mujeres para

siempre, “condenados a la doble fatalidad del engendramiento y de la muerte”, también en ese caso como consecuencia del pecado de Epimeteo. Trabajo, es decir, técnica, y generación en la diferencia sexual, son marcas del mismo golpe, el de la venganza de Zeus, la desaparición<sup>18</sup>.

El “sentido último” de lo que llega con Pandora es la caja y el sentido de la caja es *Elpis*: la anticipación, el tiempo. En otras palabras, *la temporalidad se piensa aquí no sólo desde la mortalidad, sino desde el nacimiento como diferenciación sexual*.

Este motivo de la *elpis*, la espera, en Hesíodo nos lleva a lo más profundo de la mortalidad protética tal y como habíamos dirigido el análisis al final de nuestra lectura de Leroi-Gourhan, como nueva modalidad de programa —exteriorización— y como puesta en juego, si no de un improgramable, al menos de lo improbable o de lo abierto, lo indeterminado, que es el porvenir desde la anticipación en la no-predestinación, o la diferencia diferida, y que vamos a volver a encontrar al continuar nuestra lectura del mito de Protágoras. Desde luego, hay que revelar que *aquí* es donde aparece Epimeteo, ausente en la versión de Hesíodo.

*Elpis* designa en primer lugar la espera, la conjetura, la presunción y la previsión. Este nombre a continuación designa tanto la esperanza como lo contrario, el temor. *Elpis* está encerrada en la caja de Pandora con los males que Zeus tiene reservados para los mortales. Por lo tanto, generalmente es considerada un mal. Sin embargo Vernant, al que debemos citar por extenso, pone en duda esta lectura.

“Mientras *Elpis* no esté especificada como temor o como confianza, es neutro: puede indicar tanto un bien como un mal. Se plantea entonces

una cuestión: si Hesíodo la asimilaba completamente situando *Elpis* en la caja [de Pandora] al lado de los males y haciendo de ella exclusivamente la espera ansiosa de los males, para evitar la ambigüedad ¿no debería haberla denominado *Phobos* mejor que *Elpis*? Peor aún. Desde el momento en que se hace de *Elpis* la espera de los males hay que ver en ella el “mal último”, “el peor de todos”: más terrible que la desgracia misma es su previsión, su presencia continua en el espíritu humano antes incluso de ser alcanzado por aquella [tal y como simboliza, sin duda, el hígado devorado de Prometeo]. Ahora bien, en nuestra opinión, *Elpis* comporta una dimensión fundamental de incertidumbre: ya sea espera del mal o del bien, nunca es firme, nunca es segura. No tiene valor de *promnia*, de presciencia; al pertenecer al orden de la conjetura e implicar siempre cierta credulidad, oscila entre los sueños del presuntuoso y los temores del timorato. Para volvernos a situar en el contexto hesiódico, diremos que *Elpis* no es menos extraña a la *prometeia*, la previsión, que a la *epimeteia*, la comprensión posterior [y que es más bien su tensión o su *stricture*-“*estructura*”]. Por medio de su *metis*, Prometeo representa, en los males que le afligen, el héroe de la presciencia: “De antemano conozco con exactitud todos los males que van a suceder; para mí, ningún mal llegará *sin ser previsto*”. Esta certidumbre completa que posee el Titán respecto a los sufrimientos que le son destinados constituye en cierto modo lo contrario de la *Elpis* incierta que comparten los humanos [...], el Titán enumera los beneficios con los que ha gratificado a los hombres: “He librado a los mortales”, asegura, “de la previsión de la muerte”. “¿Qué remedio has encontrado para ese mal?”, pregunta el coro. “He instalado permanentemente en ellos las ciegas esperanzas”, responde Prometeo. Lo que aquí se denomina *elpis* no es la previsión del mal, la presciencia de la muerte; por el contrario, la *elpis* instalada permanentemente entre los hombres, como lo está Pandora, constituye por su ceguera el antídoto de la previsión; no es un remedio para la muerte, que no la comporta puesto que la muerte está inscrita, se haga lo que se haga, en el curso de la vida humana; pero instalada en el fuero interno de los mortales, *elpis* puede equilibrar en ellos la conciencia de la mortalidad por medio de la desconocimiento del momento y modo como la muerte vendrá a sorprenderlos.”<sup>21</sup>

Es así como se constituye, en la siempre ya oculta anticipación de su fin, nudo de la *prometeia* y de la *epimeteia*<sup>20</sup>, la temporalidad de los mortales. Como en la analítica existencial, este conocimiento del fin que también es un no-conocimiento, es la situación primordial a partir de la cual se comporta cada uno. *Elpis* sería (la relación con) lo indeterminado<sup>21</sup>, es decir, (la anticipación del) porvenir, y como tal, “el fenómeno esencial del tiempo”.

### 5. Epimeteo: el idiota

Soportar el pecado de Epimeteo redoblado por el de Prometeo es sumirse en un conocimiento primordial de la muerte que no es el de los *aloga*. Desde luego, al principio del relato Próttagoras designa con la expresión *thneta gene* no sólo a los que aquí llamamos los mortales, sino también a los perecederos, los animales *aloga*. Pero los *no-aloga* van a convertirse después en los *no-inmortales* y no simplemente en engendrados, lo que son con los animales. Entre dioses y animales, ni dioses ni animales, *ni* inmortales *ni* perecederos, sacrificantes, los mortales son también y al mismo tiempo nacientes, significantes y “actuantes”. En la *elpis*, que es el ser-para-la-muerte, sólo ahí, pero necesariamente ahí desde que el *bios* y todos los bienes fueron escondidos al mismo tiempo que los males eran diseminados, puede precipitarse una *actividad* técnica tal y como caracteriza a toda humanidad, es decir, a toda mortalidad. Ser activo sólo puede querer decir ser mortal. La actividad es pensar a partir de (la diferencia de) la inactividad absoluta. Este ser-para-la-muerte, éxtasis, ser-fuera-de sí, en la espera, la esperanza, el temor, configura un cierto modo de ser de los mortales *entre ellos*, un ser-juntos que no existe antes del olvido de Epimeteo (los seres *aloga*, engendrados simplemente sin nacimiento, no son “juntos.”) Ahí puede haber una



locura de la técnica, del arte, una facticidad: la prótesis es un peligro, el de los artefactos, y los artefactos pueden destruir lo que une en un ser-juntos efectivo y activo. El ser-juntos está continuamente amenazado por su misma actividad. Los animales no están esencialmente en peligro: si perecen individualmente, sus especies no se autodestruyen. El mortal, porque es protético a partir de su mismo ser, es autodestructor.

Precisamente porque esto es así, cuando las prótesis son visibles, dan miedo o fascinan, como *marcas* de la mortalidad: cuchillo del que al *mageiros*, carnicero y sacrificador, le repugna servirse y que arroja lejos de sí después de sacrificado el animal<sup>22</sup>, pierna ortopédica, dentadura postiza dentro de un vaso, locomotora de vapor del siglo pasado, televisión que alucina las intimidades, robot en el taller de gestión informatizada, ordenador campeón de ajedrez por medio de un programa, máquinas de traducir. Pero no existen sólo prótesis: mis gafas, mis zapatos, la pluma, la agenda, el dinero en el bolsillo —y como dan miedo, se procura que no se vean. Para ello hay todo tipo de estrategias, ciegas además. Pero primero hay una *ceguera* y un *olvido constitutivo que son la marca de Epimeteo*, es decir, de la diferencia en la tecnologicidad, como reduplicación (diferencia diferida). La *epimeteia* es esta des-preocupación, esta idiotez primordial, fuente de la singularidad y de la libertad finitas a partir de las cuales es posible actuar y que, además, algo suceda, algo ocurra. Tener un pasado es ser desfalleciente: nada puede sucederle a lo infalible, no puede afectarle ninguna diferencia. La *epimeteia* es también esta preocupación con retraso que medita sus pasivos, esta reflexividad retrasada en la empiria entrelazada de los errores acumulados. El horizonte de esta preocupación despreocupada es la facticidad siempre ya ahí, que siempre ha precedido a lo mortal, rezagada haga lo que haga, heredera de todos los pecados de sus antecesores desde el pecado originario, o carencia originaria.

La facticidad es experimentada en la vida del grupo, en su *corporeizarse* por defecto (atomización) o por exceso (gregarización), a la vez como su origen y su amenaza: es una cuestión política que se anuncia, y así es como Prótgoras prosigue su relato del mito en el punto en el que lo habíamos dejado, donde se plantea primordialmente una cuestión de la prótesis para una “raza” que no está predestinada a ser lo que es, que es incalificable porque “no tiene cualidades”, y esta cuestión es la de una condición hermenéutica y prometeica, la condición mortal. ¿Quiénes son los mortales? Son los que de entrada no forman cuerpo, son los que tienen que corporeizarse, que llegan a ser, guerreros y no ya predadores. En *Sein und Zeit*, el *Dasein* estará, en ese mismo sentido, marcado por la facticidad, en la cual el ser-ahí no está ahí en el sentido de que el ser le sea dado, sino que está abocado a ser, lo que significa: es el tiempo —sólo le es dado un sentimiento de tener-que-ser, de una carencia— de ser en la que se afirma lo mismo un deber-ser. En Heidegger, sobre todo al final de su obra, esta cuestión se convierte en la de la técnica. De hecho, la cuestión de Heidegger que se plantea de entrada como una hermenéutica, se encamina y progresa ya en la cuestión prometeica. Sin embargo, la analítica existencial y la cuestión heideggeriana del tiempo ignoran el sentido primordial de la imagen prometeica/epimeteica que la lectura de Vernant pone en evidencia.

## 6. “La comunidad de los que no tienen comunidad”

La versión protagorásiana del mito se enuncia en un horizonte nuevo respecto a las de Hesíodo. La cuestión política ha adoptado su forma de cuestión. La duplicidad del lenguaje es mostrada ahí, a los ojos de la filosofía, bajo la forma de escritura que no sólo penetra sino que constituye las prácticas propiamente políticas, como ha demostrado de

manera decisiva Marcel Detienne<sup>23</sup>. A partir de esta novedad se hace comprensible la aparición de Hermes en el mito y la *polis* trata de interpretar la ciudadanía en tanto que tal —ciudadanía que, según la problemática que en el cierre de la primera parte de nuestro trabajo cuestionaba la articulación de los niveles “socio-étnico” e “individual” de Leroi-Gourhan<sup>24</sup> tras la puesta “fuera de la especie zoológica de la memoria étnica”, constituye una situación singular de la individuación idiomática y del tiempo: su localización *histórica*. El envío de Hermes también es la apertura (tecno-lógica) del libro de la Historia.

Después de su “equipamiento” por parte de Epimeteo,

“en un principio habitaban los humanos en dispersión [*sporadei*] y no existían ciudades. Así que se veían destruidos por las fieras salvajes, por ser generalmente más débiles que aquellas; y su técnica manual resultaba un conocimiento suficiente como recurso para la nutrición, pero insuficiente para la lucha contra las fieras. Pues aún no poseían el arte [*techné*] de la política, a la que el arte bélico [*polemiké*] pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban [eran *adikou*] unos a otros, al no poseer el arte política [*ten politikén technén*]; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían.

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza y envió a Hermes que trajera a los hombre el *aido* [el pudor, el respeto, la vergüenza —hoy quizá podríamos decir el sentimiento de finitud] y la justicia [*diké*] para que éstas fueran el aderezo de las ciudades [*poleón kosmoi*: el hacer-mundo de las ciudades] y el vínculo [*desmoi*] por medio del cual se crean las amistades [*pbilias sunagogoi*: se juntan, se acercan]. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría a los hombres la justicia y el *aido*: “¿las reparto [*neremestai*] como están repartidos [*neimo*] los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares y lo mismo los otros profesionales [*demurgoi*]. ¿También ahora la justicia y el *aido* los infundiré así a los humanos, o los

reparto a todos?” “A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades si sólo algunos de ellos [*oligoi*] participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del *aido* y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad.”<sup>25</sup>

Aparece así la mala *eris* y para contenerla se adquiere otra *techné*, una *techné* que no será como las demás puesto que es compartida indistintamente por todos, *exactamente tal y como* la escritura, cuando su práctica se generaliza en la antigua Grecia, se constituye en una *techné* que, paradójicamente, ya no es asunto (de derecho sí no de hecho) de los especialistas. No es el filósofo el que dirigirá la ciudad, dice el sofista, sino la misma ciudad en su corporeizarse. Ahora bien, lo que une este cuerpo se traba en el sentimiento de la vergüenza, es decir, de la finitud, el *aido*, tal y como procede del pecado de Prometeo/Epimeteo<sup>26</sup>. La política es este arte, es decir, esta técnica, marcada en cada uno como sentimiento originario de la pulsión divina de la misma tecnicidad, en su sentido más amplio, como necesidad de una diferencia, el diferimiento como la inminencia del fin de “la comunidad de los que no tienen comunidad”<sup>27</sup>. Pero eso supone una *praxis* de la letra. Es *en sus efectos* (que generan diferencias) el *sentimiento* del pecado originario.

Hermes, dios mensajero de los dioses, dios del sacrificio y de la oculación, del enigma y de la aporía, de la interpretación y de la traducción, es el heraldo que viene a traer *diké* y *aido*, esos sentimientos que son también saberes: son sentimientos y/o saberes *hermenéuticos*. *Diké* y *aido* deben ser interpretadas y *traducidas*, más allá y a través de la disparidad intrínseca de esta raza carente de cualidad, y como las marcas de su comunidad otorgada a partir incluso de su *carencia* de comunidad. El sentido de *dike* y de *aido* no está dado, está ausente, puesto que la

comunidad de los mortales es “la comunidad de los que no tienen comunidad”, de los que no tiene ni esencia, ni cualidad. Tener que *intervenir en o participar de diké y aido*, del *conocimiento de la carencia*, no es un deber-ser y no puede tener sentido más que para aquéllos que *tienen que* decidir, estando como están sumergidos en la actividad. En cada ocasión, en cualquier situación de decisión, en toda obligación que abra inevitablemente una toma de posición, hay que inventar su sentido en la *hermeneia* —que comporta indudablemente *prometeia* y *epimeteia*. En la lengua común, la *hermeneia* significa la expresión y la elocución, la traducción y la interpretación. La *prometeia* es la anticipación del porvenir, es decir, del peligro, es la previsión, la prudencia y una inquietud esencial: *prometés* es quien se preocupa *por anticipado*. La *epimeteia* significa igualmente la prudencia, el ser-sagaz, una especie de sabiduría, mientras que Epimeteo es “aquel que no es demasiado sagaz”, el olvidadizo, el atolondrado, el idiota, el irreflexivo: esta *ambigüedad* es precisamente la grieta en la que el pensamiento no tiene lugar ni viene a la mente más que *después*, con retraso, porque está precedida de un pasado que nunca habrá podido ser nada más que un fracaso o un olvido. Prometeo y Epimeteo, inseparables, constituyen ellos dos la reflexión tal y como pertenece a los mortales que participan de la suerte divina: es una reflexión como éxtasis, “en” el tiempo, es decir, en la mortalidad como anticipación y deferencia, es la reflexión *como* tiempo y el tiempo *como* reflexión: por adelantado en su vertiente prometeica y con retraso por su reverso epimeteico —nunca en la paz, que es el privilegio de los inmortales.

En otras palabras, *aido* y *diké*, sentimientos que garantizan la salvación de la agrupación de los mortales, son los sentimientos de la mortalidad misma que, a falta de cualidades propias, sólo comparten los mortales, mortalidad que procede ella misma de esa carencia, es decir,

de su tecnicidad. Agrupación (*polis*) quiere decir decisión; decisión quiere decir anticipación: la *prometeia*, el ir-por-delante, cuya verdad es la ulterioridad, el retraso, es decir, la *epimeteia*. Y en tanto que ésta constituye de una sola vez (la *eris*) la posibilidad de la ciudad y la posibilidad de su destrucción (su imposibilidad), *la prometeia como adelanto es presupuesta* por la hermenéutica (ella misma asociada a la técnica de la escritura) como fondo de la temporalidad misma.

### 7. El hígado

Es el sentido de Prometeo encadenado, cuyo hígado devora el águila de Zeus. A través de esta venganza olímpica, una melancolía primordial, portadora de todas las fantasías, de todas las hipocondrías, de todas las misantropías atrabiliarias pre-cederá como su posibilidad a la comunidad hermenéutica.

“Con el fuego que ha puesto en sus manos, Prometeo ha determinado el tipo de alimentación que es propia de los hombres mortales. [...] Como el hígado inmortal del Tirán, el hambre de los hombres percederos vuelve a brotar al cabo de los días, igual a él mismo, exigiendo que sean renovados constantemente los alimentos que les mantienen en la forma de vida precaria y acortada que desde entonces es la suya.”<sup>24</sup>

Como vuelven cada día el hambre, el frío, el trabajo y las preocupaciones primordiales, que no son más que siempre diferidas, como es tan ineluctable el porvenir como implacablemente indeterminado, el hígado devorado de día y que vuelve a brotar de noche es el *reloj* de Prometeo<sup>25</sup>, convertido tanto en festín del sacrificio como en su calvario. Es la ininterrumpibilidad de la deferencia en la que el tiempo se constituye

mediante esta única marca de la tecnicidad que es la mortalidad. “¿Por qué el hígado?” Es el *espejo* orgánico en el que se practica la hermenéutica adivinatoria, donde se interpretan los mensajes divinos durante el sacrificio. Y Hermes es quien, según Esquilo, anuncia a Prometeo su suplicio. Órgano de todos los *humores*, de los sentimientos en todas las situaciones, siendo como es “sede del sentimiento de la situación”, el hígado es también, como espejo de la incesante mortalidad —que no *llega* nunca— del cuerpo y del corazón, el espejismo del espíritu (*Gemüt*). Reloj: su vesícula entraña esos *cálculos* que segregan la bilis negra, la *melas kholie*.

## NOTAS

1. Heidegger, *Discours de rectorat*, p. 15, TER, Mauvezin, 1987. [Traducción al castellano: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-34. Entrevista de Spiegel*, Tecnos, 1989].
2. Platón, *Protágoras*, 320d-322a. [Hemos seguido la versión de *Diálogos I*, Gredos, 1981]
3. J.-P. Vernant, “À la table des hommes”, *La Cuisine du sacrifice*, p. 70, Gallimard, 1979.
4. Hesíodo, *Togomía*.
5. *La Cuisine du sacrifice*, p. 41.
6. *Ibid.*, p. 70.
7. *Ibid.*, p. 43.
8. *Ibid.*, p. 47.
9. *Ibid.*, p. 81
10. *Ibid.*, p. 49
11. *Ibid.*, p. 50.
12. *Ibid.*, p. 51.
13. *Ibid.*, p. 57. El subrayado es nuestro.

14. “Puesto que a partir de ahora, a causa de la argucia de Prometeo, los mortales tienen la carne de vaca para comer, a causa de la voluntad de Zeus ya no tendrán al alcance de su mano el trigo que necesitan para vivir...” *Ibid.*, p. 59.
15. CE Nicole Loraux, *Les Enfants d'Athènes*, La Découverte, 1981
16. “El fuego de Prometeo no es el de los dioses (el rayo de Zeus, el relámpago de Atenea). [...] Es un fuego perecedero: engendrado, hambriento, precario, como lo son todas las criaturas mortales; [...] los *technai* de los que disponen los hombres no son bienes menos equívocos que el Titán que se los ha proporcionado. [...] No sólo porque el “ardor del fuego infatigable” oculta una potencia que escapa al control humano, sino, de forma más precisa, porque esta fuerza comporta algo de misterioso, una cualidad sobrenatural [...] que añade una nueva dimensión a los aspectos del salvajismo animal y las adquisiciones de la cultura humana”, J. -P. Vernant, *op. cit.*, p. 64.
17. *La Cuisine du sacrifice*, pp 47-49.
18. “Desde que, debido al pecado de Epimeteo, los cereales ya no crecen solos, hay que hundir sus semillas en el vientre de la tierra —y verlas desaparecer en forma de *sitos*, de alimento cerealero—, y también en el de las mujeres [...] [y] desde entonces la procreación de los niños pasa por la unión sexual”. *La Cuisine du sacrifice*, p. 105.
19. *La Cuisine du sacrifice*, pp 125-126.
20. “En este mundo humano, en el que alegrías y desgracias se encuentran íntimamente mezcladas sin que ni unas ni otras se puedan prever con total seguridad, en el que cuando el espíritu de los hombres escrita el porvenir bascula entre la previsión exacta de Prometeo y la ceguera total de su hermano, el horizonte de futuro se dibuja para los mortales bajo la ambigua forma de *elpis*, de una espera tan pronto vana como mejor fundada, unas veces buena, otras mala”.
21. “Para quien es inmortal, como los dioses, no hay necesidad alguna de *Elpis*. Tampoco para quien, como los animales, ignora que es mortal. Si el hombre, mortal como los animales, previera como los dioses todo el porvenir, si estuviera completamente del lado de Prometeo, ya no tendría la fuerza de vivir, al no poder mirar su propia muerte de frente. Pero, al saberse mortal sin saber cuándo ni cómo morirá, *Elpis*, previsión, pero previsión ciega, ilusión necesaria, bien y mal a la vez, *Elpis* sola permite vivir esta existencia ambigua, desdoblada, que acarrea el fraude prometeico cuando instituye la primera comida de sacrificio. Desde entonces, todo tiene su reverso”. *Ibid.*, p. 132.
22. M. Detienne, “Pactiques culinaires et esprit de sacrifice”, en *La Cuisine du sacrifice*, pp. 21-21
23. *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*.

24. Cf. el capítulo anterior, epígrafes 10 al 13.  
25. *Protágoras*, 322a-322c.  
26. Vernant, *op. cit.*, p. 80.  
27. Bataille, citado por M. Blanchot en *La Communauté inavouable*, Minit, 1984.  
28. Vernant, *op. cit.*, p. 90.  
29. "La inmortalidad del hígado de Prometeo corresponde al modo de existencia de esos fenómenos naturales que, sin desaparecer nunca, sin embargo sólo pueden subsistir bajo la forma de una renovación periódica.", *Ibid.*

## Capítulo dos

### Ya ahí

"Las relaciones existentes entre número histórico, tiempo del mundo calculado astronómicamente e historicidad del *Dasein* exigirían una investigación en profundidad".

Heidegger

#### 1. *La condición instrumental*

Decidir *diké* y *aído* en la *hermeneia* evidentemente no significa decidir arbitrariamente su sentido, sino poner a prueba la cuestión. Los mortales están sumidos de entrada, elementalmente, en un problema. Ser es ser en la cuestión del destino como no-predestinación, ser un *quién*.

El *quién* y el *qué*, en su conjunción, serán el objeto de este capítulo y, sobre todo, del siguiente. En el curso de la conferencia *El concepto de tiempo* (1924), la hermenéutica fenomenológica del *Dasein* en tanto que abocado a ser, al ser histórico sumido como está en la *hermeneia*, hace su tema de la articulación del *quién* y del *qué* en la figura del reloj. La analítica existencial heideggeriana eliminará finalmente esta conjunción

posible y acabará por ignorar el sentido epimeteico (prometeico) de toda hermenéutica, dejando en la ambigüedad la cuestión del ya-ahí, por otro lado expresamente planteada como constitutiva del *Dasein*: su facticidad se debe a su ser ya-ahí, a la *precedencia* de su pasado (el pasado del *Dasein* siempre lo ha precedido ya). La analítica tendrá como resultado final la disolución de los cálculos del hígado: la facticidad protética del ya-ahí no habrá tenido ningún carácter constitutivo, no habrá participado nunca en la originariedad del fenómeno del tiempo, por el contrario, siempre se habrá manifestado nada más que como destitución del origen. Al mismo tiempo, la escritura, marca de esta técnica, será eliminada de la inauguración de la historia del ser que es también la apertura del libro de la Historia donde se imprimen los derechos y los deberes de la ciudadanía<sup>1</sup>.

Queremos mostrar que hay una constitución tecno-lógica (más que ctónica) de la reflexividad epokhal. Platón sólo cita a Prótgoras para oponerse a él. La oposición a la sofística es constitutiva de la filosofía, y se desarrolla en torno a una cuestión de la técnica especificada en la de la escritura. La escritura es algo así como una máquina de lenguaje y produce un lenguaje de síntesis. Pero también en la escritura, en tanto que abre el *espacio* específico de la publicidad política y de la *temporalidad* histórica, se dispone algo así como una cuestión del *logos* y se define el *logos* propiamente dicho, tal como éste, como razón, se distingue de lo que no es todavía racional. Ahora bien, la escritura es una técnica. Y en el relato de Prótgoras se ve como la *techné* origina la *polis*.

Cualesquiera que sean los desplazamientos sucesivos de esta cuestión operados por Heidegger, empezando por *Ser y Tiempo* cuyo resultado principal es poner en evidencia la singularidad ontológica de esos "entes-al-alcance-de-la-mano" que son las herramientas, es decir, los *qué*, entre los cuales hay que incluir al signo mismo, en el fondo su pen-

samiento siempre se ha inscrito en la oposición tradicional del *logos* a la *techné*. Si ha denunciado, bastante después de *Ser y Tiempo* y con otro vocabulario, los análisis de la técnica llevados a cabo a partir de las categorías de fin y medio, era para reconocer ahí una concepción *instrumental* de la técnica, análisis en el que no parece cuestionar que el instrumento como instrumento sea un medio. Desde Platón existe una ilusión metafísica que tiende a hacer del lenguaje un medio para que se expresen los hombres y no uno de los lugares de su constitución, ilusión ampliamente criticada por Heidegger. Ahora bien, es el mismo error que le lleva a ver sólo un medio en el instrumento. Heidegger critica la instrumentalización del lenguaje, la ciberneticización como eliminación de la diferencia idiomática y como "lo que transforma el lenguaje en medio de intercambio de mensajes, y con él, las artes en instrumentos activadas ellas mismas para fines de información"<sup>2</sup>, tema que retoma y desarrolla en *Lengua técnica, lengua de tradición*. Sin embargo, si es posible una instrumentalización del lenguaje es porque su instrumentalidad es nativa. La cuestión es saber cómo debe ser comprendido el instrumento, es decir, el ente al-alcance-de-la-mano, el *qué*. No se trata de luchar contra la instrumentalización del lenguaje, sino de resistir a la reducción del instrumento al rango de medio. No hay por qué tratar de aislar una no-instrumentalidad de la lengua o de los idiomas en general: no la hay. Se trata más bien de *investigar los modos de ser de la instrumentalidad como tal* y en cuanto que *encubre la condición de una diferenciación idiomática no menos que la de una indiferenciación masiva*, y las múltiples dimensiones de lo que se podría denominar la *condición instrumental*.

## 2. *Epimateris: la tradición*

A través de los temas recurrentes de la *herencia* de la tradición por una parte, y de la técnica moderna y del cálculo por otra, la cuestión del idioma y la oposición del *logos* y de la *techné* a partir de la cual queda comprendida dominan la obra de Heidegger, desde *El concepto de tiempo* hasta “Tiempo y ser”.

Ahora bien, la fatalidad de la herencia es el sentido profundo de la imagen de Epimeteo. Como acumulación de pecados y de olvidos, como legado y transmisión, bajo la forma de un saber tanto reflexivo como olvidadizo, la *epimeteia* da también el sentido de la tradición.

Por medio del concepto de epifilogénesis hemos tratado de caracterizar esta *acumulación* de experiencias individuales en el error olvidadizo. Sin duda no es meramente casual encontrar en el prefijo de este neologismo las tres primeras letras del nombre de Epimeteo. ¿Cuál podría ser la etimología de este nombre propio? En primer lugar habría que comprender la de la raíz que se encuentra en la palabra *pro-meteia*...*Meteia* procede de *mantano*: aprender, estudiar, instruirse, darse cuenta de algo u observar algo, comprender; verbo del que también nos viene *materis*, de la que Heidegger nos dice que

“la matemática es esa postura fundamental hacia las cosas en la que nuestra posición nos pro-poné las cosas en atención a como qué nos son ya dadas y deben serlo. La matemática es pues la presuposición fundamental del saber de las cosas.”<sup>11</sup>

¿Qué quiere decir el prefijo *epi-* antepuesto a la raíz *meteia*? *Epi-* comporta el carácter de la accidentalidad, de la factualidad facticia de lo que ha pasado, ha sucedido, de una “pasabilidad” primordial. En tanto que *meteia*, es decir, *materis*, se trata de un (haber) pasado *compartido*: el saber es de un modo primordial. *Epimeteia* significa herencia. La herencia es siempre *epimateris*.

Así pues, *epimeteia* también querría decir tradición —que se origina de un pecado siempre *ya-ahí* que es la misma tecnicidad. Esta comprensión es fiel a la historicidad tradicional que constituye un carácter existencial del *Dasein*. Éste, como “ente-arrojado”, hereda del ya-ahí que es su pasado, que siempre-ya lo ha precedido y a partir del cual es *ese* “quién”, hijo y nieto de tales y cuales; *su* pasado que, sin embargo, no es propiamente *su* pasado, puesto que no lo ha “vivido”. El modo de ser temporal del *Dasein* es la historicidad que “designa la constitución de ser del “provenir” del *Dasein* como tal” y el sentido de ese provenir es él mismo la facticidad. “El *Dasein* es cada vez, en su ser fáctico, cómo y “cuál” era ya. Es su pasado, expresamente o no”, no-vivido. Aquí se comprende el sentido (terrible) del adverbio *ya*: si el modo de ser (de su pasado) proviene “a partir de su futuro”,

“el *Dasein* está envuelto en una interpretación tradicional del *Dasein* y ha crecido en ella. Partiendo de ella se comprende en primer lugar e incluso, en un sentido, constantemente. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su pasado propio —que es lo mismo que decir el de su “generación”— no sigue al *Dasein*, sino que, al contrario, lo precede siempre ya.”<sup>11</sup>

Este pasado *mío* no es heredado más que en la medida en que, sin embargo, no es *mi* pasado: “está abocado a ser”. Sólo lo será después (en el después de la “resolución”).

Si la tradicionalidad epimeteica se origina en la tecnicidad, ¿qué ocurre con la tradición en el hoy de la desterritorialización (Heidegger dirá del desarraigo) tecnológica? La diferencia étnica, ¿es co-originaria de la diferencia técnica, o no es más que una *modalidad* de una diferencia idiomática esencialmente desterritorializable? Semejante cuestión obsesiona toda la meditación heideggeriana, es la ilusión de la misma, también o sobre todo en su “aventura política”. La referencia a Prometeo en el *Discurso del rectorado* constituye una amarga prueba de ello. La ausencia de esta misma imagen en la *Introducción a la metafísica*, dominada por la de Antígona, es decir, por la de Edipo, su padre, es la continuación de este olvido, mientras que el tema del desarraigo domina todo *Sein und Zeit*<sup>5</sup>.

Esta manera de introducir a la lectura de Heidegger haría pensar que el “pecado” político y, en un sentido más amplio, la debilidad metafísica del pensamiento heideggeriano, consistente en una comprensión olvidadiza del pecado como tal, no obstante el tema dominante del ser-en-pecado o en-deuda, se manifiesta en una posición tradicionalmente metafísica respecto a la técnica. No existe nada de ello y quisiéramos contribuir a deshacer un malentendido que domina la mayoría de las interpretaciones de Heidegger. Por ejemplo, la de Jacques Rolland, para el que, con Heidegger, de lo que se trataría es de “escapar a la empresa de la técnica”<sup>6</sup>; también la de Marlene Zarader<sup>7</sup>, que entabla una interpretación del sentido del *Ereignis* a partir de la cuestión de la técnica moderna y del cálculo, en la que ambas cuestiones (técnica y cálculo), simplemente, se confunden; confusión que la lleva a escribir que

“para Heidegger, la esencia del hombre se encuentra circunscrita [...] como una patria que hay que ganar. Solamente cuando el hombre, preocupado por semejante conquista, haya alcanzado o, al menos, se haya acercado a esta proximidad que es suya sin que la haya habitado nunca, será superado lo que *Sein und Zeit* denominaba su ‘decadencia’”.

-como si la decadencia fuera “superable”. Esta “lectura”, simplemente, nunca ha leído a Heidegger, si es verdad que el parágrafo 38 nos advierte

“sería [no] entender la estructura ontológico-existencial del término [la decadencia] el darle el sentido de una mala y deplorable propiedad óntica, susceptible de ser eliminada en unos estadios más avanzados de la cultura humana.”<sup>8</sup>

Es patente que la lectura de Zarader es inadmisibile. El *Dasein* es “arrojado” y eso es lo que funda su “movilidad”: “existe facticiamente”. Si hay una posibilidad de comprensión, es porque existe la posibilidad de decaer. Esta estructura existencial está muy próxima de un ser-en-carencia...y de un ser-por-carencia -de la “estructura” prometeica-epimeteica.

Así pues, Huber Dreyfus tiene mucha más razón de la que él cree al ver en la filosofía de *Sein und Zeit* una fenomenología “técnica”, incluso si Heidegger en el fondo sigue siendo ambiguo en este punto, incluso si no va hasta el final de ese camino:



“si es verdad que la interpretación del ser-ahí como usuario de herramientas se opone a la distinción cartesiana sujeto/objeto, es de una forma muy ambigua. ¿Se trata de una crítica de la tecnología bajo la forma de una tratamiento trascendental de la comprensión pretecnológica cotidiana de la herramienta o, más bien, bajo la apariencia de una analítica de la actividad cotidiana, no es acaso el reflejo de una transición que prepara el advenimiento de la técnica? En otras palabras, no está claro si en ese punto *Sein und Zeit* se enfrenta a la técnica o contribuye a promoverla.”

La alusión hecha aquí a “El fin de la filosofía y el viraje decisivo” muestra que Dreyfus malinterpreta a Heidegger en el mismo sentido que Rolland: nunca se ha tratado de semejante alternativa; *el otro pensamiento*<sup>10</sup> ni se plantea “enfrentar” la técnica —ni, por supuesto, “promoverla”— sino “abrirse a ella”<sup>11</sup>. El pensamiento heideggeriano de la técnica no permanece menos en una esencial ambigüedad, que se concentra en la cuestión *epimeteica* del ya-ahí. Nosotros hemos introducido nuestra cuestión de la técnica bajo la temática primera de la invención (Gille, Leroi-Gourhan), después de la temporalidad operante (Simondon), a continuación de “al alcance de la mano” (Rousscau), luego de la memoria y de la tradición (Leroi-Gourhan) y, finalmente, del ya-ahí protético en la mortalidad (con el mito de Prometeo): cuestiones todas que permanecen sin descanso en la obra de Heidegger, mientras que la cuestión del ya-ahí introduce a y domina la historicidad del *Dasein* que “es su pasado”, estructura que se volverá a encontrar, después del “viraje decisivo”, como la de la historia del ser. Ahora bien, si Epimeteo supone a la vez una imagen del saber y una imagen del olvido, la misma historicidad, cuando se transforma en historia del ser, es la dehiscencia de un saber originario que se olvida: el saber de la diferencia ontológica que se olvida en la diferencia que es la historia del ser.

Estas temáticas son inminentes, si es que no están ya presentes, desde la conferencia que en 1924 pronuncia Heidegger, *El concepto de tiempo*. En el presente capítulo leeremos este esbozo a la luz del principio de la segunda sección de la primera parte de *Ser y Tiempo* en la que se expone la temática del ser-para-la-muerte. En el próximo capítulo, volveremos más de cerca a la analítica de la cotidianeidad (primera sección) para instruir las condiciones en las que es aprehendida y constituida la temática del ya-ahí, así como al tema de ser-en-pecado-o-en-deuda desarrollado al principio de la segunda sección. Por último, leeremos los dos últimos capítulos donde se explicita la constitución de la historicidad.

Nuestra interpretación encarna las repercusiones que hasta en los últimos textos podrían permitir examinar de una forma nueva las cuestiones más antiguas de la filosofía, tal y como nos las ha legado el pensamiento heideggeriano, a partir de sus olvidos y sus pecados en la meditación del olvido y del pecado —cuando nosotros comprendemos precisamente la historia de la filosofía, en tanto que la forma más radical del *saber de la carencia*, como la *historia de pecados*, torpezas, deformaciones y siniestras debilidades que *es necesaria* o que *habrá sido necesaria*. Ese es el sentido de cualquier tradición de la que somos herederos, por fuerza o de grado, pero que no podríamos borrar.

### 3. La unidad del saber y el peso del qué al alcance de la mano

“Las reflexiones que vienen a continuación tratan sobre el tiempo”, escribe Heidegger para abrir *El concepto del tiempo*. Con la lectura de este texto, no nos referiremos simplemente a la cuestión del tiempo *fenomenológico* tal y como habría que distinguirlo del tiempo *cósmico*, o físico,

sino a la hipótesis de un *tiempo tecnológico* (tiempo del *qué*) constitutivo de la temporalidad del *quién*.

Esta cuestión del tiempo deberá pasar por la cuestión del saber que proviene directamente de nuestra problemática “epimeteica” o “epifilogenética”. La cuestión del saber es omnipresente en la obra de Heidegger: es el saber de la diferencia ontológica que constituye el privilegio del *Dasein*. La tradición es un nombre del saber. En *El concepto de tiempo*, el *Dasein* sabe un no-saber: el de la inminencia de su final radicalmente indeterminado. La tradición plantea la cuestión de la *transmisión* del saber. Nuestra hipótesis es que ésta se encuentra determinada por las formas propiamente tecnológicas del registro de los saberes, por las condiciones de *acceso* —incluso para el inventor<sup>12</sup> de semejante saber— que éstas administran. *Planteamos* esta cuestión en el momento en que en el horizonte de nuestra técnica contemporánea, las tecnologías de elaboración, conservación y transmisión de saberes experimentan transformaciones radicales que afectan radicalmente al saber mismo. Pero, ¿qué es entonces *el* saber, si es transformable de esta manera? ¿tiene sólo una *unidad*?

Podría parecer que semejante propuesta de una pregunta sobre “el saber hoy” se da en una cierta evidencia, en la de la espontaneidad de nuestro presente, en pocas palabras, como una auténtica cuestión de actualidad que anima hoy muchos de los debates. Pero, ¿de qué saber(res) se habla? Quizá sea aquí donde la actualidad, “*Gegenwart*”, deba ser puesta en reserva, diferida e inactualizada. Si se quiere hablar *del* saber a partir de una lectura de Heidegger “bien conocida”, sólo se puede tratar de un saber de la diferencia ontológica. En todo caso, saber *de una* diferencia, y también diremos más adelante, saber *como* diferencia, con Epimeteo pegado a los talones de Prometeo como la posterioridad que confunde a la presciencia. En *El concepto de tiempo* esta dife-

rencia precisamente *no* es *todavía* la diferencia ontológica. En 1924 la cuestión del tiempo pasa necesariamente por un saber semejante, el saber de una diferencia. Pero si ¿no se trata todavía de la diferencia ontológica, ¿entre qué y qué pasa esa diferencia? o ¿entre *qué* y *quién*? De hecho, privilegiamos ese texto en la medida en que la diferencia constitutiva del saber se presenta en él en su minucioso y ejemplar examen como articulación y diferenciación de un *quién* y de un *qué*. El *quién* es el *Dasein*, llamado aquí todavía “ahora”; el *qué* es el reloj. La cuestión del tiempo es la de una relación tal entre un *qué* y un *quién* que aparecen como el saber de una *diferancia*. Para Heidegger, la cuestión del *qué* sería así constitutiva de la meditación inicial de la temporalidad y reaparecerá explícitamente en la misma conclusión de la primera y única parte terminada de *Sein und Zeit*: en el párrafo 83 Heidegger pregunta por qué la comprensión del ser concluye siempre en una forma de reificación: acaba reconduciéndonos a una cuestión del *peso* del *qué* —de un *qué* del que veremos por qué nunca habrá podido ser el nuestro, pero en favor de la cual deberemos subrayar que insistiendo en este último párrafo de su obra mayor sobre la diferencia entre bajo-los-ojos y al-alcance-de-la-mano, Heidegger extrae la posibilidad misma de pensarla:

“¿Por qué el ser es justamente “concebido” “enseguida” a partir del bajo-la-mano y *no* a partir del al-alcance-de-la-mano que, sin embargo, se encuentra *aún más próximo*?”<sup>11</sup>

En resumen, a lo que nosotros apuntamos con el “nombre” de *qué* Heidegger lo llama el “ante al-alcance-de-la-mano”.

#### 4. Fijar el ahora de forma duradera

El ente próximo al *quién* que examina el tiempo, ese *qué* que permanece siempre ya al alcance de su mano, es el reloj. Pensar el tiempo a partir del tiempo será *en primer lugar* pensarlo a partir del reloj. “Si nos aclaramos acerca de qué es un reloj, *con ello* adquiere vida la forma de comprensión propia de la física *y la forma en que el tiempo tiene oportunidad de manifestarse*”<sup>16</sup>.

El reloj mide el tiempo (o la alteración) devolviendo la duración de un acontecimiento “a una serie idéntica de estados de reloj y, por lo tanto, numéricamente determinada en su cantidad”, lo que sólo puede hacer como “sistema físico en el que la misma sucesión de intervalos de tiempo se *repite* constantemente”: al cabo de las veinticuatro horas, vuelve la primera hora. ¿Cómo podría marcar el más allá de sus veinticuatro horas? Lo hace funcionando para un *Dasein*, un *quién*, que recoge o re-marca la vuelta del ciclo; pero esa acción de marcar no es ella misma más que la puesta en juego de otro “sistema”, del que el reloj no es más que un elemento. Se trata del dispositivo de inscripciones de calendarios en general, y de la estructura de databilidad que suponen, y que comporta los dispositivos de conservación de las huellas, todo el aparato de las *mnemo-tecnias*<sup>17</sup> y, finalmente, de la “transmisión de los saberes”. El mismo sistema calendario se inscribe en el movimiento de los planetas, en cuyo interior está el sistema de las estaciones, y donde el tiempo climático justifica su nombre: se instala toda una programática, del día sideral a lo que aparecerá más adelante en el texto como la *mortalidad*.

“La determinación fundamental que en cada caso realiza el reloj, más que indicar el “cuánto-tiempo”, la cantidad de tiempo en su fluir

presente, consiste en determinar la *fijación respectiva* del ahora [...] ¿Qué es el ahora?<sup>18</sup>”. Esa sería, por tanto, la verdadera cuestión del tempo: el ahora –aquí el ahora en su *fijabilidad*, en su inscribibilidad, en la considerabilidad de su en-cuanto-tal. Esta cuestión repite en su forma la cuestión a partir de la cual también Hegel encuentra, como resultado provisional, un sistema de fijación durable, la escritura. Pero el objetivo de Heidegger es aquí San Agustín:

“¿Qué es el tiempo de este ahora que miro el reloj?” [...] ¿Soy yo el ahora? ¿es cualquier otra persona el ahora? De ser así, yo mismo y cualquier otra persona sería el tiempo.”<sup>17</sup>

La *fijación* del ahora, ¿da al *quién* una posibilidad singular de auto-accesibilidad *como* ahora? Y si el “ahora” que *puedo* ser se inventa en efecto ahí, el reloj, ese *qué*, ¿es propiamente constitutivo de ese *quién* en su posibilidad de ser *ahora como ahora*? ¿O bien el reloj sólo ofrece una ocasión de acceso a un *quién*, constituido además *como* ahora, *antes* de cualquier reloj, antes de cualquier *qué* determinado, *en la desviación* misma de cualquier *qué*? Esa será, en efecto, la repuesta de Heidegger y suponemos que esa repuesta va demasiado rápido:

“¿Qué explicación tiene el hecho de que la existencia humana ya se haya procurado un “reloj” antes de todos los relojes de bolsillo y relojes solares? ¿[...] me refiero justamente a mí mismo cuando digo ahora?”<sup>18</sup>

Respecto al “reloj natural de la alternancia de días y noches”, ¿qué relación mantiene el *quién* con ella? Esta alternancia, ¿es, como el reloj, un *qué*? ¿No debe ser tratada como un *programa cosmológico* –que cubrirí-

an hoy los productos de las *industrias de programas*, si es cierto que el tiempo tecnológico actual, que Paul Virilio caracteriza como *falso-día*, cubre el tiempo del día natural? *Sein und Zeit* analizará ese recubrimiento en el párrafo 80 como siempre ya producido. La pro-curación de un reloj es la marca *hepática* de la *prometeia*, hígado devorado de día que se regenera de noche. Existiría entonces la pro-curación de un reloj antes de todos los sistemas programáticos histórico-naturales (desde el día y las estaciones hasta los dispositivos *real-time* de la industria capitalista mundial). Esta procuración requeriría siempre ya una *programaticidad histórica*. Esta procuración sería como el programa mínimo o el programa por defecto, como la ausencia programática, improbable e imposible de cualquier programa, pero cuya manifestación, que se articula siempre sobre una *databilidad* –sobre un *qué*– sólo puede ser programática, en todos los sentidos de esa palabra. Cuestiones hacia las que tendemos en la “época” de la ausencia de época o época de las industrias de programas. Eso es lo que en un cierto sentido va a hacer aparecer la conferencia.

¿Soy yo el ahora?, pregunta Heidegger, y así se efectúa el primer paso verdadero hacia el objetivo de la conferencia, a saber: *el tiempo es el Dasein*. Pero es a través del reloj, en sus estasis, a su ritmo si se puede decir, como se lleva a cabo el movimiento hacia el objetivo. ¿En qué relación con los programas, es decir, con la técnica, el *Dasein* es el tiempo? Es esta relación originaria la que será objeto de la continuación del análisis y será entendida como retirada, si no como olvido, como decadencia, la decadencia del *Dasein* que es *el tiempo, es decir, la ipseidad*.

## 5. Programas e improbable

El reloj nos ha devuelto al *Dasein*. Se trata entonces, en un movimiento que anticipa todo lo que será *Sein und Zeit*, de descifrar a partir del *Dasein* lo que no es el ser, sino el tiempo –el ser temporal es “el enunciado fundamental del ser-ahí relativamente a su ser”. El *Dasein* es: ser-en-el-mundo; ser-con-otro; ser-juntos en el mundo a través de la palabra, de palabras como *soy, ser-mío*; ser-mío que siempre se pierde en el *se* impersonal; preocupación y cuidado, banalidad (ser-ahí cotidiano); precomprensión de ser-ahí por él-mismo *a partir de y por la tradición, es decir, ocultación* de ese ser. Por lo que ese refiere a este último rasgo, se puede decir que la tradición aquí es programa: marca el raso propiamente *pro-gramático* del *Dasein*.

La *dificultad* de captar el ser-ahí “no reside en la limitación de la facultad de conocer”, sino que se debe a que

“en tanto que [el ser-ahí] es lo que puede ser, tiene la peculiaridad de ser en cada caso mío. Esta determinación es constante y constitutiva del ser [...] Ahora bien, ¿cómo podemos captar ese ente en su ser antes de que él alcance su final? El hecho es que yo estoy siempre en camino con mi ser ahí. Siempre hay algo que todavía no ha terminado.”<sup>10</sup>

El ser-mío es el ser en la perpetuidad; es decir, contrariamente a la apariencia, en la mortalidad: la finitud es la infinitud de lo finito o, más bien, del fin radical como lo que sólo puede realizarse no realizándose, *disfrutándose*. *Sein und Zeit* dirá que el *Dasein*, mientras exista, no es todavía algo. No puede ser captado en su totalidad: se excede y a ese exceso pertenece su final: su muerte. Se encuentra en un constante “estado

incompleto”. Al dejar de excederse, ya no existe. Eso es lo que hará que no sea comparable con un *qué*, su privilegio y su ejemplaridad de ente para el acceso al sentido del ser: el ente cuya *posibilidad* es un “carácter de ser” que no debe ser comprendido desde de las categorías de la realidad que se aplican a los entes bajo-la-mano y al-alcance-de-la-mano, sino desde el fenómeno del cuidado, que funda él mismo el “morir” y con él la temporalidad cuyo fenómeno esencial es el futuro. Entonces, habrá que criticar la comprensión vulgar del tiempo desde el ahora. La conferencia no entabla todavía esta crítica de manera explícita.

Porque es difeririente, es decir, “para su fin” que él no puede ser, el *Dasein* es improbable o, lo que es lo mismo, *improgramable*. Esto parece contradecir la posibilidad de una constitución del *quién* (improbable) por parte del *qué* (pro-gramático) El ser-mío perpetuo es la marca radical de una desherencia originaria, como la *improbabilidad* del ser-ahí, de lo que él es por fin, a saber: el final, la mortalidad. Más adelante determinaremos la improbabilidad del ser-mío como idiomaticidad: *incalculabilidad, improgramabilidad, intraducibilidad*. Pero eso será para marcar que lo improbable está por completo *programáticamente destinado* o que lo elemental es la suplementariedad —de esa *misma manera estrictamente improbable* que dice: la realización sólo se realiza no realizándose, lo que es la estructura misma del retraso, o de la posterioridad, pensados no a partir de la sucesividad que les precedería y de la que se separarían “después”, sino, al contrario, como origen de la sucesividad que oculta esta estructura que la transporta y de la que Epimeteo y todo lo que designa *epimeteia* son la marca en el dorso de Prometeo. Este retraso constitutivo hará aparecer en *Ser y Tiempo* por qué el tiempo no puede ser pensado a partir del ahora. Este retraso aparece como *diferencia* desde la conferencia, y quizá más manifestamente que en *Ser y Tiempo*.

El sentido de la perpetuidad como final sin final, es decir, como *límite que no delimita nada, sino que se trama*, es la mortalidad. Sólo a partir de la mortalidad, y de ésta como *saber*, se dice lo propiamente mío, es decir, la idiomaticidad:

“Nunca *soy* el otro. Cuánta menos prisa se tiene por escurrirse a hurtadillas de esta perplejidad, cuanto más se permanece en ella, tanto más claramente se pone de manifiesto que, en lo que prepara esa dificultad en el ser-ahí, él se muestra en su posibilidad extrema. El final de mi existencia, mi muerte, no es algo que interrumpa de repente una secuencia de acontecimientos, sino una *posibilidad conocida de una manera o de otra por el ser-ahí*.”<sup>20</sup>

Ni el “paso” de mi muerte ni el de la muerte del otro, puesto que la muerte es siempre mía, son experimentables (ya no hay “ahí”, emplazamiento de toda experiencia). Porque siempre es mía y, por lo tanto, irrepresentable, dirá *Ser y Tiempo* reformulando “nunca soy el otro”, mi muerte es improbable y sin embargo cierta, y ello explica a la vez la improbabilidad del mismo *Dasein*, su indeterminación, es decir, su *diferencia* absoluta. Esta irrepresentabilidad es el fondo mismo del principio de individuación, es decir, de *diferenciación*. La estructura descrita es, efectivamente, la de la *diferencia*: *puesto que hay diferimiento, hay diferenciación*.

Esta estructura sólo tiene sentido como *epimeteia*: del mismo modo que la *diferencia* se articula sobre el (*pro*)*grama*, el todavía-no del excedente simétrico a un ya él mismo *protético*. También esta proteticidad quiere decir estado incompleto, falta de ser, es decir: ser-en-carencia.

El *Dasein* es devenir: ser su todavía no. Esta estructura no es la de la vida: el fruto que madura se realiza, mientras que el *Dasein se incompleta*.

Ente existiendo, el *Dasein* es ya su final, es ya su todavía no (ese es el sentido existencial del ya-ahí de lo que ha sido) y “el acabar designado por la muerte no significa un ser-al-fin del *Dasein*, sino un *ser para el fin* de ese ente”. El fin pre-cede al *Dasein* como su posibilidad, su posibilidad extrema, es decir, propia. Como posibilidad insuperable, es también la imposibilidad del *Dasein*. Improbable, es imposible; su posibilidad *sólo* es diferencia.

### 6. Saber y retirada

El saber de esta *posibilidad* es el saber del que provienen todos los saberes transmisibles. ¿Cómo existe este saber, cómo se da este saber, saber que es el cómo (el *Wie*) del ser-ahí?

El final es una certeza (originaria), pero una certeza totalmente indeterminada<sup>21</sup>, la certeza como indeterminación incluso de lo que ella certifica como siendo lo que es, como siendo ahí. “Esta posibilidad [ontológica] más extrema del ser tiene el carácter de lo que se aproxima con certeza y esta certeza está caracterizada a su vez por una indeterminación absoluta<sup>22</sup>”. “¿En qué medida concierne esto a nuestra pregunta sobre qué es el tiempo y especialmente a la subsiguiente pregunta de qué es el ser-ahí en el tiempo<sup>23</sup>?”

Este saber es el *saber de un no-saber* (la realización como saber de una no-realización), es el saber improbable de lo improbable porque el límite que, indeterminado, no delimita ni determina nada, es radicalmente im-probable, saber siempre ya perdido y recubierto de lo que no es nunca alcanzado o que en su alcance se extingue; y este saber es incesante y el no cesar mismo, o la ne-cesidad\*: es el saber como tal y *como tiempo*, es decir, *como anticipación* puesto que “el fenómeno esencial del tiempo es el futuro”:

“El ser-ahí, hallándose siempre entre el rasgo respectivo de lo peculiarmente suyo, sabe algo de su muerte, y eso incluso cuando no quiere saber nada de ella. ¿Qué significa eso de tener en cada caso la propia muerte? Consiste en que el ser-ahí se encamina *anticipadamente* hacia su “haber sido” como su posibilidad más extrema, que se anuncia inmediatamente con certeza y a la vez con plena indeterminación.”<sup>24</sup>

Es una certeza distinta de la del *ego sum* que aquí aparece como fondo del *Dasein*. Esta certeza, *evidencia* originaria, es un trastorno o una *opacidad* también originaria, y su propia incertidumbre: no funda cálculo alguno y, en realidad, no funda nada, es la incalculabilidad misma —y sin embargo, se funda en el cálculo, se empapa o se forja ahí. Más que en ninguna otra parte es aquí donde se invierte a Descartes, donde el fondo es el sin fondo. Es evidente que esta inversión no es una superación o una negación. La consecuencia de esta inversión del *yo soy* es la *diferencia* que estructura la anticipación. El ser-posible es el que marca así al ser-ahí y esta posibilidad está siempre “hecha de manera que sabe algo sobre la muerte”. Pero “la mayoría de las veces sé de la muerte en la forma de un saber *que se retira*”<sup>25</sup>. En 1924 la *retirada* ya es pensada —no a partir del ser como retirada del ser, sino del tiempo mismo pensado desde la mortalidad como *saber* de la muerte. Carácter olvidadizo de la mortalidad que ya nos había hecho familiar el tema de *elpis* que, en su duplicidad (esperanza y temor), se articula entre *epimeteia* y *prometeia*. Saber cierto de una diferencia incierta, diferencia que se retira y que en esa misma retirada es esta diferencia en el sentido de Derrida: temporalización y espaciamiento, databilidad y significabilidad, separación y publicidad<sup>26</sup> — *pero también la puesta en reserva para una vuelta singular*.

La improbabilidad es el destino del ser-ahí: el destino es la no-destinación que expresa el ser-mío, el tener-que-ser. El tener-que-ser (el poder-ser, para el *Dasein*, lo que tiene que ser) es en la retirada de sí mismo, se disimula sin cesar, *desaparece*, es aquello por lo que el ser-ahí, improbable, es susceptible de decadencia, de un no-ser-ahí o de un ser-ahí por carencia (en lo que es, precisamente, im-probable). *Ser y Tiempo* dirá que “si el *Dasein* existe, es también y ya arrojado en [su] posibilidad”, en otras palabras, el *Dasein* es arrojado a su fin *como* es arrojado al ya-ahí del mundo fáctico. A partir de entonces, el morir esencialmente fáctico del *Dasein* es “con mucha frecuencia” decadencia en la preocupación que programan la palabra y el tiempo públicos y determinables. Posibilidad que no es secundaria y derivada, sino originaria, y para la cual está precisamente abocado a ser: a partir de la *programabilidad* originaria hay un improbable originario, que no es lo contrario sino, precisamente, la verdad.

La marca de la improbabilidad del *Dasein* es su soledad (está en desherencia), suerte del ser-mío. “Este respectivo haber sido, en cuanto “cómo”, lleva al ser-ahí inexorablemente a la singular posibilidad de sí mismo y le permite estar enteramente solo sobre sus propios pies<sup>370</sup>”. Este reposo único sólo es una ipseidad o idiocia, una “libertad” o “autonomía”, como *Unheimlichkeit*, inquietante extrañeza. Extraña y funesta *Eigentlichkeit* de la idiocia siempre *ya* —o siempre *todavía*— idiomática y ser-en-el-mundo que, hablando rigurosamente, no tiene su origen en sí mismo, que sólo es *su* pasado, el cual *no es*, sin embargo, el suyo (el ser-arrojado es también el pro-yecto):

“El ser-ahí es propiamente bajo sí mismo, es verdaderamente existente, cuando se mantiene en dicha anticipación. Esta anticipación no es otra cosa que el futuro *auténtico* y singular del respectivo ser-ahí. En la anti-

cipación el ser-ahí es su futuro, pero de tal manera que en este ser futuro vuelve sobre su pasado y su presente.”<sup>372</sup>

El *Eigentlichkeit*, la idiocia idiomática, lo improbable, es pensado *a partir de la anticipación*. Esta improbabilidad originaria sólo puede encadenarse después sobre el ya-ahí de un pasado, sobre lo que ya ha pasado, sobre todo el pasivo heredado de los efectos de la debilidad. El *Dasein* es “advenidero”: es desde el fenómeno originario del futuro y

“La anticipación hacia la posibilidad más extrema y más peculiar es el re-venir\* comprensivo hacia el más peculiar “sido”. El *Dasein* sólo puede ser sido auténticamente en tanto que es advenidero. El ser-sido surge en cierto modo del advenir.”<sup>373</sup>

Pero esta improbabilidad originaria que es el *Eigentlichkeit*, ¿no debe fundarse, de manera originaria también, en la posibilidad efectiva, concreta e histórico-técnica, de una *repetición* del pasado que aprovecha la posibilidad de un acceso a este haber-sido que es el ya-ahí?

### 7. Los relojes real time del Blank Geschlecht

La repetición en la que se proyecta presentemente el pasado como apertura del haber sido originariamente posible, ¿acaso no *adquiere consistencia*, como una crema o un injerto, no *se precipita* en la gramática completamente tecnológica de los programas efectivos donde se trama el ser-en-el-mundo y el ser-mundo del mundo? La cuestión de la repetición comporta también, aquí y de antemano, la de la *reproductibilidad* que habría que analizar, leyendo a Benjamín y Blanchot, como condi-

ción de la *productibilidad* ante otra determinación cualquiera: comporta inmediatamente la cuestión de la *techné*, es esta cuestión. La fuente mítica y sacrificial de la noción de *epimeteia*, cuyo sentido mismo es repetir —y rumiar, pero a posteriori— el pecado, deja entender plenamente esta condición de la repetición.

*Pre-ocupado* desde que Zeus escondió el *bios*, que desaparece en su facticidad, donde únicamente *puede* ser, el hombre inventa y produce paliativos que suplen su *carencia* de cualidad; su marca es la prótesis, ese *qué* que constituye el ser mismo de ese fuera del *quién* que eso se encuentra —*puesta fuera de sí*, es decir, trascendencia extática y temporal del *Dasein*. El rasgo *unheimlich* de las prótesis en general también es además lo que el *Dasein*, que arroja su mirada “sobre el existir mismo como tal”, no puede sostener al estar sostenido por él: “semejante mirada” no es “otra cosa en su principio que el hecho, para el hombre, ‘de mirar insistentemente’ su propia mortalidad”<sup>309</sup>. Para paliar el pecado de Epimeteo, Prometeo, redoblando este olvido, hace al mortal el *presente*, lo comprendemos ahora, de la tecnicidad que constituye la mortalidad. La anticipación, como fuente o soporte del *Eigentlichkeit*, es decir, de lo improbable inválido, débil, desigual, diferente, idiomático, idiota, es el sumergirse en el saber de un no-saber que no es otro que la proteticidad a partir de la cual *hay* fuera-de-sí, éx-tasis, mortalidad y tiempo. El mismo tiempo trama su proteticidad en su efectividad concreta y se trama ahí “al mismo tiempo” —efectividad concreta del juego protético de las huellas, es decir, de las remisiones y llamadas por las que, en efecto, hay repetición, vuelta al pasado o al presente (al don del pecado). Antes del olvido metafísico de su sentido trágico, esta anticipación que regresa y se retira en ese mismo regreso, y que no puede ser más que un rodeo, lleva el nombre de *epimeteia*, saber con posterioridad.

Debemos sacar una consecuencia de lo que precede, sobre la que volveremos en el segundo volumen, en el sentido de que nos da un criterio de especificación de la técnica contemporánea: *esta precipitación de la anticipación como epimeteia es un tiempo esencialmente diferido. Si es verdad que la “advenida” del Dasein se constituye en la repetición “auténtica” del “ser-sido”, si es verdad que esta repetición diferida, a posteriori, de lo que ha sido es también lo que da la diferencia del Dasein, su ipseidad idiomática, la consistencia de su quién, ¿cuáles serían los efectos de una dinámica del qué que cortocircuitara el trabajo de esta diferencia?*

El ser-ahí, que se da en la anticipación —en la diferencia— no es dado por el reloj sino que se pierde ahí. Su temporalidad es su futuro. La generación de *nuestra* “actualidad presente”, nuestro “*Geschlecht*” afirma de manera brutal: *no future*. ¿Quién se afirma así negándose? ¿significa esto que no hay, o que ya no hay, diferencia ni diferencia en la extrapolación del presente como *Gegenwart* —que no *puede* haber ahí futuro en el “tiempo real” que es *esta* extrapolación?

Si tuviéramos que tratar de responder a semejante cuestión, incluso de responder afirmativamente, de todos modos eso no querría decir simplemente que la *techné* conlleve todo el poder de atracción del *quién* en su decadencia y que tal es el peso del *qué* que arrastra al futuro en su caída en la medida en que *precisamente es* también la *techné* la que da *la diferencia, la que da el tiempo*. Planteando una hipótesis semejante entramos propiamente en nuestra crítica de la analítica heideggeriana, es decir, de los efectos de su olvido del sentido de la *epimeteia*. Esta crítica se llevará aún más lejos en la lectura de *Ser y Tiempo*, por mucho que esta obra se instale muy claramente cerca de las temáticas que en este momento estamos introduciendo.



Hemos visto por qué la comprensión “del tiempo a partir del tiempo” debería partir del reloj. La *referencia* al *qué* como ahora se había hecho necesaria y posible por el *hecho* de que el reloj “ *fija de manera duradera el ahora*”. ¿Qué quiere decir “fijar”? ¿Y *fijar de manera duradera*? ¿Qué quiere decir fijar cuando el objeto de semejante fijación es una de las tres modalidades del éxtasis temporal? ¿Qué querrá decir fijar “el pasado” –registrarlo: ¿qué quiere decir *registrar* lo que ha pasado? ¿Qué es *regir*, que son un registro, un regidor, una administración\*?

Todo análisis heideggeriano de la transferencia del *qué* hacia el *quién* consiste en mostrar que si el ahora puede ser fijado, es inconcebible una fijación del pasado y *a fortiori* del futuro. En *Ser y Tiempo* sacará de ahí la consecuencia de que el *Dasein* no es finalmente el ahora y que el análisis del tiempo a partir del ahora es precisamente lo que encierra la metafísica en la comprensión vulgar del tiempo. “El reloj nos muestra el ahora, pero jamás reloj alguno muestra el futuro o ha mostrado el pasado”<sup>31</sup>. Respecto a esta última afirmación, que tiene intención de fundar el privilegio del *qué* sobre el *quién*, la cuestión, sin embargo, sería saber qué se entiende por reloj. Si admitimos provisionalmente que el reloj no nos dice nada del futuro, ¿acaso no es el reloj el ser futuro en una de sus modalidades, no sólo técnico-temporal –según, por ejemplo, lo que puede entenderse de entrada en lo que Evans Pritchard dice de los nuer, que entre ellos “lo que determina el tiempo es el reloj-ganado”<sup>32</sup>– sino más bien tecno-lógico e histórico-técnico- y que contiene ya la continuación de la cita de Evans Pritchard: “Los nuer no tienen una expresión equivalente a la palabra “tiempo” en nuestra lengua y, por lo tanto, no pueden hablar del tiempo como hacemos nosotros, como si fuera algo real que pasa, que se puede perder, ganar, etc.”? La *comprensión* del tiempo que es siempre el tiempo, como relación con el futu-

ro y con el pasado, de la que Heidegger mostrará que se expresa directamente en la lengua<sup>33</sup>, entre los nuer está *constituida* por el reloj-ganado.

Hoy todo parece confirmar, con una fuerza que sigue siendo inaudita, el análisis de Heidegger en los pormenores de su camino. Sin embargo, queda por pensar el *no future* (como “tiempo real”, en el sentido de no diferido) –revelación de una condición tecno-lógica-instrumental *donde el tiempo es síntesis tecnológica de y en la mortalidad*. El tiempo sin tiempo del *no future*, ¿es sólo el error en la técnica o, más profundamente, *el vagabundeo incluso tecno-lógico del “Dasein”*? Y ¿por qué eso puede llamarse también “final de la historia” declarándose como final, es decir, realización, de la metafísica? “Pensar el ser sin el ente”, ¿no es tomar acta de semejante ausencia de tiempo, de semejante desaparición del tiempo en el tiempo mismo? Este “tiempo sin tiempo” o esta “ausencia de tiempo”, ¿no exige acaso el pensamiento del ser, del tiempo y del *Zeit-Raum a partir* de la técnica? ¿no es la revelación de una retirada para esa *Blank Generation* que no es más que el nombre del ente dado y retirado en un mismo gesto por Prometeo, el mortal? *Blank Generation* –o *Blank Geschlecht*– es el nombre que se ha dado al movimiento Punk, para el que el antieslogan es *no future*. *Blank* significa aquí tanto desprovisto como mudo: sin cualidad, dejado *sin voz*, si es que no sin *logos* –incluso sin “conciencia” (del ser-en-pecado-o-deuda llevado a su posibilidad más extrema), porque esta *afonía* ya no es la de la “voz de la conciencia” (*Gewissen*)

Desde 1924 Heidegger *tiene por objetivo* lo que *aquí* denominamos en cierta manera el “tiempo real”, que hay todavía que pensar a partir de él y fuera de él. Es la cuestión de la *Gewenwart*, que Michel Haar y Marc B. De Launay traducen como actualidad presente, término que designa, por lo que podemos entender de esta traducción, el presente no menos

como momento del éxtasis temporal que como noticia, información, actualidad en el sentido de la prensa.

### 8. Fijación y determinación

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 *quién* a la misma posibilidad de un *qué* y *recíprocamente*, la *indeterminación* de la multiplicidad de las determinaciones posibles. Si el *qué* del reloj puede ser despreciado por la comprensión, en 1924, del tiempo preparatorio de la analítica del *Dasein* y de la cuestión del ser, es porque Heidegger simplemente identifica fijación y determinación.

“El fenómeno fundamental del tiempo es el futuro [...] Con ello se hace patente que el modo originario de comportarse con el tiempo no es ningún medir<sup>34</sup>”, pues querer medir el tiempo es querer determinar lo indeterminado, es decir, huir *ante el final y en la preocupación*. El *Dasein* es arrojado a su fin *como* es arrojado más allá del mundo fáctico. Desde ese momento, el morir esencialmente fáctico del *Dasein* es “la mayoría de las veces” decadencia en la preocupación. Esta preocupación “esquiva al ser para la muerte cotidiano prestándole la determinación” para el medir<sup>35</sup>. Este medir, esta pérdida del tiempo (originario) se llevaría a cabo en el reloj que determina la comprensión del tiempo.

Sin embargo, ¿es el medir *el* sentido *unívoco* del reloj y más generalmente de la fijación? Por el contrario, el medir, ¿no es una posibilidad de desaparición, de olvido, de encubrimiento y de vulgarización de un tiempo que no se originaría sino afuera de otra manera que como afuera, pero que estaría *constituido* por el *grama* como tal y en general, el grama de la gramática no menos que el del kilogramo o del fotograma,

es decir, en definitiva, del programa, condición inicial de cualquier temporalización? El medir del reloj se anticipa en el calendario y en los nombres de santos o las fechas sagradas en los que se inscribe la temporalidad común. La escritura en general (aunque en un sentido corriente) sería primero un lugar de medida, como demostraron los arqueólogos de Babilonia y Wittfoege<sup>36</sup>, a propósito del cálculo relativo al ritmo de las inundaciones<sup>37</sup>. ¿No se debería decir desde entonces que la escritura es un reloj, haciendo eco del relato que el egipcio cuenta a Solón en *Timeo* y en el que, precisamente, este reloj, que permite el cálculo de las inundaciones posibles del valle del Nilo por medio de su fijación registrada de manera duradera, también dice algo del pasado y, por lo tanto, del futuro?

“Solón, Solón, ¡los griegos seréis siempre niños!, ¡no existe el griego viejo!” Al escuchar esto, Solón le preguntó: “¿Por qué lo dices?” “Todos”, replicó aquel, “tenéis almas de jóvenes, sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición y carecéis de conocimientos encañecidos por el tiempo. Eso se debe a que tuvieron y tendrán lugar muchas destrucciones de hombres, las más grandes por el fuego y por el agua, pero también otras menores provocadas por otras innumerables causas. Tomemos un ejemplo, lo que se cuenta entre vosotros de que una vez Faetón, el hijo del Sol, montó en el carro de su padre y por no ser capaz de marchar por el sendero paterno quemó lo que estaba sobre la tierra y murió alcanzado por un rayo. La historia, aunque relatada como leyenda, se refiere, en realidad, a una desviación de los cuerpos que en el cielo giran alrededor de la tierra y a la destrucción, a grandes intervalos, de lo que cubre la superficie terrestre por un gran fuego. Entonces, el número de habitantes de las montañas y de los lugares altos y secos que muere es mayor que el de los que viven cerca de los ríos y del mar. El Nilo, salvador nuestro en varias ocasiones, también nos salva entonces de esa desgracia. Pero cuando los dioses purifican la tierra con aguas y la inundan, se salvan los habitantes de las montañas, pastores de bueyes y cabras, y los que viven en vuestras ciudades son arrastrados al mar por los ríos. En esta región, ni entonces ni nunca

fluye el agua de arriba sobre los campos, sino que, por el contrario, es natural que suba en su totalidad, desde el interior de la tierra. Por ello se dice que lo que aquí se conserva es lo más antiguo. En realidad, sin embargo, en todas las regiones en las que no se da un invierno riguroso y un calor extremo, la raza humana, en mayor o menor número, está siempre presente. Desde antiguo registramos y conservamos en nuestros templos todo aquello que llega a nuestros oídos acerca de lo que pasa entre vosotros, aquí o en cualquier otro lugar, si sucedió algo bello, importante o con otra peculiaridad. Contrariamente, siempre que vosotros, o los demás, os acabáis de proveer de escritura y de todo lo que necesita una ciudad, después del periodo habitual de años, os vuelve a caer, como una enfermedad, un torrente celestial que deja sólo a los iletrados e incultos, de modo que nacéis de nuevo, como niños, desde el principio, sin saber nada ni de nuestra ciudad ni de lo que ha sucedido entre vosotros durante las épocas antiguas. [...] Los que sobrevivieron ignoraron la escritura durante muchas generaciones.”<sup>36</sup>

¿No es también de semejante posibilidad relojera general de registro y de medición, pero de esta posibilidad singularizada, griega en este caso, de la que habla Gallien? Evidentemente, habría que saber qué quiere decir *aquí* “griega”. Respecto a *nosotros*, hemos *envejecido*: ya no somos egipcios ni griegos. La escritura ya no es para nosotros “de constitución reciente”. Y debemos preguntarnos qué significa eso.

El ser reloj del grama o, más bien, el ser grama y programa del reloj sería también el sentido de la cuestión agustiniana del tiempo en ese pasaje, que no cita Heidegger, en el que el ahora y la *extensio* son pensados *no a partir del reloj de arena o de la clepsidra, sino de un poema—es decir, de un programa*<sup>37</sup>. En *El origen de la geometría* Husserl esboza un gesto similar sobre el que volveremos.

¿Cuál es, pues, el *objetivo* de Heidegger en el reloj y su medir que concerniría también al grama en general, de modo que entonces y siempre sería necesario pensar *a la vez* la letra y el número?

“El ‘anticipar de cada uno’ se desmorona cuando es entendido como una pregunta acerca del “cuándo” y del “cuánto-durará-todavía” el haber sido. Pues, en efecto, la interrogación al haber sido, en el sentido del “cuánto-tiempo-todavía” y del “cuánto”, no da para nada el haber sido según la posibilidad caracterizada; más bien, se aferra precisamente a lo que no es pasado todavía y se ocupa de lo que quizá aún me queda. Tal manera de preguntar no capta la indeterminación de la certeza del haber sido, sino que quiere precisamente determinar el tiempo indeterminado.”<sup>38</sup>

Aquí la improbabilidad, es decir, la temporalidad, se oculta en aquello mismo que la constituye, a saber, la posibilidad de fijar de manera duradera el ahora (sea en el aparato que sea) —pero también de registrar el pasado y constituir así todo lo que *Ser y Tiempo* llamará lo histórico-mundial y de entrar en su consideración, es decir, en este caso, de experimentar el *como tal* de la “no-durabilidad”, o de la *revolución*, que es el-ser-en-camino hacia el final. Posibilidad de acceso al como tal al mismo tiempo que su pérdida, su olvido, su desaparición. Posibilidad tanto como imposibilidad. La ocultación reside en la voluntad de calcular lo incalculable y de probar lo improbable más que de experimentarlo —de huir de la experiencia. Llamamos *epimeteia* a esta experiencia, empiria, apertura *indeterminada* de lo que *ha pasado*.

Calcular quiere decir eliminar la *diferencia* —el retraso. El “tiempo real”, *real time*, es eso: busca la sincronización, lo que es toda anticipación calculante. Pero, ¿el objetivo ahí debe ser ese reloj como tal? Si se

plantea que la escritura es una forma de relojería —de memoria objetiva, pues la cuestión de la memoria es inevitable cuando se abre la del presente, del pasado y del futuro de la anticipación— y si por otro lado se mostrara que la escritura es la dehiscencia (toda tecno-lógica) de la *diferencia* en su “como tal” *histórico* (y como inauguración de la “historia del ser”), y con ello una condición (de “imposibilidad”) de apertura misma de lo histórico, entonces las cuestiones del *Eigentlichkeit* y de la decadencia sólo podrían adquirir consistencia mediante una comprensión de la técnica distinta de esa de la metafísica a la que Heidegger nunca escapa totalmente —ni, *tras* él, tantos que quizá creen precederlo.

### 9. Individuarse

Desde 1987, se erige en la explanada ante el Centro Pompidou un artilugio que se podría considerar el monumento del siglo —monumento a la desaparición, al nada ante los ojos, apocalíptico, bautizado con el nombre de *Genitron*: un cronómetro electrónico que descuenta los segundos que nos separan del año 2000. Calcula la muerte improbable y presenta el tiempo huyéndolo, o lo huye presentándolo. Calcula para nada o *casi*: patrocinado por *Cointreau*, a cambio de diez francos ofrece una postal en la que está escrito el número de segundos que nos separan del final...del *siglo*.

“El tiempo no tiene tiempo para calcular el tiempo [...]. Sin embargo, nosotros conocemos al ser-ahí que ha de ser él mismo tiempo, como un ente que se comporta calculando, incluso midiéndolo con el reloj. El ser-ahí está ahí con el reloj, aunque tan sólo sea con el reloj más cotidiano, el del día y la noche. El ser-ahí calcula y pregunta por el “cuánto” del tiempo, de modo que nunca está en medio del tiempo en sentido propio [*Eigentlichkeit*].”<sup>14</sup>

Explicitando esta pérdida esencial del tiempo, *esta ausencia originaria del tiempo sin la cual el tiempo no se presenta*, Heidegger describe la huida ante el ser hecho bajo el título de *Gegenwart*, actualidad presente. En ese contexto, distintas personalidades o grupos políticos reivindican en Francia el principio de referéndum de iniciativa popular, mientras que el programa de televisión *J. Heure de vérité* prefigura de hecho y satisface, por medio de sondeos realizados en tiempo real, los deseos de los relojeros: la democracia directa, no diferida, “en tiempo real”<sup>15</sup>. La verdadera puesta en juego reside, *más que* en la cuestión del cálculo como tal, en lo que se denomina en directo o *live*, que no es más que el efecto más inmediato y dramáticamente perceptible de la *velocidad* que rige el mundo contemporáneo y que constituye como un “presente vivo” de síntesis (aunque trataremos de demostrar que todo presente vivo se constituye en la muerte de semejante síntesis). Porque es también el cálculo implicado en todo reloj, en toda discretización<sup>16</sup>, en toda diseminación y, en definitiva, en toda escritura, el que proporciona la posibilidad de *fixar de forma duradera* desplegando así el “como tal”, la diferencia, el tiempo diferido.

Por lo tanto, el cálculo, que es el objetivo en la expresión que caracteriza la técnica como moderna, fundado en el *ego sum*, tendría él mismo como objetivo algo diferente del cálculo, que sería el *real time*. Pero al mismo tiempo el cálculo no agotaría, sin embargo, la riqueza de los efectos engendrados por la fijación.

“La pregunta por el “cuándo” del indeterminado haber sido y, en general, la pregunta por el “cuánto” del tiempo equivale a la cuestión de lo que todavía me queda, de lo que todavía me queda presente. Traducir el tiempo al “cuánto” significa tomarlo como el ahora del presente. Preguntar por el “cuánto” del tiempo significa ser absorbido por el cuida-

do de algo presente. El ser ahí huye ante el “cómo” [*Wie*] y se agarra al respectivo “qué” [*Was*] presente. [...] así le sale al encuentro el tiempo mismo, tiempo que el ser-ahí es en cada caso, aunque sea como presente.”<sup>44</sup>

Ahora bien, esta posibilidad de cálculo no sobreviene de repente, no está especialmente encerrada en los instrumentos técnicos de medición: es *la tradición misma* para la cual esos instrumentos fundan una publicidad, una databilidad, una significabilidad o significatividad, y que vive en lo cotidiano con el reloj *como* con el *periódico* diario, con la *impresión del día* (que hoy moviliza tantas técnicas de impresión, toda un *prensa sensacionalista*, desde el mármol hasta los píxel),

“El ser-ahí, determinado como un ser con otros, significa a la vez estar guiado por la interpretación dominante que el ser-ahí ofrece de sí mismo, por aquello que se opina, por la moda, por las corrientes, por lo que sucede; por lo que corrientemente no es nadie, por la moda, o sea, por nadie. En la cotidianidad el ser-ahí no es el ser que yo soy; más bien, la cotidianidad del ser-ahí es ese ser que *se*\* es. Y de acuerdo con ello el ser-ahí es el tiempo en el que se está con los otros: el tiempo del ‘se’.”<sup>45</sup>

Este “se” es la tradición en general, que participa, por lo tanto, de toda la cuestión así abierta:

“Como término medio la interpretación del ser-ahí está dominada por la cotidianidad, por aquello que se acostumbra a decir sobre el ser-ahí y la vida humana, está dominada por el “Se”, por la tradición.”<sup>46</sup>

Está claro que el objetivo de Heidegger en el “se” de la actualidad presente y de *su* actualidad presente (la misma que produciría a ese gran usuario de la radio en directo que fue Hitler —y *aquí no hacemos más que preguntarnos por qué la analítica de la cotidianidad no puso a Heidegger al abrigo de los efectos de ésta*) se presenta en lo que hoy se llama los *media*, o *industrias de programas*, como una modalidad singular<sup>47</sup> —y también está claro que esto debe ser analizado por sí mismo y como una quiebra de la tradición, aunque procediendo todavía de forma enigmática: esc *se industrial* procede del reloj: “El reloj que se tiene, cualquier reloj, muestra el tiempo del ser-uno-con-otros-en-el-mundo”<sup>48</sup>.

Lo que aquí se pone en cuestión es la *historicidad* —y la historia—, que contiene la cuestión de la *individuación*, constituida ella misma en la *repetición*:

“El carácter de pasado permanece cerrado a un presente mientras éste, que en el fondo es el ser-ahí, no es él mismo histórico. Pero el ser-ahí es en sí mismo histórico en tanto es su posibilidad. En su ser futuro el ser-ahí es su pasado. *Vuelve a él en el cómo*. La manera de tal volver es, entre otras cosas, la conciencia (*Gewissen*). *Sólo el cómo puede reiterarse*. El pasado, experimentado como historicidad propia [...] es algo a lo que puedo volver una y otra vez”.

Es la cuestión del ya-ahí, que se anuncia como ser-en-pecado-y-carencia (*Gewissen*)<sup>49</sup> por medio de la voz áfona de la conciencia. Esta posibilidad esencial de una *vuelta* está amenazada ella misma por la comprensión dominante de la “actualidad presente”:

“La generación actual cree [...] estar sobrecargada de historia. [...] *se da el nombre de historia a algo que no lo es en absoluto*. Dado que todo se disu-

ve en historia, dicen los hombres del presente, hay que conquistar de nuevo lo suprahistórico.”<sup>50</sup>

Queda por saber qué hace *hoy* posible esta no-repetición, este no-regreso y, en primer lugar, qué hace *efectivamente* posible la repetición diferente del cómo. “Nuestra” generación actual ya no cree pertenecer a nada, para ella ya ni siquiera hace falta nada: falta eso. La *Blank Geschlecht* es la generación de la carencia. La “generación actual” a la que apunta Heidegger anticipa ese *Geschlecht*. Y lo que está en juego es la *historia* —la *diferencia del tiempo diferido*, el tiempo de la repetición que no vuelve a lo mismo sino al otro, a la diferencia originada en el “cómo”, en la mortalidad entendida como improbabilidad originaria tanto como programabilidad —y esta programabilidad es precisamente lo que el cómo del improbable “*Blank Geschlecht*” no puede no experimentar como tal. El tiempo de la generación actual es el tiempo de la actualidad presente en el sentido en que se habla de las noticias televisadas. Pero su objetivo es mucho más ampliamente todo lo que nosotros denominamos el tiempo real, sistema de producción industrial que reúne tanto las noticias emitidas por la televisión como los bancos de datos numéricos que trabajan en “tiempo real” y el tipo de información del dispositivo militar-industrial-financiero mundial.

“El pasado como historia verdadera es repetible”, aunque no repetible de cualquier manera: “repetible en el cómo”. En la repetición del pasado “como historia verdadera” en el seno del cómo, lo que resurge es el ser-mío como “posibilidad de acceder a la historia que se funda en la posibilidad según la cual un presente *sabe* en cada caso ser su futuro”. Pero, esta posibilidad en su dehiscencia, ¿no se funda, a su vez, en la pro-gramaticalidad de ese ser-mío, del ser idiomático, de la idiocia o

ipseidad? Y, ¿no hay una caracterización histórica tecno-lógica (lo que querría decir profundamente “histórico-mundana”) de ese *idios*?

La idiocia y la idiomacidad es de lo que Heidegger habla con el nombre de individuación, con el nombre de tiempo en tanto que este es siempre *individuado* (lo cual es la consecuencia de la afirmación: el tiempo es el *Dasein*, en la medida en que el mismo *Dasein* es solitario, desheredante y *diferente* en su perpetuidad o su ser-para-el-final, es decir, su improbabilidad).

Largo pasaje, esencial, que incluye cuatro tesis.

1- El ser de la temporalidad significa realidad no idéntica —diferida, y por ello, diferenciada:

“El tiempo es equiparable al ser-ahí. El ser-ahí es lo respectivamente mío, que puede presentar la modalidad del respectivo ser futuro en la anticipación del seguro, pero indeterminado haber sido. El ser [*das Sein* —es la única aparición de esta palabra en toda la conferencia] siempre se encuentra en un modo de su posible ser temporal. El ser-ahí es el tiempo, el tiempo es temporal. El ser ahí no es el tiempo, sino una temporalidad. Por ello la afirmación fundamental de que el tiempo es temporal es la definición más propia, sin constituir ninguna tautología, pues el ser de la temporalidad significa una realidad desigual”.

2- Se puede decir que el tiempo es principio de individuación en el sentido en el que el tiempo es ser-ahí, que no es él mismo más que su ya-ahí:

“El ser-ahí es su haber sido, es su posibilidad en el encaminarse a ese pasado. En ese encaminarse soy propiamente el tiempo, tengo tiempo. En tanto el tiempo es en cada caso mío, existen muchos tiempos. El

tiempo carece de sentido; el tiempo es temporal. Si el tiempo se comprende en la forma expuesta, entonces se esclarece debidamente aquella afirmación tradicional sobre el tiempo que dice: el tiempo es genuino *principium individuationis*”.

3- Es como ser futuro: anticipación, improbabilidad, diferencia —a la vez diferir en el tiempo(anticipar) y ser diferente, afirmar una diferencia como “única vez”, como singularidad:

[...] ¿Hasta qué punto es el tiempo, en cuanto propio, el principio de individuación, o sea, aquello a partir de lo cual el ser-ahí está en lo respectivamente suyo? El ser-ahí, que vive en el modo del término medio, se hace él mismo en el ser futuro de la anticipación. En dicha anticipación el ser ahí se manifiesta como la “única vez” en su destino único en la posibilidad de un pasado peculiarmente suyo”.

4- Sin embargo, esta individuación es, en un mismo movimiento y sobre todo, pertenencia a una comunidad —la de los mortales: la diferencia se afirma experimentándose como identidad— en el improbable que *no* es el *Dasein* improbable, que difiere de cualquier *Dasein*, que es el fin del *Dasein*:

“Esta individuación [...] abate todo afán de distinguirse. Individualiza de tal manera que nivela a todos. En relación con la muerte cada uno es conducido al cómo que cada cual puede ser en igual medida, a una posibilidad respecto de la cual nadie goza de preeminencia, al cómo en el que todo qué se pulveriza.”<sup>52</sup>

Este “individuo” es menos un sujeto que una diferencia idiomática instanciada —y, por supuesto, tomada en un *logos*, es decir, desde el principio en una relación, es decir, en un idioma también, idioma que es común por vocación, no diferente en relación a los que reúne en su diferencia, y desde la comunidad de una carencia. Esta carencia es el ser-para-la muerte como facticidad. Se hubiera podido decir: la *epimeteia* en la proteticidad (en la *prometeia*), y tal como apela a la figura de Hermes, que remite a *Hestia*, donde *aido* y *diké* surgen de la misma *techné* para redoblarla. Diferencia idiomática (hermético-babeliana) instanciada eventualmente en lo que llamaríamos un “sujeto”, pero que quizá *aquí* sería mejor denominar *ciudadano*. La ciudadanía es la pertenencia a una *isonomía* en la cual y mediante la cual se afirma una “*autonomía*”<sup>53</sup>. Esto está datado, es datable, como apertura de la misma historia; no de la historicidad, que pertenece al *Dasein* en cualquier tiempo, sino de esa época de la historicidad denominada historia —y que es la historia del ser y suspensión de una determinada forma de historicidad por otra. ¿Por cuál? ¿Cómo puede abrirse semejante época de la historicidad, la historia del ser?

Aquí afirmaremos sin ambages y, plenamente conscientes, con cierta brutalidad: lo que *da* esta apertura es una forma de escritura, lincal y fonológica. Esta escritura constituye el primer caso de lo que más adelante definiremos como revelador de un *principio de identidad difiriente*. Ese primer caso es llevado a cabo por lo que denominaremos, para designar la escritura alfabética consumada (fonológica), la *síntesis literal*. A la síntesis literal pertenece principalmente una temporalidad diferida. En el segundo volumen esbozaremos las nociones de *síntesis analógica* y de *síntesis numérica*, que dominan la tecnología contemporánea, orientadas a la inversa por una tendencia asíntótica a la temporalidad-real, directa, sin rodeos, es decir, a una *determinada atemporalidad* —que no

excluye que trabaje ahí la diferencia, pero bajo la forma de una ocultación esencial. A través de este recorrido se dibuja el proyecto de aprehender la síntesis temporal, es decir, la síntesis como tal, a partir de la *techné* como síntesis.

### 10. El tiempo diferido de la historia del ser

El *Dasein* es el ente que difiere. Se debe entender *ente que difiere* en un doble sentido: el que siempre remite a más tarde, que es esencialmente proyectado en el diferimiento, y el que, al mismo tiempo, se encuentra originariamente diferente, indeterminado, improbable. El ente que difiere remitiendo a más tarde anticipa: anticipar siempre quiere decir diferir. El *Dasein* tiene que ser: no es simplemente —sólo es lo que será, es el tiempo. Anticipación significa ser-para-el-fin. El *Dasein* sabe su final. Y sin embargo, *nunca* lo conocerá. Su fin es aquello hacia lo que él es, en virtud de lo cual es aquello, sin embargo, que nunca será para él. *Es para* el fin, pero su fin *no es para él*. Aunque sepa absolutamente su fin, éste siempre es aquello a propósito de lo cual nunca sabrá nada: ese saber del fin siempre se retira, se oculta diferenciándose\*. El fin del *Dasein* es lo indeterminado. Ahora bien, él lo sabe. Por lo tanto, lo que el *Dasein* sabe, y sabe *radicalmente*, es lo indeterminado, lo que no puede ser calculado y que, para él, esencialmente, no puede ser probado. Desde luego, tiene la experiencia del fin de los demás, de aquéllos que no son él mismo. Pero su fin precisamente no puede ser más que suyo *en la medida en que* éste permanece para él esencialmente escondido. Ese no estar-nunca-terminado es la misma marca de la finitud del *Dasein*, la infinitud de lo finito, es decir, del fin radical como aquello que no puede llevarse a cabo más que diferenciándose\*. Este diferimiento y esta diferencia que soy en tanto que ser-mío, esta diferencia es la anticipación. Finitud infi-

nita del *Dasein*, la anticipación es la marca de la indeterminación como saber originario del ser-ahí. Ente para su fin, él la proyecta. Sólo puede proyectarla *auténticamente* como *su* fin: im-probablemente, solitariamente, como *su* predestinación, *su* tener-que-ser. Sólo puede ser diferenciando\* ya no sólo en el sentido de un re-mitir para más tarde, de una puesta en reserva y de una reserva esencial, de un diferimiento, sino de una *diferenciación*: el tiempo como *Dasein* es el verdadero principio de individuación. En razón de esta doble e indisoluble articulación de los dos sentidos del verbo “diferir”, *el tiempo es esencialmente un tiempo diferido*. Ser para el fin es tener que ser. Es no-ser-todavía. Pero tener-que-ser también quiere decir ser-en-la-facticidad. Preferimos decir, según el mito de Prometeo: ser-en-la-proteticidad. El *Dasein* es esencialmente en-el-mundo, y eso quiere decir un ser ya ahí del mundo para el *Dasein*. Este ser *ya* se constituye especialmente como ser con los demás, tradición y precomprensión tradicional de su ser, “se”. En ese ser-ya-ahí el saber del tener-que-ser se transmite y se oculta al mismo tiempo. Lo que así se oculta así es el ser-mío, el tener-que-ser para-el-fin. Con mayor frecuencia el *Dasein* es “programáticamente”, es decir, según los modos de ser de la facticidad en su banalidad. Entonces, siempre tiene lugar la anticipación, pero en el modo del cálculo en la preocupación que quiere determinar lo indeterminado, que oculta la individuación y la improbabilidad del fin. “La anticipación-de-derrumbarse”, si es comprendida como *cálculo*. El cuestionamiento que calcula “no capta el carácter indeterminado de la certidumbre del ser-acabado, sino que precisamente quiere *determinar el tiempo indeterminado*”, calcular lo incalculable, programar lo improgramable, probar lo improbable. Así es como con mayor frecuencia es comprendida la posibilidad. Esta posibilidad media *pertenece* a la posibilidad extrema que es el fin. El tener-que-ser, para el *Dasein*, es *siempre* ser-en-la-facticidad. Por ello, según Heidegger, si para



el *Dasein* la anticipación siempre es *vuelta* a su pasado y a su presente, esa vuelta a su pasado y a su presente sólo puede ser la vuelta a un pasado que *no es* el suyo –pero para nosotros eso significa, desde la *epimeteia*, que sólo puede ser una vuelta pro-tética. El pasado del ser-ahí y para el ser-ahí es su facticidad *porque* no puede ser, *stricto sensu*, como tal, su pasado. Este pasado se le transmite: sólo es el *suyo* en la medida en que el ser-ahí *es* este pasado, es decir, *anticipa* a partir de él. El pasado del *Dasein* está necesariamente *fuera* de él. Y sin embargo, el *Dasein* sólo es ese pasado que él *no es*. Sólo puede serlo al diferirlo en los dos sentidos del término, al ser-en-propiedad *a partir* de lo que no es, o de lo que sólo es “programáticamente”, *todavía no*. No puede ser lo que está abocado a ser en su anticipación más que siendo improbablemente aquello que sólo es todavía programáticamente: le hace falta redoblar su programa –como (el pecado de) Prometeo redobla (el pecado de) Epimeteo. En efecto, el estar abocado a ser significa dos cosas:

1- el ser-ahí es ya lo que es;

2- lo que es ya, no lo es más que en la facticidad, como lo que no es el suyo: lo es en el modo de lo que no es en propiedad. Sin embargo, no es más que eso.

En resumen, el “ser-ahí”, el *quién*, es en carencia de ser. Heidegger dice: es en pecado, el *Dasein* es ser-en-pecado: en la segunda sección de *Ser y Tiempo* se plantea así la analítica del ser-para-el- fin a partir de la conciencia “moral”. La consecuencia de todo lo que se acaba de decir es que la estructura de la anticipación y del diferir que el *Dasein* es para él mismo es también la estructura *que lleva y que lleva su pasado, incluido ese pasado que no es él mismo*. Por esa razón el pecado nunca es *solamente* mi pecado y, sin embargo, siempre *mi* pecado. Y es eso lo que lleva a Heidegger a la cuestión de la historia *del ser*, historia de un olvido, inaugu-

rado en *Ser y Tiempo* y que volverá en “Tiempo y ser” como cuestión del tiempo en el horizonte de la técnica moderna. La “historia del ser”, es el pasado “del” *Dasein* que no es *su* pasado y que, *como pasado, anticipa y difiere*. También ahí de dos maneras: auténticamente (en tanto que *transmisión* de la cuestión del ser) y ocultándose (como transmisión *metafísica*, como olvido –epimeteico– del ser). *Ese pasado es la historicidad del Dasein*. Cuando esta historicidad del *Dasein* ha sido revelada como tal a ese *Dasein*, el *Dasein* ha entrado propiamente en la historia del ser.

*Pero, ¿a qué se debe esta revelación? Y ¿qué es una época del ser, qué es epochal? La epochalidad es siempre una repetición epochal epimeteica (del pecado de Prometeo que repite él mismo el pecado original de Epimeteo).*

Es, entonces, *la historia del mismo ser la que difiere*, no ya solamente “el ente que somos nosotros mismos”. Es transmitida al *Dasein*, en tanto que tradición, primero como ocultación: como *olvido* y como *desarraigo*:

“El “*Dasein*” no sólo tiene tendencia a sucumbir en el mundo en el que es y a interpretarse “reflejamente” a partir de ese mundo, sino que también sucumbe y al mismo tiempo en una tradición que sólo toma más o menos expresamente. Esta tradición le descarga del cuidado de conducir él mismo su vida, de plantear una cuestión radical y de hacer una elección decisiva. Esto concierne especialmente a la comprensión ontológica y a sus posibilidades de desarrollo, enraizadas en el ser-mismo del *Dasein*.”

La tradición que impone así su supremacía, lejos de hacer accesible lo que “transmite”, por el contrario contribuye de entrada y frecuentemente a ocultarlo. Degrada su contenido evidente y obstruye el acceso a las “fuentes” originales [...] La tradición llega incluso a hacer que ese origen caiga en el olvido. [...] La tradición desarraiga al *Dasein* de su historicidad.”<sup>54</sup>

Pero, ¿cómo es transmitida al *Dasein* la tradición, que oculta y que, sin embargo, mantiene en reserva lo que oculta? Cuando se trata de la historia del ser, ella sólo puede serlo como la *historio-grafia* que el *Dasein* tiene que “interpretar”: en la presencia de una “conciencia histórica” y sólo en ella hay una historia *del ser*. La época sin historiografía es histórica, pero todavía no es lo histórico como historia del ser. Por eso, *se debe plantear una cuestión que no parece concernir a Heidegger*: si por medio de la “fijación durable del ahora” el reloj puede conducirnos a reconocer el tiempo en el mismo *Dasein*, fuera del ahora, ¿qué puede enseñarnos la fijación durable del pasado y en qué consiste semejante fijación del pasado en su efectividad concreta, pro-gramática desde el punto de vista de la cuestión del tiempo tal y como ésta es explicitada como anticipación? ¿Cómo accede el *Dasein*, a partir de su temporalidad esencial, a su historicidad? ¿Cómo esta historicidad es esencial a su temporalidad, si no a través de una fijación durable, necesariamente pro-tética, del pasado, o más bien, del *antes* como aquello que ha pasado? *Lo que ha pasado*: ¿qué significa la *impersonalidad* de esta reflexividad<sup>352</sup>?

El *Dasein* es fuera-de-sí, ex-tasiado, temporal: *su pasado* es fuera de él, mientras que él *no es más que ese pasado*, pero en el modo del *todavía no*. Él mismo, siendo efectivamente su pasado, sólo es para ponerse fuera de sí, para *ex-sistir*. Pero, ¿cómo existe así el *Dasein*? Protéticamente, proponiéndose y pro-yectándose fuera de sí, *delante* de él. Y eso también quiere decir que *sólo programáticamente puede experimentar su improbabilidad*.

1- El *Dasein*, esencialmente fáctico, es pro-tético. No es nada fuera de lo que es fuera de él, ni de lo que él es fuera de él, porque solamente con ello *experimenta*, sin nunca probarla, su mortalidad, que él anticipa.

2- El acceso de *Dasein* a su pasado, y la anticipación como tal, también es pro-tética. Según semejante condición accede o no a *ese pasado tal como ha sido o no fijado de forma duradera y al que, al mismo tiempo, el mismo Dasein se encuentra o no fijado de forma duradera*.

La diferencia que es el *Dasein* sólo le puede ser *revelada* a la experiencia de una proteticidad que, si con mayor frecuencia oculta la diferencia, como cálculo, medida o determinación, también es la *puesta en juego efectiva*: esta proteticidad *efectúa, concretiza* la resistencia de un tiempo diferido que ella es. La historia del ser es una historia *registrada, delegada e impersonal*: es la historia de ese saber impersonal del que habla Blanchot que, sin embargo, sólo se escribe con los pronombres personales —saber de la mortalidad que *sólo* puede vivirse personalmente. Este registro se opera como aquello que, cuando se trata de la *historia* del ser, realiza la paradoja de lo que llamamos la identidad difiriente, en la que *a la vez se plantean* la identidad y la diferencia.

La escritura lineal y fonológica es una *epokhé* programática. Suspen- de las formas de una tradición, programática ella misma, pero que no aparece *como tal*. En esa suspensión programa *otra*, una *nueva* resistencia del pasado, de la anticipación y del presente, primordialmente como *presencia, ousia* —en el *ahora*, un *ahora devenido histórico*. Esta resistencia sólo puede ser la del *Dasein*, *la del ahora*, tal y como se disuelve siempre ya en su futuro que reviene a su ya-ahí: ella es *como tal*, es decir, *como ciudadanía*, la repetición de la *epokhé* tecno-lógica o protética. Esta resistencia se opera como prueba de la diferencia del *texto leído* que es también la de la diferencia del *texto lector* (y su *pretexto*), donde la una pone en juego, y a la vez es puesta en juego por la otra, textualidades que se actualizan juntas como en Aristóteles, el acto de lo sensible y el acto del sentido coinciden absolutamente. Paradoja, porque es *identificando* el *texto leído* literalmente, sin equívocos, indudablemente, exactamente o, valga decir,

orto-gráficamente, como *el lector se produce como* diferencia, es decir, como lectura *siempre* diferente, que hay que recuperar sin cesar, que hay que diferir como el *incesante* mismo: lo que revela el texto en su identificación es la *contextualidad elemental* de su lectura, su consistencia de un *aquí* y un *ahora* que no son más que la ex-posición de la finitud anticipante del lector en su *ahí*. La escritura *ex-pone* la diferencia –al mismo tiempo que, por otra parte, la oculta. La anticipación es protética (ex-posición, temporalización como espaciamiento), es decir, *prometeia* y *epimeteia*. Se lleva a cabo según las condiciones efectivas de esta *pro-tesis*, de esta *pro-posición* tecnológica del pasado a la anticipación y de lo que se anticipa a lo que él anticipa: su pasado, es decir, la misma proteticidad. La anticipación no puede ser más que protética, la improbabilidad no puede ser más que programática –*pero como repetición*. La *cuestión* se concentra entonces en el sentido de semejante repetición: la llegada de la escritura lineal *no explica* la inauguralidad de la historia.

Pro-tesis significa “puesto-ahí-delante”. La pro-teticidad es el ser-ya-ahí del mundo y, por lo tanto, *también* el ser ya-ahí del pasado. Se puede traducir literalmente *pro-tesis* como pro-posición. La pro-tesis es lo que es pro-puesto, puesto por anticipado, *la técnica es lo que nos es pro-puesto* (en un saber originario, una *mátesis* que “nos pro-ponen las cosas”). El saber de la mortalidad es el saber de la pro-posición, pero a través de esos saberes que son los *technai* –profundamente y diversamente, saber de una *carencia* fundamental: carencia de cualidad, tener-que ser, el destino como no-predestinación. La pro-posición o tecnicidad llama al tiempo. En el mito protagorasiano, Hermes y la *hermeneia* proceden de Prometeo. También es el saber político, el saber hermenéutico y hermético de *aido* y de *diké*, “vergüenza” u “honor” y “justicia” o “derecho”, común a todos al contrario que los saberes especializados de los *technai*: *saber de una carencia que aquí no es conciencia moral, sino política*

*del ciudadano. Prometeia* y *epimeteia* traman juntas la pareja que forma el saber pro-puesto y tecno-lógico que es la temporalización en la anticipación de lo indeterminado. La *epimeteia* es lo que designa el pensamiento como meditación después...*de la pro-posición*. Prometeo y Epimeteo constituyen la reflexión anticipante tal y como ésta sólo *a partir de la techné* pertenece a los mortales, como su pro-posición diferida, diferenciada, es decir, *redoblada*. Epimeteo redobla a Prometeo como el *Dasein* redobla a su pasado. Pero las *condiciones* (de imposibilidad) de este redoblamiento son tecno-lógicas. *Techné, logos* y *hermeneia* forman *juntos* el horizonte de toda anticipación, el tiempo como mortalidad, el *cuidado*.

“El tiempo es el *Dasein*” quiere decir: el tiempo es la relación con el tiempo. Pero esta relación está ya siempre determinada por sus condiciones tecno-lógicas históricas, *efectos* de una condición tecno-lógica originaria. El tiempo es cada vez la singularidad de una relación con la muerte que se trama tecno-lógicamente. Cada época puede encontrarse caracterizada ahí por las condiciones técnicas de acceso efectivo al ya-ahí que la constituye como época, a la vez que como suspensión y encadenamiento, que entraña sus propias posibilidades de “diferenciación” y de individuación. Un caso de ello es la ciudadanía política, contemporánea de la apertura de la historia del ser, que pertenece ella misma a la historia de la diferencia.

Es por esa razón que pudimos escribir que “no se puede decir nada de la temporalización que no se una a la estructura epifilogenética puesta en práctica cada vez, y cada vez de forma original, por el ya-ahí, es decir, por los soportes de memoria que organizan las épocas sucesivas de la humanidad, es decir, de la técnica”. Pero la elucidación previa de la posibilidad de la anticipación (de la posibilidad de la posibilidad), como analítica existencial reinterpretada desde nuestra forma de com-

prender de la *epimeteia*, nos ha enseñado que el tiempo es diferido. Sólo existe tiempo como este diferimiento generador de diferencia(s). Esta diferencia es una referencia, un reflejo del *quién* en el *qué*, y recíprocamente. Por lo tanto, el análisis de las posibilidades tecno-lógicas del ya ahí propio de cada época será el de las condiciones de la reflexividad –del espejismo– de un *quién* en un *qué*.

Descuidando el sentido trágico de la figura del olvido, Heidegger plantea que el principio de individuación se constituye al margen de la publicidad del “se” impersonal. Ahora bien, muy al contrario, el don de la diferencia es tecnológico porque el individuo se constituye desde las posibilidades del “se”: de la relación de los unos con los otros que autoriza cada vez semejante modalidad tecnológica del ya-ahí. Uno se individua *antes* de que el individuo decaiga en la publicidad y el charloteo del *se*, y la “temporalidad auténtica” siempre llega demasiado tarde (ya es siempre “inauténtica”, facticia): así es la *epimeteia*. Ninguna mortalidad está nunca absolutamente sola: no está sola más que *con* los demás. Cuando Heidegger dice que el reloj es el tiempo de unos-con-otros, significa que el tiempo tecnológico es un tiempo público. Ahora bien, es en ese tiempo público, común, según sus posibilidades cada vez únicas, donde se constituye un tiempo que no es “privado”, sino *diferente*. El cálculo del tiempo no es decadencia del tiempo originario, porque es también el cálculo el que, como letra-número, da *efectivamente* acceso, en la historia del ser, a cualquier diferencia.

### 11. El precio del ser

En el siguiente capítulo toda esta cuestión se concentrará en el “sentido de ser” que *Ser y Tiempo* concederá a lo que es denominado lo histórico-mundano, es decir, la huella de los *quién* que han sido:

“Con la existencia del ser-en-el-mundo histórico es incluido en cada caso ya en la historia del mundo lo al-alcance-de-la-mano y lo bajo-la-mano. Útiles y obras, *los libros por ejemplo*, tienen sus “destinos”; monumentos e instituciones tienen su historia. [...] Estos entes intramundanos son en cuanto tales históricos y su historia no representa un marco “exterior” que se limite a acompañar la historia “interior” del “alma”. Llamamos a estos entes lo histórico-mundano.”<sup>56</sup>

Lo histórico-mundano (*weltgeschichtlich*) no es simplemente el *resultado* dejado tras el *quién* que temporaliza en forma de huellas: lo constituye en su propia temporalidad –y propiamente siempre *epokhal*, es decir, impropia o insuficientemente propia (por llegar). La escritura ortográfica, como grama que hace posible el cálculo, es un cierto tipo de registro de lo que ha pasado que hace también posible un cierto tipo de acceso del *quién* a sí mismo a través del espejo de un *qué* mediante el cual accede a una forma de *ipseidad*, de *en tanto que*, de *como*<sup>57</sup> –que no es simplemente la *tesis del enunciado apofántico* de la ciencia, sino propiamente el trabajo de la diferencia como diferencia.

Textualizado ortográficamente desde el momento en que se abre el libro de la historia (el libro de Herodoto), lo que ha pasado, lejos de encontrarse más determinado para aquello de lo que es el pasado, se encuentra, por el contrario, más *indeterminado*, aunque, como la *muerte*, más *seguro*. La contextualización (la diseminación) del texto exacto, lejos de univocalizar el haber-sido, abre posibilidades de variaciones indefinidas. En el siguiente volumen mostraremos que toda memorización exacta, *orto-tética*, engendra así una des-orientación en la que la ley es siempre volverse-torpe y que ese es el precio (que hay que *pagar*, aunque también que *cobrar*) de la repetición *epokhal*.

## NOTAS

1. Si la cuestión es efectivamente decidir en la filosofía, es decir, en la política, aquí se tratará en primer lugar de decidir una referencia mítica, entre Atenas y Miconos, con independencia de la lectura que se haga de *Antígona*. Pues, si bien es cierto que la *Introducción a la metafísica* trata el tema de un desarraigo originario, el discurso heideggeriano sobre el desarraigo permanece en conjunto más bien orientado por una mitología de autoctonía de proveniencia ateniense (tal y como la ha reconstituido Nicole Loraux en *Les Enfants d'Athéna*): concediéndole ese privilegio en su política, Heidegger habrá olvidado la mitología prometeica del desarraigo originario, tan próxima, sin embargo, a su interpretación del tiempo. Desde luego, la lectura que Heidegger hace de *Antígona* en la *Introducción a la metafísica* (página 153 y siguientes) interpreta el origen como arrancamiento o desarraigo, y el *Dasein*, es decir, el tiempo, como violencia originaria. Sin duda el análisis del *deinon* y del *deinokaton* a partir del poema de Sófocles, y todo lo que resulta de ello, lo histórico como des-tierra, muestra que para Heidegger, en 1935, la mitología crónica no domina simplemente. Sería necesario hacer aquí una interpretación minuciosa. Sin embargo, Heidegger habrá privilegiado semejante mitología, desde *Sein und Zeit*, en la *Introducción a la metafísica* ("Rusia y América son [...] el mismo frenesí de la técnica desenfundada y de la organización sin raíces del hombre normalizado") y hasta el final (en la entrevista en *Spiegel*, por ejemplo), y ello porque nunca habrá pensado completamente el tiempo a partir de la *prometeia*, lo que se traduce en el conflicto que opone esencialmente *dike* y *techné* (*Introducción a la metafísica*) que, desde luego, aparecen juntos en y como el *deinon*, pero en el que la *techné* nunca es el recurso mismo del destierro en tanto que *buen destierro*, no el del arrancamiento sino el de la vuelta a lo más extraño, a lo más lejano que es siempre lo más familiar oculto por su cotidianeidad. Esta temática se vuelve a tratar con los nombres *costumbre* y *habitar*, por ejemplo en *Edificar, habitar, pensar*. Por lo demás, aquí no se trata de evacuar la posibilidad de un irreducible impulso territorializante, "crónico", que habitaría siempre ya y como la condición misma de su efectuación, el movimiento "difensor" del arrancamiento. Lo que hoy más que nunca requiere ser pensado es la tensión elemental entre esos dos movimientos. Se trata de pensar la articulación de la técnica y del tiempo, de afrontar la técnica como recurso mismo del des-tierra en la complejidad indisoluble de sus efectos.
2. Heidegger, "La fin de la philosophie et le tournant", *Questions IV*, p. 16.
3. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?* Gallimard, "Tel", 1971. El subrayado es nuestro.

4. *Être et Temps*, parágrafo 6. [N. de la T.: Existe en español la traducción de José Gaos, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, 1951. En esta obra de Heidegger, como en otras de este mismo autor, en general hemos preferido traducir directamente de la obra de Stiegler para mantener una mayor fidelidad al sentido de la lectura de éste]
5. Confróntense especialmente los párrafos 6, 35, 36, 38 y 44.
6. J. Rolland, "Technique et invention démocratique", en *Heidegger: questions ouvertes*, p. 170, Osirís, 1986.
7. M. Zarader, *Heidegger et les Paroles de l'origine*, pp. 114, y sobre todo, 124; Vrin, 1976.
8. *Être et Temps*, parágrafo 38, traducción [al francés] de Martineau.
9. H. Dreyfus, "De la *techè* à la technique", *Heidegger*, p. 288, Cahiers de l'Herne, 1983
10. Heidegger, "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée", [El fin de la filosofía y la tarea del pensamiento] *Questions IV*, pp. 138-139.
11. "Le tournant", [El viraje decisivo] *Questions IV*, p. 45.
12. Tomamos este nombre en el sentido que, para Husserl, designa el "proto-geómetra" en *El origen de la geometría*.
13. *Être et Temps*, parágrafo 83.
14. Heidegger, *Le Concept de temps*, p. 34. [Traducción al castellano: *El concepto de tiempo*, Trotta, 1999].
15. Dispositivo que es el objeto de los párrafos 71 al 80 en *Être et Temps*, y del 19 de los *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, del parágrafo 19, pp. 315 y stes. [Traducción al castellano: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, 2000].
16. *Le Concept de temps*, p. 37. El subrayado es nuestro.
17. *Ibid.*, p. 37.
18. *Ibid.*
19. *Le Concept de temps*, p. 41.
20. *Le Concept de temps*, p. 42.
21. Igualmente, la angustia es prueba de la indeterminación: "El ante-qué de la angustia es absolutamente indeterminado" (*Sein und Zeit*, parágrafo 40). La indeterminación es lo que habla en la voz de la conciencia (parágrafo 57), es decir, en el ser-en-carencia. Lo angustiante es la carencia.
22. *Le Concept de temps*, p. 42.
23. *Ibid.*, p. 43.
24. \* N. de la t.: juego de palabras entre los componentes de la palabra *nécessité* (necesidad), que Stiegler divide en el original entre el adverbio de negación francés, *ne*, y *cessité*, sustantivo abstracto que asocia al lexema del verbo *cesser*, cesar.

25. *Ibid.* El subrayado es nuestro.
26. Retomamos aquí los términos de los párrafos 16, 27, 35, 55, y 79-81 de *Être et Temps*.
27. *Le Concept de temps*, p. 44.
28. *Ibid.*, El subrayado es nuestro.
- \* N. de la t.: Gaos traduce este término con *retrovenir*.
29. *Sein und Zeit*, párrafo 65, traducción [al francés Martineau].
30. G. Granel, *De l'université*, p. 120, TER, Mauvezin.
- \* N de la t: las palabras francesas *enregistrer* (registrar), *régir* (regir), *registre* (registro), *régisseur* (regidor) y *régie* (administración) son todas derivadas del mismo lexema.
31. *Le Concept de temps*, p. 48.
32. Evans Pritchard, *Les Nuer*, Payor, 1973. [Traducción al castellano: *Los nuer*, Anagrama, 1977].
33. *Être et Temps*, párrafos 32-35.
34. *Le Concept de temps*, p. 45.
35. *Être et Temps*, párrafo 52.
36. Wittfogel, *Le Despotisme oriental*, Minuit, 1977. [Traducción al castellano: *El despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*, Guadarrama, 1966].
37. Jünger analiza también la relación entre los relojes de agua y los sistemas hidrológicos en el *Traité du sablier*, Bourgois, 1970. [*El libro del reloj de arena*, Tusquets, 1998].
38. Platón, *Timeo*, 22b- 23c. El subrayado es nuestro. [Hemos seguido la traducción de Gredos 1992]
39. San Agustín, *Les Confessions*, 11, XXVII.
40. *Le Concept de temps*, p. 45.
41. *Ibid.*, p. 46.
42. Prácticamente toda la clase política se ha puesto a esa hora.
43. A la que tampoco escapa el reloj de arena —hay que darle la vuelta— incluso si la discretización en sus diversas modalidades técnicas es precisamente lo que determina una fenomenalidad singular cada vez.
44. *Le Concept de temps*, pp. 46-47
- \* N. de la t.: Los traductores de *Le Concept de temps* traducen este término, *sc* (impersonal), por uno.
45. *Ibid.*, pp. 47-48.
46. *Ibid.*, p. 41.
47. Singularidad sobre la que precisamente insiste el párrafo 23 de *Être et Temps*.
48. *Le Concept de temps*, p.48.
49. Sobre este punto, cf. *Être et Temps*, párrafos 54-58, y el siguiente capítulo.
50. *Ibid.*, p.50.
51. *Ibid.*, p. 51. El subrayado es nuestro.
52. *Le Concept de temps*, p. 52.
53. Esta palabra es empleada en *Être et Temps*, en los párrafos 25, 61, 64 y 66.
- \* N de la t: Stiegler utiliza aquí el término *en se differant*, gerundio del verbo formado sobre el término *differance*, y con el que une los dos significados del infinitivo *differer*: retardar y ser diferente.
- \* Idem.
- \* Idem.
54. *Être et Temps*, párrafo 6.
55. La pro-venencia del ser, tal y como se da en tercera persona del singular de indicativo, ¿no cabe precisamente en esta reflexividad que pre-cede al *Dasein*? (N. de la t.: la forma impersonal "*r'est passé*" ("ha pasado") es reflexiva en francés).
56. *Être et Temps*, párrafo 75. El subrayado es nuestro.
57. *Ibid.*, párrafos 32-33.

Capítulo tres  
**La liberación del qué**

El *Dasein* accede a su individuación difriente en el ser-en-carencia, *Gewissen*, del que intentaremos hacer una interpretación después de haber reanimado la analítica de la cotidianeidad que forma la primera sección de *Ser y Tiempo*. La voz que se deja oír en el ser-en-carencia es lo que lleva al *Dasein* a la repetición anticipante de su ser-sido. Este capítulo desarrolla los análisis del precedente según:

- 1- el análisis de la cotidianeidad como liberación del *qué*;
- 2- la estructura del ser-en-carencia como compromiso en el *qué*;
- 3- la cuestión de la constitución histórica de la historicidad como nueva configuración del *qué*.

**1. El análisis de la cotidianeidad como liberación del qué  
(primera sección)**

1.1 *La diferencia del quién y del qué*

El hecho de que sea imposible cuestionar el sentido del ser sin tener una comprensión previa de él, mediatizada y proporcionada por la coti-

dianidad del *Dasein*, supone un resurgimiento de la cuestión de Menón. El ser sólo se da en el retraso de un después: se trata de nuevo de la cuestión de Epimeteo. La temática común a las figuras de Menón, de Epimeteo y del *Dasein* es la de un saber que originariamente es olvidado. Consecuencia “epimeteica” de esta comprensión previa, retomada siempre en una “comprensión media”, la comprensión “evidente” es mediata, tanto tradicional como histórica; “mediación” olvidada como tal.

Superar ese olvido es tener a la vista la diferencia ontológica. Ésta pasa por una diferencia entre el *quién* (*Dasein*) y el *qué* en tanto que ente al-alcance-de-la-mano, distinto a su vez de lo bajo-la-mano. Lo bajo la mano es una consideración del *qué* que le falta como tal. La ipseidad del *quién* es su mundanidad.

El ser es el ser del ente (la intencionalidad fenomenológica decía que la conciencia es conciencia-de...). Hay que acceder a la cuestión del sentido del ser desde un ente sin por ello reducir el ser al ente: hay un ente *ejemplar*, el *quién* (*Dasein*), que hay que distinguir de forma radical del *qué*: trataremos de llevar la discusión sobre el tenor de esta distinción.

El tener-que-ser del *quién* determina mismidad, su individuación, a la que preferimos llamar idiomaticidad o idocia mejor que ipseidad, demasiado aislada del *qué*: el idiota que es Epimeteo está atrapado en el *qué*, se constituye ahí radicalmente, mientras que el *Dasein* sólo adviene por medio de su posibilidad de alejarse del *qué*.

El mayor elemento de proximidad entre analítica existencial y tanatología epimeteica –punto a partir del cual se anuncia también la mayor divergencia– es el tema del ya-ahí: sus “posibilidades, o [el *Dasein*] las ha elegido él mismo, o éste ha caído en ellas, o crecido en cada caso ya entre ellas”. Incluso las que él “ha elegido” siempre provienen del

mundo ya-ahí: cualquier “comprensión del ser del ente [...] se vuelve accesible en el interior del mundo”.

Acceder al *quién* (*Dasein*) es abordarlo en su “cotidianidad media”. Pero, este acceso, ¿no debe ser también no sólo a los “accesos” medios, sino también a los “medios de acceso” del *Dasein*, a su ya-ahí medio constituido por los medios de ese ya-ahí? Esta necesidad no está inscrita propiamente en la estructura constitutiva existencial. Ahora bien, 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 ese ya ahí constitutivo en su facticidad positiva, positivamente constitutivo e históricamente constitutivo en el sentido de que su hechura material constituye la historicidad misma anterior y posterior de la historia? Aunque aporte los principales elementos de una respuesta afirmativa, Heidegger deberá excluir semejante hipótesis.

La temporalidad del *Dasein* es su historicidad: su porvenir fáctico. Ya hemos citado este pasaje:

“El *Dasein* es en su ser fáctico, en cada caso, como ya era y “lo que” ya era. Expresamente o no, es su pasado [...]. El *Dasein* está envuelto en una interpretación tradicional del *Dasein*: ha crecido en ella. Partiendo de ella se comprende inmediatamente e incluso en un sentido constantemente. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su peculiar pasado –y eso quiere decir siempre el de su “generación”– no sigue al *Dasein*, sino que, por el contrario, lo precede siempre ya.”

Este es uno de los pasajes más importantes de *Sein und Zeit*. El *Dasein* es un pasado que no es el suyo, o que sólo es el suyo si él lo es (si el *Dasein* es su pasado, con posterioridad). Ahora bien, esto debería tener consecuencias primordiales respecto a las condiciones en las que



el ya-ahí se constituye como tal, como tal “habiendo sido” según *unas posibilidades instrumentales* de acceso al pasado. Estas condiciones, que conciernen a lo intratemporal y a lo “histórico-mundano”, siguen siendo triviales respecto a una temporalidad auténtica, tal y como ésta califica a un ente que no es ni “bajo la mano”, ni “al alcance de la mano”, que es un *quién* en una relación sin duda única con el *qué*, aunque constituido por su diferencia con el *qué*. ¿Cómo una “apropiación positiva del pasado” no se va a ver afectada, sin embargo, por las posibilidades positivas de un *acceso* al pasado? Es la cuestión de la transmisión facticia de la facticidad. Las posibilidades hermenéuticas están ocultas ahí. Veremos en el caso de la escritura orto-gráfica que la diferencia *entre* el *quién* y el *qué* es indisolublemente la *diferencia del quién Y del qué*.

### 1.2 *La confusión del quién y del qué en la cotidianidad y la preocupación en el ser-en-el-mundo como elpis*

Como posibilidad de descarga de su tener-que-ser, la tradición es lo que arrastra al *Dasein* en su decadencia –mientras que ella sola le proporciona, en tanto que configuración misma del ya-ahí, este tener-que-ser. La transmisión es olvido. Tal es su estructura epimeteica –como experiencia de los pecados acumulados que, como tales, se olvidan. Paradójicamente, la tradición es así desarraigo. Una ontología fundamental exigirá entonces una destrucción de la tradición que es la historia de la ontología, puesto que

“el *Dasein*, a pesar de su interés, a pesar de todo el celo que despliega a favor de una interpretación filosófica “objetiva” ya no comprende las condiciones más elementales que son las únicas que hacen posible una vuelta positiva al pasado en el sentido de una apropiación productiva”.

Semejante vuelta al pasado debe ser una vuelta a lo que ha pasado (particularmente en la historia de las comprensiones del ser), a lo que le ha “sucedido” también al ser, a su temporalidad histórica. Pero lo que ha pasado significa “pasibilidad”, falibilidad, debilidad y deficiencia originarias, esa carencia a la que denominamos *epimeteia*. No hay tradición sin *epimeteia* –sin epifilogénesis”, sin experiencia (prueba) acumulada de la carencia (improbable). “El ente es un *quién* (existencia) o un *qué* (ser bajo-la-mano en el sentido más lato). ¿Cuál es la conexión entre esos dos tipos de caracteres del ser?”. Esa es, en efecto, la cuestión y nosotros discrepamos con *Sein und Zeit* en el desarrollo de su formulación: la discrepancia es central.

La analítica tanatológica nos proporciona la cuestión del acceso y, a través de ella, la del animal y de la vida\*. Para nosotros la cuestión tanatológica del acceso es la epimeteica de la *techné*. Lo que nos es dado –ante cualquier posibilidad bio-antropológica– es la cuestión de nuestro origen y del tiempo que ella implica. Pero esta cuestión nos llega desde un ya-ahí que no es sólo la generalidad de la cuestión del ser, sino sus distintas puestas en obra, entre ellas, la teoría biológica. No podemos suspenderlas simplemente; experimentamos (la carencia de) el origen desde ellas. Eso plantea la cuestión de la aprioridad en el sentido de Rousseau. Esta aprioridad fracasa al tropezar con la tecnicidad. Este tope es el punto de encuentro de lo empírico y de lo trascendental, que los da separado en el acto mismo de su presencia, y eso es lo que debe ser el objeto de análisis. Eso es la muerte. La muerte se comprende desde una pre-comprensión de la vida, la muerte es la vida; cuando la vida es también no vida, ya no es simplemente vida, sino proseguida\* por otros “medios”. La cuestión es el “acceso”, que es proteticidad. Así pues, lo que pre-cede a cualquier (posibilidad de) biología es la ontología fundamental y la analítica existencial preparatoria, pero eso también

quiere decir para nosotros la “tecnología” en que consiste semejante analítica, pensada como epifilogénesis. Ésta, *desde ese punto de vista*, es un concepto trascendental. Pero este concepto se pone él mismo en crisis: suspende todo el crédito de la división empírico-trascendental.

El destino del *quién* (*Dasein*) está “ligado” al ente intramundano, es decir, al *qué*: es lo que está “incluido” por su facticidad<sup>3</sup>. De ahí resulta una cuestión de la espacialidad del *Dasein* que se funda sobre su ser-en-el-mundo, sin relación con una división cuerpo-espíritu, o dentro-fuera, y que pone en crisis –es patente en la cotidianidad– cualquier distinción neta entre el *quién* y el *qué*. Acceder a la temporalidad originaria será pensar más allá de la cotidianidad que aparece al mismo tiempo como “resultado”, precisamente, de tal confusión –o, más bien, como efecto de una confusión originaria. Ahora bien, y en contra de ese resultado, si el *qué* estructurado en mundo y que constituye el ya-ahí del *Dasein* es lo que da acceso al mismo *Dasein*, ¿no se puede plantear la cuestión de una *dinámica* del *qué* que determinaría también la esfera más originaria? Hay un tipo de entes de los que la analítica existencial no puede rendir cuentas plenamente: lo inorgánico organizado, designado precisamente como al-alcance-de-la-mano y de tal manera que una dinámica propia lo “anima”. El pensamiento de la utensilidad no aportará nada a este respecto, al no pensar en modo alguno la dinámica de la organización –ni, por lo tanto, del ya-ahí como tal.

Si el ser en-el-mundo siempre es, de algún modo, preocupación y si “el ser del *Dasein* mismo debe ser manifestado como cuidado”, este cuidado es la estructura de la *elpis*. El descuido es una modalidad privativa del cuidado. Ahora bien, *epimeteia* quiere decir a la vez descuido y un obsesivo darle vueltas a los pecados engendrados por ella, mientras que la pre-ocupación lleva consigo la *prometeia* como anticipación previsor.

### 1.3 La mano como (com)preensión del sistema de los qué por el quién

Heidegger mostrará que la explicitación del conocer, en tanto que conocimiento óptico, siempre ha olvidado ya la complicidad originaria, la ha perdido<sup>4</sup>. Ese no es el sentido de la *epimeteia*: en el lenguaje de *Sein und Zeit*, ésta es “saber ontológico”. Pero todo conocimiento sólo es posible sobre la base de un saber ontológico semejante. Si se está autorizado a plantear que el ya-ahí en su proteticidad que da acceso al mundo es, en cierto modo, olvidado por el mismo Heidegger, nuestra tarea será entonces la de comprender la necesidad de este olvido, tal y como él mismo lo formula a propósito del olvido del mundo por medio del conocimiento<sup>5</sup>. Ahora bien, el solo nombre de Epimeteo expresa esa necesidad. El ser-en-el-mundo cotidiano es el uso<sup>6</sup>. El uso encuentra la herramienta que es siempre “algo para...”: remite –en primer lugar– “a otra herramienta”, por ejemplo, la escribanía, la pluma, etc. El *qué* siempre es un *sistema* de *qué*. La herramienta desaparece con su uso. Su modo –el modo del *qué*– es el ser-al-alcance-de-la-mano, que ignora el conocimiento teórico. Él mismo es pre-visión: es *prometés*, el previsor.

Así, es la mano en general la que articula el *qué* (al-alcance-de-la-mano) en general (comprendida ahí como ante los ojos, en la ocultación de su esencia por el conocimiento) sobre el *quién*. El *quién* se opone al *qué* en que tiene manos, no siendo él mismo ni bajo-la-mano ni al-alcance-de-la-mano. Al tener dos manos, tiene unos “qué” bajo-la-mano y al-alcance-de-la-mano. Ese *qué* que la mano maneja forma un sistema. Es un “sistema técnico” que satura completamente el mundo mismo. Este “sistema” se transformará en *Gestell* en tanto que técnica moderna que agrava su sistematicidad *calculante* y *determinante*, y realización de la metafísica. Pero no habrá habido nunca especificidad dinámica alguna. No

habrá hecho más que seguir la lógica de la decadencia temporal en el olvido histórico del ser, como realidad de la preocupación olvidadiza y disimuladora. Nunca habrá habido la menor virtud *propia* desveladora. El *qué* no tiene otra dinámica que la de una inversión de la dinámica “auténtica” del *quién*. Ahora bien, la dinámica del *quién*, ¿no responde, por el contrario, a una *mayerútica* del *qué*?

El ser-al-alcance-de-la-mano es el ser que puede fallar<sup>9</sup>. Esta debilidad es la condición de aparición (despareciente) de la mundanidad. Esta debilidad es una modificación, un problema, lo que viene a *suspender la ejecución de un programa*. La estructura de referencias perturbada de este modo se hace por ello explícita, liberando una totalidad donde se anuncia el mundo –y su facticidad, que le hace tanto aparecer como desaparecer. Esta ruptura en la *prometeia* (circun-spección, pre-visión) es el efecto cotidiano del pecado, de la carencia, revelado en el después, como después; la *epimeteia*. Sólo se hace posible porque la previsión es originariamente imprevisora, no ha previsto todo –sigue permaneciendo atrapada en lo *indeterminado*–, y de hecho se encuentra fundada sobre el pecado de Epimeteo, olvido inicial que resurge constantemente y golpea de facticidad al ya-ahí. Ya-ahí siempre quiere decir también *todavía no ahí* (in-determinado). Heidegger no sólo piensa el instrumento, sino que piensa *a partir* de él. Sin embargo, no lo piensa *plenamente*: no ve el horizonte originario y originariamente desfalleciente de todo descubrimiento, incluso no previsor; no ve lo que pone propiamente en juego la temporalidad del ser, lo que ahí se constituye tecno-lógicamente como acceso al pasado y, por lo tanto, al futuro; lo que ahí constituye lo histórico como tal. Siempre piensa la herramienta como (solamente) útil y el instrumento como herramienta, incapaz al mismo tiempo de pensar el instrumento artístico *instructor* de mundo, por ejemplo. Ahora bien, los necesarios análisis de la empleabilidad no pueden correspon-

der, y hoy menos que nunca, a una preocupación utilitaria; ahí, en la misma puesta en práctica instrumental, tiene lugar más que nunca el hacer-mundo del mundo y una *ruptura* sólo posible *por medio de* la puesta en práctica del instrumento. Esta epokhalidad instrumental es de otro tipo, *se acopla a* la instrumental-idad como tal, *es* esta instrumental-idad.

#### 1.4 *La concepción husserliana del recuerdo y el sistema de los qué como referencias*

La concepción heideggeriana del signo, herramienta ejemplar de referencias, engloba tanto las señales como los vestigios y documentos<sup>10</sup>. Ahora bien:

1. la confusión de *signo* y *señal* ignora la dinámica del hacer-signo, del signi-ficar, y la opacidad propiamente idiomática como juego de un ya-ahí de significaciones (que más adelante será evocado a propósito del lenguaje), igual que se ignora la dinámica del *qué* en general.

2. la singularidad del documento como “conciencia de imagen”, en el sentido husserliano, no tiene ninguna consistencia propia. Aquí Heidegger permanece fiel a su maestro.

El objetivo de *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo* de Husserl, era criticar el concepto de *asociación originaria* con el que Brentano trataba de dar cuenta de la temporalidad. Esta asociación efectuada por medio de la imaginación produce una “representación” del momento temporal, del carácter pasado del presente, que viene a asociarse a éste<sup>11</sup>: Se trata de criticar en este concepto el papel que otorga a la imaginación para explicar un fenómeno de retención. El argumento esencial consiste en plantear que, atribuyendo al momento del pasado un carácter imaginario, Brentano hace imposible cualquier distinción entre presente,

pasado y futuro, a reserva de plantear que pasado y futuro son “irreales”. A ello, Husserl objeta que el fenómeno temporal, pensado a partir del objeto temporal que es la melodía, debe ser concebido como un proceso de modificación en el que, en cada momento presente, en cada “impresión originaria”, se vinculan una retención y una protención *constitutivas* de ese presente. La retención pertenece a este “ahora” que Granel llama el “gran ahora” y que Husserl representa como una “cola de cometa”. Esta retención que forma parte del ahora del fenómeno temporal se llama también el *recuerdo primario*.

En el párrafo 12 se explicita el hecho de que la retención, que no es la percepción, pero que *remite* a ella, y que no es tampoco un producto de la imaginación porque pertenece realmente al fenómeno real del tiempo, no es ni un “recuerdo secundario” (una rememoración de un fenómeno temporal pasado y que volvería en presencia), ni una conciencia de imagen, caso general de lo que nosotros llamamos *recuerdo terciario*:

“el sonido retencional no es un sonido presente, sino precisamente un sonido “rememorado de manera primaria” en el presente: no se encuentra realmente ahí en la conciencia retencional. Pero el momento sonoro que pertenece a ésta tampoco puede ser otro sonido que se encontraría ahí realmente, ya fuera un sonido muy débil de la misma calidad (en tanto que resonancia). Un sonido presente puede, es cierto, recordar un sonido pasado, presentarlo, darle una imagen; pero eso presupone ya otra representación del pasado. La misma intuición del pasado no puede ser una figuración por medio de una imagen. Es una conciencia originaria. [...] La misma resonancia, y en general las copias que subsisten de los datos sensibles más fuertes, lejos de tener que ser necesariamente atribuidas a la esencia de la retención, no tienen absolutamente nada que ver con ella.”<sup>13</sup>

El párrafo 13 precisa que el recuerdo en general, ya sea primario o secundario,

“y, en consecuencia, la retención, no es una conciencia de imagen, sino algo completamente diferente. [...] Lo mismo que en la percepción veo al ser-ahora y en la percepción expuesta, tal y como se constituye, el ser que dura, del mismo modo veo en el recuerdo primario el pasado; se da ahí y el dato del pasado es el recuerdo.”

El recuerdo primario es lo que se constituye en la impresión originaria. Es imposible

“concebir una conciencia retencional que no sería la continuación de una conciencia impresional, [...] porque toda retención remite por ella misma a una impresión. “Pasado” y “ahora” se excluyen. Lo que es idénticamente lo mismo bien puede ser ahora y pasado, pero sólo porque ha durado entre el pasado y el ahora.”<sup>14</sup>

La retención no es una re-presentación. De otra manera ya no se podría hablar de “gran ahora”, ni oponerse al psicologismo de Brentano. Por lo tanto no hay que confundir retención y recuerdo secundario, el cual se distingue a su vez, de cualquier conciencia de imagen en que ha sido constituido originariamente en una impresión originaria, lo que nunca es el caso de un recuerdo terciario. El recuerdo secundario es un “rerrecuerdo”.

“Consideremos un caso de recuerdo secundario: por ejemplo, nos acordamos de una melodía que acabamos de oír en un concierto. Es entonces manifiesto que el fenómeno tiene en su conjunto exactamen-

te la misma constitución, *mutatis mutandis*, que la percepción de la melodía. Como la percepción, tiene un punto privilegiado: al instante presente de la percepción corresponde un instante presente del recuerdo. Recorremos la melodía en la imaginación, tenemos una “casi”-audición, primero del primer sonido, luego del segundo, etc. Para cada instante presente siempre hay un sonido (o una fase del sonido). Pero los sonidos precedentes no son borrados de la conciencia. Con la aprehensión del sonido que aparece ahora, que casi se escucha ahora, se funden el recuerdo primario de los sonidos que acabamos casi de escuchar, y la espera (protención) de los sonidos pendientes. De nuevo el instante presente tiene para la conciencia un halo temporal, que se lleva a cabo en una constancia de aprehensión de recuerdos. [...] En ello, todo es parecido a la percepción y al recuerdo primario y, sin embargo, no son los mismos percepción y recuerdo primario. No escuchamos realmente [...]. El presente temporal es rememorado, re-presentado, en el rerrecuerdo. Igualmente el pasado es pasado rememorado, re-presentado, pero no pasado percibido, dado e intuido de forma primaria.”<sup>14</sup>

Por lo tanto, la percepción es la que distingue recuerdos primarios y secundarios:

“La percepción es [...] el acto que sitúa cualquier cosa ante los ojos como ello mismo, el acto que constituye originariamente el objeto. Lo contrario es la representación (*Vergegenwärtigung*, *Re-präsentation*) [...] en tanto que acto que no sitúa un objeto, él mismo, ante los ojos, sino que precisamente lo representa, lo sitúa, por así decir, en imagen ante los ojos, aunque no sea precisamente bajo el modo de una conciencia de imagen propiamente dicha. [...] Si denominamos percepción al acto en el que reside todo origen, al acto que nos constituye originariamente, entonces el recuerdo primario es percepción. [...] El rerrecuerdo, como imaginación, nos proporciona solamente una re-presentación.”<sup>15</sup>

Una vez hechas estas distinciones, el párrafo 28 opone la “conciencia de imagen” tanto al recuerdo primario como al recuerdo secundario. Con la re-presentación en la que consiste el recuerdo secundario,

“no se trata de una re-presentación por medio de un objeto parecido, como en el caso de la figuración consciente por medio de imágenes (cuadro, busto, etc.). Al contrario que esa conciencia de imagen, las reproducciones tienen el carácter de la representación misma.”<sup>16</sup>

Se ve claramente en qué debería consistir la crítica de Heidegger a Husserl: la concepción histórica de la temporalidad como constituyente del *quién* impondría que el ya-ahí heredado y *no vivido*, constituido *fuera de toda percepción*, sea, sin embargo, constitutivo de toda presencia —y esa el razón por la cual la temporalidad ya no podría ser concebida a partir del ahora. Ese sería un argumento a favor de una *revisión radical de las oposiciones entre primario, secundario y terciario*. Fuera de semejante crítica, el concepto de facticidad se vacía de su contenido. Sin embargo, veremos como Heidegger mantiene esas divisiones.

Volvamos ahora al párrafo 17 de *Ser y tiempo*:

1. Tomando el ejemplo de los intermitentes de automóvil, Heidegger vacía el signo de cualquier dinámica, de cualquier espesor, y comprendiendo el al-alcance-de-la-mano a partir del signo definido así, hará lo mismo con la comprensión de la instrumentalidad, pura cadena de “significatividades” finalizadas por la preocupación.

2. Integrando el documento en el signo comprendido como señal y determinando así la comprensión del instrumento como la del recuerdo —especialmente el recuerdo terciario y la conciencia de la imagen, aunque eso no puede quedar sin consecuencias para la comprensión

general del recuerdo—, lo que se ve afectado por ello es la comprensión de todo lo que revela la epifilogénesis (ya-ahí).

“El signo\* no es una cosa que tenga con otra una relación mostrativa, es un útil que hace a un complejo de útiles expresamente manifiesto para la circun-spección de tal manera que al mismo tiempo se anuncia la mundaneidad de lo al-alcance-de-la-mano”.

[...] El viento sur no es *nunca inmediatamente* bajo-la-mano a título de ente que sobreviene sin más y metereológicamente accesible en tanto que tal, y que, posteriormente, llegado el caso asumiría la función de un signo precursor. Es más bien la circun-pección propia del cultivo del campo la que, al tenerlo en cuenta, descubre precisamente por primera vez al viento del sur en su ser.”

Por medio de esos análisis que siempre vuelven a poner en relieve y en evidencia el privilegio de la finalidad preocupada, Heidegger muestra, a fin de cuentas, que la mundanidad está constituida por la anticipación (la mortalidad). Pero también quiere mostrar que esa relación inicial con la mortalidad, que el signo conduce en su publicidad, es ya siempre una especie de no relación, ya que la *resolución* sólo se constituye *al margen* de esta forma de anticipación. A partir de entonces, el signo está de parte del *verfallen* —lo que se justifica por el hecho de que la referencia no sabría ser un *qué*, mientras que él constituye todo *qué*:

“La referencia, si debe devenir ontológicamente el fundamento del signo, no puede ser concebida ella-misma como signo. La referencia no es la determinación óptica de un-al-alcance-de-la-mano”, mientras que constituye sin embargo el ser-al-alcance-de-la-mano mismo”.

“El mundo, siendo al-alcance-de-la-mano”, es siempre ya ‘ahí’<sup>17</sup> y el ya-ahí del mundo tiene como soporte la instrumentalidad, el ser-al-alcance-de-la-mano. Esta precedencia es la referencia en tanto que abre una “apertura absoluta” o una “finalidad”<sup>18</sup>, que remite al último término del fin —que sólo en la segunda sección revelará su sentido, como ser para-el-fin, referencia no ya a un ser-al-alcance-de-la-mano sino a un ser en el mundo, *Da-sein*, *quién*. Por tanto, esta “finalidad” parece pre-ceder a la posibilidad de un ya-ahí del *qué* a la mano; ahora bien, no hay nada de eso y es ésta una precisión capital, pues indica que finalidad (ser-para-el-fin) y facticidad de un YA-AHÍ son absolutamente solidarios: “La finalidad misma, en tanto que forma el ser del ente disponible, sólo puede ser descubierta sobre el fondo del descubrimiento previo de un todo finalizado”. Respecto al fin, éste es trascendente e indicio (del sentido) del ser en la medida en que excede todo *qué* y el *quién* mismo como su posibilidad extrema —fin denominado aquí el “hacia qué”. La comprensión del fin del ser-ahí es ella misma entregada y entregable sólo por un *qué* ya-ahí, en tanto que tomado y tomando en él la finalidad como tal:

“El ser-ahí se apega siempre-ya a algo que se inscribe en una finalidad que éste le destina: el ser-ahí siempre se encuentra, en tanto que tal, con un ente constituido en ente disponible [al-alcance-de-la-mano]”.

Esta finalidad, experimentada previa y actualmente por el *Dasein* en cualquier relación con lo intramundano, es un comprender pro-puesto por el juego de relaciones que es el mundo, el significar. La totalidad de esas relaciones es la significatividad, que hace posibles las significaciones de la palabra: la eidética husserliana y, por lo tanto, la intencionali-

dad, debe ser concebida a partir del ser-para-el-fin. Tesis de una importancia capital puesto que permite una (epi)genética de lo idiomático –bajo la reserva de una crítica– imposible en la fenomenología husserliana.

### 1.5. *El olvido des-alejante de Heidegger*

Después de haber precisado que la espacialidad se constituye como al alcance de la mano, es decir, como cercanía, y, por lo tanto, siendo la mano constitutiva del espacio, la espacialidad del *quién* está caracterizada como des-alejamiento<sup>19</sup>; el *quién* tiene

“una esencial tendencia a la cercanía. Todas las formas de aumento de la velocidad a las que hoy cedemos más o menos forzosamente, impulsan a superar la lejanía. Con la “radio”, por ejemplo, lleva hoy a cabo el “ser-ahí”, por el camino de una ampliación del cotidiano mundo circundante, un des-alejamiento del “mundo” cuya significación para él, *aún no alcanza nuestra vista*”. (El subrayado es nuestro).

Todo “alcance” de la mano significa una cercanía que sólo se libera desde una des-alejamiento originario. A todo alcance de la mano, finalmente, sólo le es dado el nada-bajo-la-mano. Sólo es dado la no-donación; como don sólo hay el como-tal inaccesible de un nada-bajo-la-mano. Es en ese nada donde la mano *alcanza*. Las prótesis se articulan en el des-alejamiento; la radio no es más que un caso de estas prótesis (un caso singular, sin duda; de ahí la dificultad de aprehender su “sentido existencial”), junto con las gafas o la misma rueda. Ahora bien, estas prótesis se olvidan esencialmente:

“Vista y oído son sentidos de la lejanía, no en razón de su alcance, sino porque el “ser-ahí”, que es des-alejador, se detiene preponderantemente en ellos. Para quien lleva, por ejemplo, gafas, a pesar de que en el sentido de la distancia este útil se halla tan cerca de él que lo tiene “en la nariz”, se encuentra mucho más alejado en el mundo circundante que el cuadro colgado de la pared de enfrente. Este útil tiene tan poca proximidad que con frecuencia pasa desapercibido de entrada. El útil para ver, e igual que el útil para oír, por ejemplo, el auricular del teléfono, se caracteriza por la no imposición del ente inmediatamente al-alcance-de-la-mano. Es lo que pasa también, por ejemplo, con la calle, el útil para andar”.

Pero ahí está, y primordialmente, el carácter de las prótesis, naturalizadas, por medio de cuya naturalización vemos, oímos, sentimos, pensamos, etc. Ahora bien, esto es especialmente cierto de la escritura, del documento, del ya-ahí en general, más particularmente del ya-ahí que da acceso al haber-sido-ya-ahí como tal, o al como tal del pasado, a su paso y a su ser-pasado. De no ser esto verdad, el haber-sido no se presentaría al *qué*, a través de esas huellas, *como* haber-sido, sino como *facticidad* de ese haber-sido –como posibilidad de no-haber-sido: la especificidad de las conciencias de imágenes y otros recuerdos terciarios escapa a la mirada desalejante que Heidegger dirige sobre el *Dasein*, y escapa por una necesidad que él mismo describe sin VER lo que describe ahí. Y es mucho más notable que permanezca en esta desatención al *qué* tanto más esencial cuanto que esta falta de atención se constituye como explicitante del ya de ese ya-ahí como tal. El OLVIDO que marcará más adelante los análisis de la historia, de la antigüedad, etc., pertenece totalmente a esta “no imposición”, a esta esencial des-atención característica de la *epimeteia*, que Heidegger no hace más que describir sometándose a ella<sup>20</sup>. Este olvido es aportado por la *pre*-ocupación DE Heidegger

ger al plantear él mismo que el des-alejamiento está regulado por la preocupación.

Des-alejándose, el *Dasein* se orienta sobre la base de los “signos” que abren el acceso a las “regiones”. Pero en esta cuestión de la orientación y del acceso, la apertura de la “región” todavía está determinada ahí por la gestión que operan los soportes del haber-sido-ya-ahí en su condición de donantes de acceso, como imágenes re-stituyentes y re-constituyentes no menos que como “útiles de navegación” y programas de pilotaje que son otras tantas precomprensiones que el ser-ahí tiene de su ser, de programas de lectura, de tele-direcciones de (la comprensión de) el ser. Habría por ejemplo una especificidad programática de la escritura orto-gráfica, re-stituyente desde una cierta *exactitud*, la que permite a Gallien (re)leer a Platón, el haber-sido de la filosofía y más generalmente de un ya-ahí, con-stituyente, como re-stitución, el *quién* en su ser –especificidad solidaria de una tele-dirección singular: la historia del ser. Este análisis tiene como principal resultado que nunca hay acceso posible a una pura constitutividad: *la constitución siempre es reconstitución*, menos genética que *epigenética* –o, como diría Nietzsche, *genealógica*.

### 1.6 La neutralidad programática del *quién*

Si la cuestión concerniente al *Dasein* es *quién*, es que su ser es mío. “El *quién* es lo que se mantiene idéntico en el cambio de los comportamientos y de las experiencias vividas, lo que se relaciona, por lo tanto, con esta multiplicidad”. Pero el *quién* del *Dasein* cotidiano –y éste debe ser comprendido a partir de su cotidianeidad, es decir, de su facticidad, a partir del hecho de que está en el mundo y captado por él “de inmediato y con mayor frecuencia”– no es, sin embargo, el *quién* en tanto que “mío”. Eso implica el abandono de toda egología por parte de la feno-

menología: el acceso al *quién* no se puede efectuar por medio de una puesta entre paréntesis del mundo y de los otros “*quién*” (*ego*) que se encuentran ahí. Una fenomenología existencial no tiene por objetivo los actos de una intencionalidad egológica. Hay que sustituir la experiencia vivida por la existencia. ¿No es ese *quién* el del saber impersonal de Blanchot, un *quién* neutro? Sí y no. Porque, en Heidegger, el Se no muere. El Se solamente muere en Blanchot<sup>21</sup>.

Los otros no son determinados de entrada como no-yo, sino, por el contrario, se encuentran como “aquellos de los cuales regularmente *no* se distingue uno mismo<sup>22</sup>”. El lugar del *Dasein* está determinado (en el mundo) por lo que hace y a “los otros” los encontramos en el trabajo. En todo caso, el *Dasein* vive siempre en una diferencia en relación a los otros –para allanarla o acentuarla: es el distanciamiento<sup>23</sup>. Pero eso quiere decir que el *Dasein* está, de entrada, bajo influencia ajena y no es él mismo. “*Quién* es” es el *se*, “el *quién* es lo neutro”. Comporta una tendencia esencial a la nivelación mediocre de todas las posibilidades de ser (diferencias): es la publicidad (“la opinión pública<sup>24</sup>”); que en seguida regula “cualquier explicación del mundo y del *Dasein*”, descargándolo “en su cotidianidad”. Disperso en el Se que “articula el complejo de referencias de la significatividad, el *Dasein*, preocupado, debe reencontrarse. Este reencuentro es “evacuación de los recubrimientos y oscurecimientos”, y “ruptura de los disimulos por medio de los cuales el *Dasein* se bloquea el acceso a sí mismo”. Esta vuelta se efectúa en la atonía en la que “el *Dasein* se convierte en gravoso para él mismo. El ser se vuelve manifiesto como un peso”, *el peso del qué en que está atrapado el quién*, *el peso del qué como (posibilidad del) quién*. En este humor, el *Dasein* es “abierto” –a su tener-que-ser...un *quién*. “Jlamamos ser-arrojado (“derelicción<sup>25</sup>”)[...] al estado-de-hecho fenomenal de la apertura tonal del ser del Ahí”. “Hablando de derelicción tratamos de restituir la *facti-*



*ciudad del hecho* que fuerza al hombre a hacerse cargo él mismo de su ser” (el subrayado es nuestro): la factualidad de su carencia de cualidad, la tecnicidad protética. También factualidad del olvido, *epimeteia*, puesto que “si la tonalidad abre, no lo hace volviendo su mirada hacia el ser-arrojado, sino volviéndose hacia él para apartar la vista de ahí”. Lo que abre la tonalidad es la totalidad del ser-en-el-mundo, es decir, la posibilidad del *Dasein* que no es la del *qué*, “inferior a la efectividad y a la necesidad”, mientras que “la posibilidad como existencial, por el contrario, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*”<sup>28</sup>: la estructura existencial del comprender es el proyecto, que implica el ser-arrojado. Y por eso ese comprender está con frecuencia atrapado en “una apertura absoluta ya comprendida” y al mismo tiempo se funda en una anticipación de la que esta pre-visión es portadora.

Esta estructura de “pre-adquisición” afecta a cualquier interpretación –textual, por ejemplo. A partir de entonces, “cualquier explicitación que deba contribuir a la comprensión debe haber comprendido lo que hay que explicitar” –circularidad que ya trazaba la aporía de Menón. Salir de esta aporía de la tentación platónica que niega la mortalidad y, al mismo tiempo, abre la época metafísica del pensamiento, es afrontar directamente la cuestión del ya-ahí: la historicidad es recurrencia; ella misma sólo es comprensible al dirigir un análisis de lo pro-gramático, de la facticidad del ya-ahí como portadora de la *epimeteia*; la historicidad es epifilogénesis en el sentido de que la precomprensión debe variar en función de las posibilidades inherentes a tal o cual soporte del ya-ahí. Esas *posibilidades* del *qué* no son las que simplemente prueban la efectividad que Heidegger distinguía de la posibilidad de un *quién*, considerando que este carácter programático es constitutivo de la misma lengua que “abriga ya cada vez en sí una conceptualidad elaborada”<sup>29</sup>. En el párrafo 53, Heidegger escribirá: “*La proximidad más cercana del ser*

*para la muerte como posibilidad es tan lejana como posible respecto a lo efectivo*”. Todo este discurso describe la estructura de la diferencia. Ahora bien, *el alejamiento de lo efectivo en que constituye esta posibilidad, ¿no afecta de forma muy destacada al qué textual, por ejemplo, o cualquier huella “histórico-mundana”?* Las posibilidades del *qué* son constitutivas de la misma posibilidad del *quién* –en otras palabras, la *posibilidad* del *qué* no es, y tampoco para el *quién*, la de la sustancia kantiana ni de “las categorías de la realidad”<sup>28</sup>).

### 1.7 La herramienta como “conciencia de imagen”

El carácter programático de la lengua moviliza un escuchar él mismo antepredicativamente programático:

“Inmediatamente’ nunca oímos ruidos ni complejos sonoros, sino la carreta que chirría o la motocicleta. [...] Que oigamos inmediatamente motocicletas y carretas es la prueba fenoménica de que el *Dasein*, en tanto que ser-en-el-mundo, se mantiene en cada caso al lado de lo alcance-de-la-mano intramundano y no inmediatamente al lado de ‘sensaciones’ cuya ‘pululación’ debe ser puesta en forma previamente para confeccionar el trampolín que permita al sujeto alcanzar por fin un ‘mundo’.”<sup>29</sup>

La *hylé* de la intencionalidad es siempre-ya intencional. Diciendo que la escucha sólo tiene lugar desde la cercanía originaria del ente al-alcance-de-la-mano, criticando con ello la oposición forma/materia, Heidegger nos permite introducir la cuestión de este al-alcance que es el recuerdo ni primario, ni secundario, totalmente ignorado tanto en estos análisis como en los de Husserl, y, sin embargo, inmediatamente ahí en la misma herramienta y como sentido mismo de esa herramienta.

La herramienta es ante todo recuerdo: de no ser así, no podría funcionar como referencia de significatividad. A partir de la red de referencias y como referencia ella misma oigo la “herramienta” que es “la carreta que chirría”. La herramienta remite por principio a un ya-ahí, a una “pre-adquisición” de lo que el *quién* no ha vivido necesariamente él mismo, pero que recuerda en su pre-ocupación. Es el sentido de la epifilogénesis. La herramienta funciona en primer lugar como conciencia de imagen. Esta constitutividad del “recuerdo terciario” funda la irreductible neutralidad del *quién* –su programaticidad, entendida ahí y en primer lugar como gramática que regula todo lenguaje.

#### 1.8 *La (des)preocupada idiocia del idioma fuera de sí y el artículo de la muerte*

El carácter programático de la lengua es publicidad del *Se* (lo que nosotros por nuestra parte denominaremos la *significación*, que habita el *quién* en todos sus “niveles”, incluso en su pura soledad, es decir, tanto en su “fuera” como en su “dentro”: el *quién* es idiomático, es idioma, habitado hasta en su retirada por una “publicidad” que es “suya” y propiamente irreductible; trataremos de esta constitutividad de la *publicidad íntima* del *quién* bajo el nombre de idio-textualidad, que se refiere también a la idiocia de Epimeteo). Esta publicidad es esencialmente repetible –y en Heidegger existen dos figuras de la repetición pues ella constituirá también, más tarde, la posibilidad de la resolución como recurrencia del ser-sido en el instante. Desarraigo, la repetición “maquinal” es el charloteo, del que lo escrito es una prolongación. Desde esta posibilidad (decadente) del prolongamiento se comprenderá siempre lo que compete al recuerdo terciario, que Heidegger llama histórico-mundano, y mucho más masivamente, todo lo que constituye el ser-ahí del ya-ahí.

Es en este punto<sup>39</sup> donde Heidegger insiste en la debilidad esencial de la existencia, su ser-en-carencia tan próximo a la estructura prometeica-epimeteica, introduciendo con ello en el tema del cuidado. El ser del *Dasein* es el cuidado y

“como la problemática ontológica siempre ha comprendido primariamente al ser en el sentido del ser-bajo-la-mano [...] mientras que dejaba al ser del *Dasein* ontológicamente indeterminado, es necesario dilucidar las relaciones ontológicas entre cuidado\*, mundanidad, ser-al-alcance-de-la-mano y ser-bajo-la-mano (realidad).”<sup>40</sup>

Acceder ontológicamente al cuidado es una cuestión de mano. ¿Qué de la mano? ¿Qué de *qué*, además, respecto al *quién*? Lo que por medio de la mano articula la comprensión, el *quién* y el *qué*, es la verdad, que la tradición siempre comprende como verdad del *quién* mismo comprendido restrictivamente como bajo-la-mano. Ahora bien, la verdad es la de la *articulación* del *quién* y del *qué*, que es el artículo de la muerte. En el miedo, el *Dasein* está ante un *qué*<sup>41</sup>. En la angustia, está ante “su” *quién*, que, en cierto modo, se “presenta” a él interrogativamente, que no se presenta: su *quién* es su “¿quién?”. El “¿quién?” se vuelve hacia el *qué* para huir a su “¿?”. Ese “¿?” es su *indeterminación*, frente a la cual se desmorona la finalidad intramundana, ya que el mundo adquiere “un carácter de total insignificancia”. Pero ese “¿?” también es “el-ser-en-el-mundo-como-tal”. En resumen, el “angustiar” es la apertura al mundo.

La angustia aísla y con ello abre a lo posible. Soledad que no es solipsismo, sino ser-en-el-mundo, y que, sin embargo es un no-estar-en-casa, situación epimeteica.

“El ser-en-el-mundo seguro-familiar es un modo de la(o) extrañ(o)eza del *Dasein*, y no al revés. Lo fuera-de-sí debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno *más* originario.”

Hay un desarraigo más originario que aquel en que también consiste una cierta familiaridad que es la publicidad idiota del Se.

Cuidadoso, el *Dasein* es “ser antes de sí mismo”\* y más-allá de sí: fuera de sí cuyo sentido ontológico es el avance, temporalidad cuyo fenómeno esencial es el futuro. “Por lo tanto, ser-antes-de-sí-mismo quiere decir: ser-antes-de-sí-mismo-en-el-ser-ya-en-un-mundo<sup>337</sup>”; en el-ser-nacido. El ya significa que todo ha comenzado siempre ya, mientras que la indeterminación de lo angustiante es además que nada ha comenzado nunca por el hecho mismo de que nada acabará –el *Dasein* nunca habrá terminado (de ser), ya que permanece siempre para él mismo su “¿?””. Se encuentra sin fin(es), ante la nada del sin-fin, lo incesante de la nada y la nada de lo incesante, ante la imposibilidad del fin, sin embargo, cierto e indudable. “En otros términos: el existir es siempre fáctico. La existencia está esencialmente determinada por la facticidad”. Sin embargo, la posibilidad del “regreso” aislado, en tanto que ésta se sustrae a toda mundano-historicidad, no es a lo que nosotros apuntamos como *epimeteia* –y el discurso sobre el desarraigo sigue siendo fundamentalmente ambiguo.

*Cuidado* ha dado forma al *Homo* y lo posee durante su vida, mientras que, a su término, el alma vuelve a Júpiter y el cuerpo a la tierra. El nombre griego de *Cuidado*, que aquí juega el papel de Epimeteo, es *Elpis*, tanto olvido y saber como esperanza y temor, error y verdad –*alétheia* salida del olvido: el olvido es originario igual que el pecado de Epimeteo significa la carencia originaria de origen y por esa razón “la aper-

tura es esencialmente facticia”, “el *Dasein* está cada vez ya en la verdad y la no verdad<sup>338</sup>”. Esta estructura del cuidado expresa la unidad de la *prometeia* y de la *epimeteia*. La experiencia prometeica, primer momento de la *epimeteia*, es vagabundeo, debilidad primordial, a partir de cual –y sólo a partir de ella– cualquier cosa tiene lugar, es. Partiendo de la empiria, que siempre es pecado (recuperación por medio del descubrimiento en que consiste la apertura de un lugar), es posible la meditación posterior del ser en carencia como tal. Por esa razón, incluso en la repetición del charlotco,

“el *Dasein* que repite accede a un ser para el mismo ente del que él es hablado. Pero es –se considera– dispensado de una realización originaria del descubrir”.

La posibilidad de semejante repetición se funda ella misma en la estructura *epifilogenética*. Semejante repetición de experiencia, que también es su recuperación, se limita al horizonte de todo fuera-de-sí como instrumental. La historicidad, horizonte de toda verdad, también procede originariamente de esta repetición, que controla simultáneamente la posibilidad de un acceso (al ya-ahí en tanto que ya-ahí) y de una ocultación que también es esta apertura: el grama es a la vez cálculo, determinación y letra, indeterminación. Aquí la comprensión de la *alétheia* como *adecnatio* no puede ser aislada de la constitución de un ya-ahí ortotético. Con ello designamos todas las memorias, formas de registro “exacto” –por ejemplo, orto-gráficos– desde la escritura fonológica y lineal hasta la informática, pasando por la fotografía y la fonografía. Si Gallien puede decir que “gracias a las obras escritas y al uso de las manos, podemos conversar con Platón, Aristóteles, Hipócrates y demás

personajes de la Antigüedad”, incluido el propio Gallien, pero también con Heidegger, y con el haber-sido de todo “sí-mismo”, de una manera que no deja dudas acerca de la literalidad de estas palabras, de Platón a “sí mismo”, es porque la escritura ortotética registra citando exactamente. Sólo la reificación ortotética de todo descubrimiento hace igualmente posible la comprensión de la verdad desde el ente “bajo la mano” o “sub-sistente”, y como exactitud (*ortotés*): sólo hay sub-sistencia en, desde y por un soporte, y sólo como determinada relación con determinado soporte. La crítica de la exactitud —y en especial la del reloj— y la crítica del substancialismo, elemento definidor de la metafísica, van inevitablemente ligadas.

La temporalidad es, por lo tanto, repetición. El idioma (se) repite, como un idiota. Como hay dos figuras de la repetición, hay dos figuras del desarraigo. Duplicidad que se debe a un ser culpable o deudor, que nosotros preferimos llamar *ser-en-carencia*.

## 2. La estructura del ser-culpable como compromiso en el qué (segunda sección)

### 2.1 El ser en carencia como programación de la posible suspensión de todo programa

Mortal, el *quién* se excede como posibilidad indeterminada y el sentido de su decadencia (charlotco en la preocupación, curiosidad, etc.) es la huida ante lo indeterminado, tentativa de determinación del fin, nivelación de las “diferencias”.

La improbabilidad del *quién*, su no-predestinación, su destino, se funda en la indeterminación de la muerte —estructura constituida a semejanza de la *prometeia/epimeteia*, donde *Elpis* detenta los ambiguos atributos de Cuidado. Fundada sobre la programaticidad del ya-ahí, viene a *redoblar*, sin superarla nunca, la irreductible facticidad como una cierta suspensión de los programas en vigor, una especie de *epokhalidad* existencial (e histórica y, *desde una cierta forma de databilidad*, como historia del ser). Esto llega como “conciencia” (*Gewissen*) de un pecado, o deuda: “La muerte no “pertenece” sólo indiferentemente al *Dasein* propio, sino que interpela a éste en tanto que singular” y la “posibilidad más propia” es la de la suspensión *epokhal* de los “programas” de la publicidad cotidiana; posibilidad extra-ordinaria constitutiva del *quién*, “libertad para la muerte”, en tanto que suspensiva de la neutralidad ordinaria del *quién*, ipseidad como modificación de un *quién* que “regularmente no[...] soy *yo mismo*, sino que es el *Se*-mismo quien lo es<sup>33</sup>”. El *Se* es el ser ya decidido del “poder-ser” fáctico del *quién*, bajo la forma de reglas, criterios, etc., que le distraen deliberadamente de cualquier elección, y funciona como un programa: el que el *Dasein* puede suspender. Esta suspensión, ruptura de la “desavenencia de sí que es la escucha del *Se*”, encuentra su posibilidad en una “llamada” desde un ser culpable, deudor o en-pecado. *Lo que “escucha” la llamada es la “resolución”*.

Los pecados se olvidan al acumularse, al cubrirse los unos a los otros; llega el momento de la *experiencia* del pecado: no éste o aquel pecado, sino *el* pecado del ser-en-pecado como tal —carencia originaria como carencia originaria que Heidegger llama *Gewissen*. El *quién* llamado, discutido, puesto en duda, es el *Dasein* mismo. Pero, ¿por *quién*? Ese *quién* “se mantiene en una sorprendente indeterminación<sup>36</sup>”. “La conciencia se revela como llamada\* del cuidado” y “la “voz” de la con-

ciencia habla de una "deuda" (*Schuld*) o de un "pecado". Si la *epimeteia* debe ser pensada en tanto que articulación del *quién* y del *qué* como el artículo de la muerte, el *quién* "llamando" es lo que precede a la división del *quién* y del *qué* como el artículo de la muerte, el "que" extraño del fuera-de-sí originario, de la carencia originaria de origen.

"Lo que llama no es "mundanamente" determinable por *nada* en su *qué*. Es el *Dasein* en su extrañ(o)eza, es el ser-en-el-mundo originalmente arrojado en tanto que fuera-de-su-casa, es el "que" desnudo en la nada del mundo. El que llama es no-familiar al Se-mismo cotidiano —una especie de voz *extraña*. Y, ¿qué podría ser más extraño al Se, perdido como está en la diversidad del "mundo" de su preocupación, que el Sí-mismo aislado sobre sí en la extrañ(o)eza, arrojado a la nada?".

Esta nada del *quién* dice que el *quién* no es nada, no es nada todavía y nunca será nada: nunca ha comenzado, nunca habrá terminado, "arrojado" fuera de todo "sí" efectivamente conquistado, "sí" que sólo es su diferencia. Marca de una carencia de identidad que estructura el *quién* idéntico como habiéndose siempre ya efectuado en múltiples circunstancias, diseminadas, probándose con ello mismo en su consistencia unitaria para siempre sólo por llegar.

Más que deuda o pecado, por *Schuld* entendemos carencia. Sin embargo, una deuda obedece al don divino de la carencia y el pecado es robo consecuencia de un olvido. Desde luego, no se debe entender carencia como falta de un ente bajo-la-mano y

"la idea de la deuda no sólo debe ser alzada por encima del dominio de la preocupación calculadora\*, sino también liberada de toda relación

con un deber y una ley, sin los cuales alguien carga con una deuda (pecado)."

En todo caso, la deuda o el pecado tienen "el carácter del no".

"En consecuencia, definimos así la idea formalmente existencial del "deudor": ser-fundamento para un ser determinado por un no —es decir, ser-fundamento de una nulidad\*\*. [...] el ser-deudor de entrada no resulta de un endeudamiento, sino que, a la inversa, [...] [éste sólo] es posible "sobre el fundamento" de un ser-deudor originario. [...] Ser-fundamento significa [...]: fundamentalmente, no estar nunca en posesión de su ser más peculiar".

Se trata de la carencia de cualidad y la comunidad de la carencia (la banalidad de la extrañeza). "No" es un carácter prometeico/epimeteico. La *epimeteia* implica la diferencia, puesto que significa el estado incompleto esencial, la esencial accidentalidad (debilidad) del *Dasein*, del *quién*.

El sí-mismo que es la "autonomía" del *Dasein* "no es ni sustancia ni sujeto<sup>38</sup>". El ser-en-el-mundo no es una sustancia-sujeto. El "trabajo" de lo verdadero —el tiempo— es desviación arraigada en una singularidad, individuación, "autonomía" incompatible con la síntesis dialéctica. Sin embargo, se plantea la cuestión de una interpretación diferente del sentido de la sustancia en Hegel, si es cierto que la resolución tiene intereses comunes, en sus posibilidades, tanto con la "efectividad" como con la ineffectividad de los entes "subsistentes" que entrega el ya-ahí en su ya —ya (para un *quién* sumido en el *todavía no*) que define la sustancialidad de la sustancia. A partir de entonces, la autonomía se constituiría en su heteronomía, no sólo aceptándola, sino a la escucha de su misma *diná-*

*mica* –sin presuponer de la necesidad dialéctica de semejante “mayerútica”.

La carencia originaria (que es la deuda) y el fin (que siempre falla) son dos “aspectos” de una sola y misma relación: la técnica vector de toda anticipación, en la estricta medida en que no hay carencia de origen (no *hay* “deuda” o “pecado”) más que como facticidad, prueba de la situación de un ya-ahí coincidente: “La anticipación es la que por primera vez hace patente al ser-deudor a partir del fundamento del ser *total* del *Dasein*. El cuidado alberga co-originariamente en sí la muerte y la deuda<sup>397</sup>”. Si el pecado-deuda es efectivamente carencia, la proteticidad del ya-ahí es la verdad del cuidado.

## 2.2 *Las maneras de la mano y la in-finitud del qué*

El *Dasein* es advenidero: es desde el fenómeno originario del futuro como vuelta al haber-sido. La vuelta al haber-sido es el ser-sido como asunción (de la facticidad) del ya-ahí:

“La asunción del ser-arrojado significa: ser auténticamente el *Dasein* tal como era en cada caso ya. Sin embargo, la asunción del ser-arrojado sólo es posible en la medida en que el *Dasein* advenidero puede ser su más peculiar “como era ya en cada caso, es decir, su ‘sido’. Sólo en tanto el *Dasein* es en general como yo-soy-sido puede advenir de forma advenidera a sí mismo, re-viniendo\*. [...] La anticipación hacia la posibilidad extrema y más peculiar es el re-venir comprensivo hacia el más peculiar ‘sido’.”<sup>398</sup>

El *Dasein* tiene el carácter de la recurrencia, el acceso a su futuro se constituye en el acceso a su sido, el acceso a su sido es el acceso a su

futuro, el origen está en el fin y el fin en el origen –con la única diferencia de que *hay* el tiempo (de esta vuelta, el tiempo diferido), es decir, la facticidad (diferida ella misma: borrada, olvidada). La cuestión es entonces tanto más el acceso a este ser-sido cuanto que el *Dasein* no tiene de suyo *su* sido: es un pasado que él no ha vivido, es más que SU pasado. También ahí hay exceso, que Heidegger no piensa plenamente, incluso cuando enuncia por primera vez la necesidad de ello mostrando que se debe abandonar el pensamiento del tiempo desde éxtasis entendidos vulgarmente, Husserl incluido. El ser-ya como ser-sido no debe ser pensado como pasado, no más que el delante como futuro, ni el presentificar del ser-al-lado como presente: el *Dasein* no está *en* el tiempo porque no es ni bajo-la-mano ni al-alcance-de-la-mano. El *qué* estaría “en” el tiempo que *es* el *quién* ex-sistente. Pero el *qué*, si es verdad que su posibilidad no puede reducirse siempre a la efectividad pensada desde las categorías de la realidad, ¿está tan simplemente *en* ese tiempo que *es* el *quién*? ¿No es en cierto *modo* el tiempo *de* ese *quién* –como sus manos? El futuro del *Dasein* no es el de un bajo-la-mano porque es poder ser. Pero su haber-sido no es tampoco “pasado”, porque su sido es en tanto que existe, mientras que el bajo-la-mano pasado ya no es. “El *Dasein* nunca “se encuentra” más que como hecho arrojado”. Pero lo que es cierto del pasado del *Dasein* lo es también de ese pasado que no es su pasado-vivido y que, sin embargo, permanece y sigue siendo más que cualquier otro *su* pasado como *ya-abí*, su *ahí*, hablando con propiedad. Ahora bien, la singularidad de este haber-sido no es considerada por ella misma.

En todo caso, esos desplazamientos respecto a la comprensión de los tres términos de la *extensio* significan expresamente la inscripción de la temporalidad en la facticidad:

“En la *afeción*\* el *Dasein* es asaltado por sí mismo como el ente que, siendo todavía, ya era, es decir, que es constantemente sido. El sentido existencial primario de la facticidad reside en el ser-sido. Nuestra fórmula de la estructura del cuidado indica con las expresiones “delante” y “ya” el sentido temporal de la existencialidad y de la facticidad.”

“*Ekstatisikon* sin reservas”, “la temporalidad es el originario “fuera-de-sí” en y para sí-mismo” desde el fin y

“la cuestión no es lo que aún puede suceder “en el curso del tiempo” ni qué clase de dejar-advenir-a-sí-mismo puede aún hacer frente “desde este tiempo”, sino saber cómo está originariamente constituido el advenir-a-sí-mismo en tanto tal”.

Esta última afirmación supone un problema: su solución sólo puede tener sentido al proyectarse en la in-finitud que “tropiciza” en la misma resistencia de la finitud, en el más allá de sí (después de sí, hasta tal punto que *no hace falta* el diluvio, y el heroísmo dará el sentido ejemplar —y tan ambiguo— de la solución). Esta especie de negligencia (del más allá de sí que implica el fuera de sí) es simétrica a aquella para el ya-ahí en su accesibilidad: la accesibilidad del ya-ahí sólo se ha hecho posible por la experiencia de la in-finitud (de la experiencia pasada, de la acumulación de los pecados heredados) en la prueba que debe soportar el fin mismo. Cuestión tanto más esencial cuanto que también domina toda la *dinámica* del *qué*: debido a que la anticipación se proyecta más allá del *quién* y de los demás *quién* presentes, para los *quién* venideros, el *quién* cuida del *qué* y de su devenir, proyectando otro horizonte de *qué(s)*, afirmando una finalidad infinita de la totalidad *quién-qué* pasada,

presente y futura. El esmero, *cura*, cuidado preocupado del *qué*, quizá no es sola y simplemente desvío de un tener-que-ser.

Semejante “descuido” ya no tiene en cuenta lo que Husserl piensa bajo el nombre de ciencia como reactivabilidad infinita, ni esta diseminación que Platón deniega y que en Blanchot constituye el saber impersonal, más antiguo que el no-saber de la muerte. Ahora bien, la consideración de la *techné* como horizonte originario de todo acceso a sí mismo por parte del ente que somos nosotros mismos, ¿acaso no es la posibilidad de una desantropologización de la analítica existencial-temporal? Cuando “Tiempo y ser” se imponga la tarea de pensar el ser sin el ente (sin el *Dasein*), ¿no se tratará de desplazar radicalmente esta comprensión del tiempo desde *esta* finitud?

Si una “finitud” del *Dasein* puede dar la comprensión del fenómeno del tiempo, sólo puede *ser* (con objeto de un) más allá de él desde una in-finitud del *qué* que le entrega una *herencia* que ha sido antes él. Por lo tanto, esta temporalidad originaria aún no es suficientemente originaria, aunque no cuestionemos que

“sólo porque el tiempo original es finito puede temporalizarse\*\* el “derivado” como in-finito, [y] [...] el tiempo es originariamente como temporalización de la temporalidad que hace posible la constitución de la estructura del cuidado. La temporalidad es esencialmente extática. La temporalidad se temporaliza originalmente desde el advenir. El tiempo original es finito”.

Pero esta finitud se constituye en el *qué* que es indefinido como proyección epiflogénica y con ello, *prometido* a una infinitud hipo-tética que desborda la finitud del *Dasein*. De otra manera, no sería posible

nada de lo que, después del “fracaso” de *Sein und Zeit* y del abandono del proyecto de escribir su parte final, constituirá la *Kehre*.

### 2.3 *La repetición como evocación —y la invención del otro.*

El advenir a sí es un regresar al ya (en el que el *Dasein* puede ser su “ahí”); esta repetición es el ser-sido. Si aquí se trata tanto del ya del mundo como del ya de lo “vivido” del *Dasein*, las condiciones de esa vuelta, “reproducción” repetitiva, no pueden seguir siendo triviales; la inclusión de lo no-vivido en el “instante” de la resolución implica que esos “recuerdos” ni primarios ni secundarios que Husserl excluía reintegran el centro del tiempo. Heidegger, que nunca dará ese paso, introduce precisamente *aquí* el tema del recuerdo: el recuerdo preocupado se constituye sobre la base de un olvido del ser-sido, mientras que la “evocación” (de la carencia) es vuelta del ser-sido, vuelta que funda la angustia.

La temporalidad, en cada una de esas modalidades que son la comprensión, el sentimiento de la situación (afección) y la decadencia (plazo), se determina cada vez totalmente desde uno de los éxtasis porque no es sucesión. *Puede no ser y no puede ser sucesión porque* el ser-sido “incorpora” el haber-sido no vivido del *Dasein*, el ya-ahí como tal en la radicalidad de su ya: siempre ya “*pre yo*”, antes de la identidad del *quién*, la diferencia de los *qué* ya ahí la ha marcado, la ha alterado *ya* —y su denominación con el nombre de un santo, de un antepasado, de su padre u otorgada por él no hace más que sintetizar—, lo que Heidegger señalaba desde el parágrafo 6. Las huellas materiales del “eso ha sido” pertenecen originariamente al fenómeno de la temporalidad, pero esto necesitaría una crítica general de la concepción husserliana del recuerdo

que aquí no sólo no se hace, ni siquiera bajo la forma de un esbozo, sino que, por el contrario, se excluye.

La preocupación siempre se inscribe en un complejo de herramientas y *una* herramienta siempre es inscrita en una finalidad que es muestra ella misma de un modo de temporalización de la temporalidad. Este modo es un olvido. Pero este olvido de Sí, ¿no es saludable, ya que remite a una temporalidad más originaria? Según Blanchot comentando a Hegel, “desde sus primeros pasos, [...] el individuo que quiere escribir es frenado por una contradicción: le hace falta el talento de la escritura para escribir. Pero los dones no son nada en sí mismos. Hasta que no se haya sentado a escribir, no ha escrito una obra; el escritor no es escritor y no sabe si tiene capacidad para convertirse en ello. Sólo después de haber escrito tiene talento, pero éste le hace falta para escribir<sup>171</sup>”. “Hegel en su desarrollo considera la obra humana en general”: el escritor exhibe el rigor de la cuestión de la invención, como paradoja del después —cuestión del comienzo, de la producción, de lo nuevo: del tiempo. En ella es donde el escritor pone su talento

“en funcionamiento, es decir, que tiene necesidad de la obra que produce para tener conciencia de su talento y de sí mismo. El escritor sólo se encuentra, sólo se realiza por medio de su obra; antes de ésta, no sólo ignora qué es, sino que no es nada. Sólo existe a partir de su obra, pero entonces, ¿cómo puede existir la obra? [...]”

[El hombre que escribe, afirma Hegel], debe empezar inmediatamente y pasar inmediatamente al acto, sean cuales sean las circunstancias, sin pensar más en el principio, en el medio y en el fin.<sup>172</sup>

Pero no hay ni medio, ni fin, ni simplemente principio. Lo que es cierto del hombre que escribe lo es también del hombre en general en



tanto que organismo que inventa y produce. *Esta* cuestión de la escritura no es más que la radicalización de una cuestión de la memoria del hombre. Por ello

“si se ve en el trabajo el poder de la historia, el que transforma al hombre transformando el mundo, *en la actividad del escritor hay que reconocer la forma misma del trabajo.* [...] Por ejemplo, tengo el proyecto de calentarme. Mientras que este proyecto no sea más que un deseo, ya puedo estar dándole vueltas que no me calienta. Pero resulta que fabrico una estufa: la estufa hace realidad el ideal vacío que era mi deseo; afirma en el mundo la presencia de algo que antes no estaba ahí, y afirma negando lo que antes se encontraba ahí; antes tenía ante mí piedras, hierro colado; ahora ya no hay ni piedras ni hierro sino el resultado de esos elementos transformados, es decir, negados y destruidos por el trabajo. He ahí el mundo cambiado con este objeto. [...] Pero, ¿qué hace el escritor que escribe? Lo mismo que hace el hombre que trabaja, pero en un grado eminente. [...] Escribe a partir de un determinado estado del lenguaje, de una determinada forma de la cultura, de determinados libros; también a partir de elementos objetivos, tinta, papel, imprenta [...] *Antes de escribir [ese nuevo libro] tenía una idea de él, tenía, al menos, el proyecto de escribirlo, pero entre esa idea y el volumen en el que ésta se realiza encuentro la misma diferencia que entre el deseo de calor y la estufa que me calienta.*”<sup>22</sup>

El obrar es esencialmente olvido de uno mismo, que permite ser SU otro, pero un otro que no es él mismo, el suyo y sin embargo cualquier otro. (Poco importa aquí la cuestión de saber si Hegel reduce [señala] él mismo la figura). Ese otro está en pleno centro del idioma. Ese otro arrastra también, y sobre todo, toda la cuestión del trabajo, de la obra y de la invención, de lo nuevo en un sentido completamente distinto del de Heidegger en los análisis de la curiosidad.

La cuestión de la obra es, efectivamente, lo que a Heidegger se le escapa, en especial, cuando habla temáticamente de ella en el parágrafo 15 —cuestión que, formulada por Blanchot, se convierte en cuestión originaria.

Objeciones que también se cruzan con unas referencias de Levinas (respecto a la muerte del otro<sup>44</sup>) y con la fenomenología de la fotografía desarrollada por Barthes en *La cámara lúcida*<sup>45</sup>: con el soporte foto-gráfico, Barthes separa la tanatología y el eso-ha-sido de una ipseidad que sigue siendo radicalmente identificadora o egológica. El eso-ha-sido de Barthes sólo encuentra toda su fuerza en el *factum* de la posibilidad *fotográfica* (desde un recuerdo terciario de un tipo cuya especificidad debe ser analizada fenomenológicamente —es decir, *también aquí y de forma irreductible tecnológicamente*— para que se pueda dar cuenta del *fenómeno*), en ver lo que no podría ser vivido, en ver la vida pasada del otro, su muerte como otro y, por proyección, mi alteridad en mi mortalidad foto-grafiada: “toda fotografía es esta catástrofe<sup>46</sup>”. Ahora bien, esta catástrofe es la experiencia de una repetición en la que en el *punctum* son radicalmente indisociables la prueba de la idiocia del ya-ahí fotográfico y la prueba de la vuelta del muerto —llamada como evocación, *Geniessen* terriblemente silencioso, sufrimiento *sin voz*, trabajo del duelo, *incalculable culpabilidad*.

Una vez dicho esto, la lectura de Blanchot significa también una “conversión”<sup>47</sup> —pero una conversión que nunca olvida el fuera-de-sí: no es vuelta al uno mismo, sino ir en efectos (de escritura) al afuera, al “mundo”. La escritura en Blanchot (y todo lo que ésta designa: el afuera como instrumentalidad, la *techné*) es el horizonte originario, es decir, constitutivo, de la temporalidad en tanto que tal. Y la publicidad es esencial para esta “conversión”, ya que ese es el sentido de toda escritura.

## 2.4. Instrumentos y manos de la ciencia

La ciencia nace en la abstención de todo manejo: es una “retirada de la mano”. Pero, por un lado, es más que eso y, por otra, es también *praxis*, que emplea instrumentos. Sigue siendo positivamente un manejo. Recupera la mano después de haberla retirado. Para tematizar el ente, debe ocuparse de él, es decir, tenerlo a su cargo. Ahora bien, lo que nos interesa antes de nada es ese resto de mano:

“Incluso la elaboración “más abstracta” de determinados problemas, incluso la fijación de los resultados manipula, por ejemplo, con la pluma. Por “poco interesantes” y “evidentes” que sean semejantes ingredientes de la investigación científica, ontológicamente no son en manera alguna indiferentes. Desde luego se puede considerar prolijo y superfluo esta referencia explícita al hecho de que el comportamiento científico a guisa de ser-en-el-mundo no es sólo una “actividad puramente espiritual” —si esta trivialidad no pusiera en claro que no es patente en manera alguna por dónde corre propiamente el límite ontológico entre la conducta “teórica” y la “ateórica”<sup>48</sup>”. (El subrayado es nuestro).

El tener en cuenta aquí la tecnicidad del saber no es más que una apariencia: el saber en su sapiencia no será *constituido* —en su temporalidad propia— por su instrumentalidad. La relación entre resultado, fijación y pluma debería no sólo reencontrarse en el fenómeno temporal, sino constituirlo y organizarlo. Ahora bien, cuando lleguemos al fenómeno originario del tiempo constitutivo de la temporalidad de la ciencia, esta instrumentalidad será remitida a un plano derivado. El proyecto de la ciencia se funda en la temporalidad existencial originaria y la *tematización* del *qué* al-alcance-de-la-mano como bajo-la-mano, pasando

por los instrumentos *exactos* al alcance de la mano (preocupada) de la ciencia orientada a un resultado *sin falta*, ha abandonado *ya* el pedestal originario.

## 3. La cuestión de la constitución histórica de la historicidad como nueva configuración del qué (dos últimos capítulos de la segunda sección)

### 3.1 Lo secundario del qué histórico-mundano

El *Dasein* no puede escapar a la cotidianeidad como costumbre. O como programa<sup>49</sup>. La cotidianeidad es la modalidad inauténtica de la historicidad del *Dasein* que no es ni en el tiempo ni en la historia, sino temporal e histórico. Sin embargo, su ser “en” el tiempo es posible e incluso incesante ya que utiliza el reloj y el calendario. Pero su temporalidad hace posible la intratemporalidad y no a la inversa —siendo al mismo tiempo co-originariamente intratemporal:

“En la medida en que el tiempo como intratemporalidad “proviene” también de la temporalidad del *Dasein*, historicidad e intratemporalidad no manifestarán menos una co-originalidad. Como consecuencia, la explicitación vulgar del carácter temporal de la historia preserva su derecho en los límites que son los suyos.”

La analítica de lo histórico debe fundarse en la de la temporalidad originaria del *Dasein*, lo intratemporal “deriva” en cierto modo de la temporalidad originaria y, al mismo tiempo, *hay* co-originalidad. Pero esta co-originalidad sigue siendo una especie de contigüidad inerte y sin

compromiso (en el *qué*): es atravesada por una alternativa entre *eigentlich* y *uneigentlich* que prohíbe afrontar cualquier dinámica de intratemporalidad que de otra manera estaría en la fuente de la proveniencia histórica o, cuanto menos, implicada con ella (*debido a* la complicación y complejidad de esta co-originalidad). El ya-ahí de lo histórico, en sus modalidades intratemporales de registro, no puede aspirar a ninguna opacidad temporal propia: es un puro accidente, ser-arrojado en la inautenticidad de la facticidad. El *Eigentlichkeit* sigue siendo comprendido como posibilidad de un *quién* liberado (del *qué*) al ser, por eso mismo, su ser-sido salvado de su facticidad, aunque sea un *instante*, en el “instante” de la resolución.

Desde ese momento, la consecuencia desastrosa de la crítica heideggeriana de la ciencia histórica es que el cuestionamiento de la positividad de los hechos y de las huellas desemboca en excluir cualquier alcance ontológico en nombre de su pertenencia a la intratemporalidad. Lo que hace posible las “antigüedades”, presentes y pasadas a la vez, es que su mundo

“ya no es. Pero lo intramundano que pertenecía a aquel mundo es aún bajo-la-mano [...]. El carácter histórico de las antigüedades que se conservan todavía se funda, pues, en el “pasado” del *Dasein* a cuyo mundo pertenecían. Según eso, sólo sería histórico el *Dasein* “pasado”, pero no el *Dasein* “presente”. ¿Puede, sin embargo, el *Dasein* ser en general pasado, si definimos esa palabra “pasado” como “lo ahora ya no bajo-la-mano o al-alcance-de-la-mano? Patentemente, el *Dasein* nunca puede ser pasado, no porque sea imprecedero, sino porque nunca puede esencialmente ser bajo-la-mano, antes bien, si es, existe. Ahora bien, precisamente un *Dasein* que ya no existe no es en riguroso sentido ontológico pasado, sino sido-Ahí.”<sup>31</sup>

- El haber-sido de un *Dasein* que *ya no es* es, sin embargo, no-pasado y, consecuentemente, es-para un *Dasein* que *es*, en otras palabras, sigue *habiendo-sido* para él, como ese pasado que es el suyo sin que él lo “haya habido”, es decir, vivido.

- Es en este punto donde se deben diferenciar y, a la vez, relacionar el *quién* y el *qué*, porque el haber-sido-Ahí es la posibilidad general del “eso ha sido” (literal-ortográfico, fotográfico o, de manera más general, objetivo: anticuario), eso-ha-sido más antiguo que la separación entre mi pasado vivido y mi pasado heredado: lo que se pone en juego es, efectivamente, la *berencia*. Ahora bien, ese eso-ha-sido, y toda la generalidad del habiendo-sido, tiene su posibilidad de constitución en ese *qué* singular (ni bajo-la-mano ni, *simplemente*, al-alcance-de-la-mano) que es el ente *que hace las veces* de recuerdo terciario, lo que le puede suceder a cualquier *qué*, a *cualquier cosa*. Lo *cualquier cosa* es la materia arqueológica por excelencia. En todo caso, los entes al-alcance-de-la-mano son privilegiados en esa confusión (por el arqueólogo, el historiador, pero también por el filósofo y, más generalmente, por el *Dasein* que está detrás del que ya no es). Es toda la cuestión del acceso al ya-ahí en tanto que no es más que (la efectividad de) su acceso. Este ente singular es lo “histórico-mundano”. Pero Heidegger limita inmediatamente su privilegio, no integra ahí esta cuestión del acceso y *la relega a la categoría de secundario*:

“Primariamente histórico —repetimos— es el *Dasein*. Pero secundariamente histórico, el ente que hace frente de manera intramundana: no sólo el útil al-alcance-de-la-mano en el sentido más amplio, sino también la naturaleza del mundo circundante en tanto que “suelo histórico”. Al ente que sin ser a medida del *Dasein* es histórico en razón de su pertenencia a un mundo lo llamamos lo histórico-mundano. *Es posible demostrar que el concepto vulgar de la “historia del mundo” proviene precisamente*

de la orientación sobre este histórico secundario. Lo histórico-mundano no es sólo histórico, por ejemplo, sobre la base de una objetivación historiográfica; lo es como el ente que, al hacer frente dentro del mundo, es en sí-mismo.” (El subrayado es nuestro.)

El ser-arrojado es una herencia de la que el *quién* sólo se libera retornando a ella, liberándola él mismo auténticamente<sup>51</sup>. Esta temática de la herencia es la del ya-ahí, pensada desde la epokhalidad en que consiste la “resolución” –toda *nuestra* cuestión es saber en qué esta epokhalidad, en su carácter propiamente histórico, nunca dado de antemano por una trascendencia que borraría la *indeterminidad*, está *constituida* por el ya-ahí en tanto que *qué* histórico-mundano.

“Destino” significa “el provenir originario del *Dasein*, incluido en la resolución auténtica en la que, libre para la muerte, se *libera* a sí mismo en una posibilidad heredada y, sin embargo, elegida”. Esta estructura es la *epimeteia* en la medida en que los “golpes del destino” que afectan al *quién* son los pecados engendrados de la carencia o de todos los intentos de compensarla. Este destino es él-mismo co-destino, “provenir de la comunidad, del pueblo”, y “el co-destino destinal del *Dasein* en y con su “generación” constituye el provenir pleno y auténtico del *Dasein*”. *Para nosotros* se trata de la cuestión de la comunidad de los que no poseen comunidad, de la carencia de comunidad y de la comunidad de la carencia, tal como apela a una cuestión singular de la convención y del idioma, pensada por medio del idioma.

Si “la resolución que vuelve sobre sí misma” es “la *repetición* de una posibilidad transmitida de existencia”, “la *repetición* auténtica de una posibilidad de existencia pasada, el hecho de que el *Dasein* se elija sus héroes”; si eso es, efectivamente, el hecho de tener un pasado que no es el mío, que no he vivido, sin el que, sin embargo, mi pasado no es nada,

semejante repetición sólo puede tener sentido ella misma en una horizonte epiflogenético siempre singular en la medida en que le atraviesa una dinámica del *qué*, o recuerdo terciario, del que el *quién* nunca podrá librarse.

### 3.2 La nivelación de lo histórico-mundano como olvido del recuerdo terciario.

Es lo que *debería* indicar el ya citado párrafo 75:

“Con la existencia del ser-en-el-mundo histórico es incluido en cada caso ya en la historia del mundo lo bajo la mano y lo al alcance de la mano. Útiles y obras, los libros por ejemplo, tienen sus “destinos”; monumentos e instituciones tienen su historia. Pero también la naturaleza es histórica [...] como paisaje, lugar de residencia, coto de caza, campo de batalla, sede de culto. Estos entes intramundanos son en cuanto tales históricos y su historia no significa algo “exterior” que se limite a acompañar la historia “interior” del “alma”. Llamamos a estos entes lo *histórico-mundano*”.

Constitutivo de lo histórico, pero siéndolo sólo de manera secundaria, lo histórico-mundano no emprende ninguna dinámica resolutive, permanece sin alcance ontológico. Sin embargo, parece que Heidegger indica que sería necesaria una analítica específica de lo histórico-mundano y reconoce en todo caso la originalidad entre los entes al-alcance-de-la-mano:

“El mundo histórico sólo es artificialmente como mundo del ente intramundano. Lo que se gesta con el útil y la obra en cuanto tales tiene un carácter peculiar de movilidad que ha permanecido hasta ahora en una oscuridad total. Sin embargo, independientemente incluso de los límites de nuestro tema, *tanto menos podemos desarrollar aquí el problema de la*

*estructura ontológica del gestarse histórico-mundano, cuanto que la intención de nuestro planteamiento es justamente el anteponer el enigma ontológico del movimiento del gestarse histórico en general.”* (El subrayado es nuestro).

No podemos menos que lamentar ese abandono: es una elección decisiva sobre el fondo de la ontología fundamental. Primero, en el sentido de que plantea en principio la posibilidad de una liberación del “provenir en general”. Peor: ante todo, lo histórico-mundano es el vector de la decadencia de la historicidad:

*“Y porque el Dasein fáctico se absorbe, cayendo, en aquello de que se cuida, comprende la historia inmediatamente en forma histórico-mundana. Y porque, además, la comprensión vulgar del ser comprende el término “ser” indiferentemente como ser-ante-los-ojos, se experimenta e interpreta el ser de lo histórico-mundano en el sentido de lo ante-los-ojos que sobreviene, está presente y desaparece.”* (El subrayado es nuestro).

Pero, ¿no viene *el mismo* Heidegger a plantear en *principio* la nivelación de la especificidad de lo histórico-mundano ignorando la dinámica del *qué* ya ahí? ¿No acaba él mismo comprendiendo lo histórico-mundano como bajo-la-mano?

La comprensión vulgar siempre aprehende el tiempo a partir del ahora, inscrito él mismo en el flujo<sup>52</sup>. Lo histórico, en todo caso, si no es un flujo de este tipo, conserva bien un carácter de flujo en tanto que herencia. Se trata de un flujo de torbellinos, de rupturas de épocas, movimiento fragmentado, interrumpido, pero que siempre se puede retomar —el que el ser sea de este modo una *corriente* es la única “esperanza” de una re-apertura de la cuestión del ser. “En la repetición destinal de posibilidades que han sido, el *Dasein* se re-mite “inmediatamen-

te”, es decir, en términos temporales, extáticamente, a *quién ha sido ya antes que él*” (el subrayado es nuestro). El “flujo” histórico, constantemente fragmentado, suspendido, expuesto a sus interrupciones y, sin embargo, esencialmente reconstruible, suponiéndose y efectuándose por medio de una re-construcción del habiendo-sido, heredado como esta re-construcción (repetición), no sería, por lo tanto, sucesión de horas, sino encadenamiento de fenómenos de recurrencias. Lo que remite incuestionablemente a la temática husserliana de un Gran Ahora de la geometría, de la ciencia, de la filosofía, que ya no es el simple flujo de la conciencia íntima del tiempo, sino un incesante recomenzar —y tratará de pensarse, en tanto que “historia del ser”, fuera de toda teología, al abrigo de la metafísica, en el equívoco mismo de la expresión: protegido de ella y protegido por ella. En efecto, aquí la cuestión es saber *qué forma* “la constancia de la existencia”, *a partir de qué* se forma ésta, y lo que importa es comprender que ese punto de partida no es el ahora:

“La continuidad de la existencia [...] no se forma por medio ni partiendo de la agregación de los “instantes”, sino que, al contrario, estos brotan de la temporalidad *ya prolongada* de la reiteración en tanto que siendo-sida advenideramente.”

Hay recurrencia y diferancia. Ésta debe inscribirse en el horizonte de posibilidades positivas de repetición (del *qué* y del *quién* en el *qué*), en la “*lógica del suplemento*” y, una vez que ese horizonte se transforma en histórico, en la ortotesis.

### 3.3 La exactitud del suplemento y la restitución

Lo que hace posible la tematización histórica<sup>33</sup> es el haber-sido histórico-mundano concretizado por “restos todavía ante-los-ojos, monumentos, relatos”. Pero [lo que] funda existencialmente la investigación histórica como ciencia, incluso en sus procedimientos “artesanos” más inaparentes, es la “historicidad de la existencia del historiador”. Sin embargo, la calificación histórica de esta historicidad del historiador, ¿no está propiamente constituida por la positividad del haber-sido en la singularidad de su forma, una forma ortotética en este caso? La negligencia de Heidegger se refiere al carácter específico de estos entes intramundanos histórico-mundanos que son las áreas de registro y, en especial, las que permiten una re-stitución (y una re-constitución) ortotética del haber-sido. Restitución denominada aquí repetición, la cual, como posibilidad única de acceso, hace posible ella sola una tematización dominada por la preocupación de la verdad histórica, una vez más arraigada en el *quién* liberado de todo *qué*: “La posibilidad y la estructura de la *verdad histórica* deben ser expuestas a partir de la *apertura* (“verdad”) auténtica de la existencia *histórica*”. Liberación justificada por la crítica de la instrumentalidad relojera, aunque en esta ocasión ésta es prometida a su destino: la *exactitud*. La liberación se funda en la demostración de que la exactitud es el *telos* de la instrumentalidad (especialmente, de la crono-instrumentalidad) en tanto que está al servicio de la huida en la preocupación que quiere “determinar lo indeterminado”. Desde luego, el *Dasein* cuenta con el tiempo antes de cualquier instrumento “destinado especialmente a la determinación del tiempo<sup>34</sup>”, pero no antes de *cualquier* instrumento: la utensilidad es constitutiva del ser-en-el-mundo. Hace falta *un* instrumento cualquiera, cualquier instrumento con tal de que se trate efectivamente de un *qué* (entendido como a-la-

mano) para que haya *cómputo* del tiempo. Esta relación con el tiempo, derivado, supone la mano que articula el *quién* con *qué* y sólo supone eso, antes de cualquier crono-instrumentalidad:

“El *Dasein* cotidiano, que se toma tiempo, se encuentra delante del tiempo “inmediatamente” en lo a-la-mano y lo bajo-la-mano que hace frente dentro del mundo.”

Semejante hallazgo se opera sobre la base de la estructura de la databilidad, el “cuando”. Toda instanciación del éxtasis está así articulada sobre *algo*, sin importar *qué*, y la calendariedad es la forma general de inscripción del *quién*, en tanto que temporal, en el *qué*, en tanto que intramundano. Sobre esta base, el tiempo del *quién* puede convertirse en tiempo del *Se*, en tiempo público<sup>35</sup>. Esta publicidad constituye la programática social. Pero tendremos que mostrar que (re)constituye la temporalidad del *quién* “mismo”: *en tanto que idiomático*, éste, a su vez, está estructurado en su misma *intimidad*, en publicidad programático-temporal o calendaria. El carácter improbable de lo posible es ello mismo programático. Y es esta publicidad la que abre el espacio propiamente histórico: hay una especificidad de la publicidad *histórica* de la que no da cuenta Heidegger ni en las dimensiones “decadentes” que libera, ni en su carácter histórico radicalmente original, aunque en el párrafo siguiente señale una diferencia entre *Dasein* “primitivo” y *Dasein* llamado aquí “avanzado”.

Como se había reconocido el interés de un estudio específico de la movilidad del ente histórico-mundano, interés calificado inmediatamente de secundario, la temática de la calendariedad admite, quizá más claramente, la necesidad de “una historia del reloj” que aquí sería más

digna de figurar en el seno mismo de un proyecto ontológico *en profundidad*: “Cualquier reloj” tiene “como tal, una historia”, “las relaciones que existen entre número histórico, tiempo del mundo astronómicamente calculado e historicidad del *Dasein* exigirían una investigación en profundidad” (el subrayado es nuestro). Pero, una vez más, semejante historia no es más que un piadoso deseo ya que, según un gesto desde ahora bien señalado, rebaja completamente la exactitud a la *pura preocupación que busca siempre un reloj más exacto y más manejable*<sup>6</sup>. De estos análisis resulta un sentido peyorativo de la exactitud en general, muy perjudicial para la analítica de la especificidad ortotética del habiendo-sido. Ahora bien, esta forma histórico-mundana no puede ser reducida a la exactitud de una medida, sino que (re)constituye orto-gráficamente un *habiendo sido* en su *como tal*. No es una exactitud de la *medida*, sino del *registro*: del *acceso*. Y como demostrará el análisis de Barthes, abre una tanatología singular. Así pues, no se puede aceptar la afirmación de que “el fundamento de la “cronología” histórica calendaria sólo puede ser liberado en el interior del campo de investigación del análisis existencial del conocimiento histórico”, en la esfera de un *quién* liberado del *qué*: esta calendariedad no puede ser relegada, en su problemática, a una subsidiariedad histórico-mundana ni, por consiguiente, puede *suceder* simplemente a una interpretación ontológica fundamental de la temporalidad, “*formalmente*” determinado por ella sin que llegue a determinarla “*materialmente*”.

La medida de la “trascendencia del tiempo” acentúa su publicación (la pérdida de su intimidad originaria, de su retiro). Tiempo que no es objetivo ni subjetivo,

“no es ni “dentro”, ni “fuera”, y es “anterior” a toda subjetividad y objetividad, porque representa la condición misma de este “anterior”.”

Teniendo que ser destruida la división dentro/fuera, que primero divide *el quien* y *el qué*, se hubiera podido esperar que el tiempo fuera pensado en la anterioridad de semejante división. No ha sido así, pues el *quién* conserva su privilegio sobre el *qué* de manera que éste no habrá sido nunca constitutivo. Sin duda, se cuestiona la división husserliana de lo inmanente y de lo trascendente. Desde Aristóteles, el tiempo del mundo “percibido en el uso del reloj” es comprendido desde el ahora y como flujo, y la crítica de esta imagen del flujo se funda en el hecho de que “en la explicitación vulgar del tiempo como continuación del ahora *falla* tanto la databilidad como la significatividad”<sup>7</sup>. Pero una dinámica cualquiera del *qué* no se tiene más en cuenta que en Husserl (y menos que en *El origen de la geometría*). Y si

“la “construcción” de *Hegel* está estimulada por el esfuerzo y la pugna por concebir la concreción del espíritu [después de su caída en el tiempo, mientras que] *la precedente analítica existencial entra, por el contrario, en la “concreción”* misma de la existencia fácticamente yecta [...] el “espíritu” no cae *en* el tiempo, sino que la existencia fáctica “cae”, en la caída, *desde* la temporalidad originaria, auténtica. Pero este “caer” tiene él mismo su posibilidad existencial en un modo de temporalización de la temporalidad inherente a ésta.”<sup>8</sup> (el subrayado es nuestro).

se podría aún objetar a Heidegger que entonces es necesario integrar plenamente la (re)constructividad del ya-ahí en sus concreciones “yectas” —lo que sólo puede ser pensado bajo la forma de una *manera* de sustancia-sujeto reconsiderada.

### 3.4 Exactitud y posibilidad

*Ser y Tiempo* termina anunciando la necesidad de entrar, tras esta analítica *preparatoria*, en la cuestión del ser, y examinando a la vez el peso de la cuestión del *qué*, que arrastra siempre al pensamiento hacia su reificación, para insistir al mismo tiempo en la necesidad de liberar de ahí la especificidad en tanto que a-la-mano, tradicionalmente impensada desde la categoría metafísica de la sustancia, es decir, de bajo-la-mano o, lo que es lo mismo, de posible como categoría de la realidad. Ser y Tiempo son pensados desde la necesidad de una liberación del *qué*; ese gesto es irremplazable y sin precedente.

La obra de Heidegger continuará orientándose hacia otro camino que, sin embargo, nunca negará el proceder esencial de la analítica existencial. La cuestión se transformará verdaderamente en la historia del ser. Ahora bien, la crítica de la comprensión vulgar del tiempo se articula sobre una comprensión muy determinada de la exactitud, que aparece como el índice característico de la huida que quiere determinar lo indeterminado. ¿No es semejante comprensión una reificación de la analítica? Y la exactitud conquistada, en efecto, de manera decisiva en la Grecia antigua, ¿no habrá tenido un papel totalmente diferente en “la historia del ser”? Además, ¿sería *posible* “una historia del ser” fuera de semejante exactitud?

La crítica heideggeriana de la exactitud demuestra una complicidad perfecta (tal y como implica una crítica de la *escritura fonológica y exacta*, índice ella misma de un destino general de la escritura como consagrada al cálculo exacto, a la máquina de escribir y al tratamiento de texto<sup>60</sup>) con un entendimiento “logocéntrico” de la escritura. El privilegio de la voz y de la presencia ante sí que todavía se manifiesta a través

del tema de la voz áfona de la conciencia es efectivamente la marca del retroceso de Heidegger ante su propia empresa de deconstrucción de la “metafísica de la presencia” llamada en *Ser y Tiempo* “comprensión vulgar del tiempo como flujo de ahora<sup>60</sup>”. Una vez planteado esto, ¿en qué consistirá aquí la lógica del suplemento orto-gráfico? ¿Qué (y quién en ese *qué*) permitiría una inauguralidad epokhal llamada “historia del ser”?

Esta cuestiones abrirán el segundo volumen de esta obra.

Las desarrollaremos por medio del análisis de las ortotesis propias de las actuales tecnologías analógicas, numéricas y biológicas, que no son otra cosa que nemotecnologías que “engraman” el ya-ahí. Con eso mismo trataremos de interpretar la especificidad de la técnica contemporánea y de afrontar la siguiente cuestión: ¿en qué medida puede repetir su *qué* el *quién* que somos nosotros mismos hoy?

La irreductible relación del *quién* con su *qué* no es más que la impresión de su finitud retencional (de la finitud de su *memoria*). Ésta es hoy objeto de una explotación industrial que también es una guerra de velocidad: de las industrias informáticas a las industrias de programas pasando por las ciencias de la cognición, las técnicas de la realidad virtual y de telepresencia y las biotecnologías, del acontecimiento mediático al acontecimiento de la vía tecnificada, pasando por el acontecimiento interactivo que es el tiempo real informático, se han establecido nuevas condiciones de acontecientización, que caracterizan lo que hemos denominado el *tiempo-luz*. El tiempo-luz es la época de la diferencia en tiempo real, una salida del tiempo diferido específico de la historia del ser que parece constituir una ocultación de la diferencia y una amenaza para todas las diferencias; por ello se puede hablar del fin de la historia o del cambio de época. Este tiempo-luz suscita hoy la reivindicación de medidas *excepcionales*: por ejemplo, la “excepción cultural”.



Se impone entonces la necesidad de una política de la memoria que sólo puede ser un pensamiento de la técnica (de lo impensado, de lo inmemorial) que considere la *reflexividad* de la que es siempre portadora toda forma ortotética, en tanto que no hace más que reflejar el originario defecto originario, por muy inconmensurable que pueda ser semejante “reflexividad” (porque no es subjetiva). De ahí la desmesura de ese excepcional enunciado que se inscribe en el muro del tiempo: *no future*.

## NOTAS

1. *Être et Temps*, parágrafo 2.
2. *Ibid.*, parágrafo 4.
3. *Être et Temps*, parágrafo 9.
4. *Ibid.*, parágrafo 10.
- \* N. de la t.: Juego de palabras entre *vie* (vida) y *poursuivre* (proseguida)
5. *Ibid.*, parágrafo 12.
6. *Être et Temps*, parágrafo 13.
7. *Ibid.*, parágrafo 14.
8. *Ibid.*, parágrafo 15.
9. *Ibid.*, parágrafo 16.
10. *Être et Temps*, parágrafo 17.
11. Husserl, *Leçons sur la conscience intime du temps*, parágrafo 6, PUF, 1964.
12. Husserl, *Leçons sur la conscience intime du temps*, pp 46-47. El subrayado es nuestro.
13. *Ibid.*, p. 50.
14. *Ibid.*, parágrafo 14.
15. *Leçons sur la conscience intime du temps*, parágrafo 17.
16. *Ibid.*, parágrafo 28.
- \* N. de la t.: J. Gaos traduce este término como *señal* en su versión de *Ser y Tiempo*.
17. *Être et Temps*, parágrafo 18.

18. Traducción [al francés] de Boehm y Waelhens.
19. *Ibid.*, parágrafo 23.
20. Desatención de la que todavía hoy adolecen las “ciencias de la cognición”; cf. nuestro tomo dos.
21. “El hecho de morir es lo que incluye un cambio radical por medio del cual la muerte, que era la forma extrema de mi poder, no se transforma sólo en lo que me despoja arrojándome fuera de mi poder de empezar e incluso de terminar, sino que se transforma en lo que no tiene relación conmigo, sin poder sobre mí, lo que está desprovisto de cualquier posibilidad, la irrealidad de lo indefinido. Cambio que yo no puedo representarme, que yo no puedo ni siquiera concebir como definitivo, que no es el paso irreversible más allá del cual no hay retorno, porque es lo que no se lleva a cabo, lo interminable y lo incesante...Tiempo sin presente con el que no tengo relación, aquello hacia lo que no me puedo lanzar, ya que no muero (ahí), estoy desposeído del poder morir, (ahí) se muere, no se cesa y no se acaba de morir...No el término, sino lo interminable, no la muerte propia, sino cualquier muerte, no la muerte verdadera, sino, como dice Kafka, la risa burlona de su error capital...”M. Blanchot, *L'Espèce littéraire*, pp. 160-161, Gallimard, “Idées”, 1955. [Traducción al castellano: *El espacio literario*, Paidós Ibérica, 1992]. Cf. el comentario de G. Deleuze en *Différence et Répétition*, p. 149. [Traducción al castellano: *Diferencia y repetición*, Júcar, 1988].
22. *Être et Temps*, parágrafo 26.
23. *Être et Temps*, parágrafo 27.
24. Traducción [al francés] de Boehm y Waelhens.
25. Traducción [al francés] de Boehm y Waelhens.
26. *Être et Temps*, parágrafo 31.
27. *Ibid.*, parágrafo 33.
28. *Ibid.*, parágrafo 43.
29. *Ibid.*, parágrafo 34.
30. *Être et Temps*, parágrafo 38.
- \* N. de la t.: Gaos traduce este término como *cara*.
31. *Ibid.*, parágrafo 39.
32. *Ibid.*, parágrafo 40.
- \* N. de la t.: Gaos traduce este término como *pre-ser-se*.
33. *Être et Temps*, parágrafo 41.
34. *Ibid.*, parágrafo 44.
35. *Être et Temps*, parágrafo 54.
36. *Ibid.*, parágrafo 57.

- \* N. de la t.: Gaos traduce este término como *vocación*.
- \* N. de la t.: Gaos traduce esto último como *por encima del círculo del "curarse de" que salda cuentas*.
37. *Être et Temps*, parágrafo 58.
- \*\* N. del t.: Gaos define este término como *no ser*.
38. *Ibid.*, parágrafo 61.
39. *Être et Temps*, parágrafo 62.
- \* N. de la t.: Gaos traduce este término como *retroviendo*.
40. *Ibid.*, parágrafo 65.
- \* N. de la t.: Gaos traduce este término como *encontrarse*.
- \*\* N. de la t.: Gaos traduce este término como *temporaciarse* (y el siguiente de la misma familia como *temporación*).
41. Maurice Blanchot, "La littérature et le droit à la mort", *La Part du feu*, Gallimard, p.295
42. *Ibid.*, p. 296.
43. Blanchot, *op. cit.*, pp. 304-305. El subrayado es nuestro.
44. Emmanuel Lévinas, *La Mort et le Temps*, pp 15 y 17, Livre de poche, 1990.
45. Barthes, *La Chambre claire*, co-edición Gallimard/Le Seuil/ Les Cahiers du cinéma, 1979.  
[Traducción al castellano: *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Piados Ibérica, 1989].
46. *Ibid.*, p. 165.
47. Cf. los textos sobre su uso en *L'Espace littéraire*.
48. *Être et Temps*, parágrafo 69 (b)
49. *Ibid.*, parágrafo 71.
50. *Être et Temps*, parágrafo 73
51. *Être et Temps*, parágrafo 74.
52. *Être et Temps*, parágrafos 72, 75 y 81
53. *Être et Temps*, parágrafo 76.
54. *Ibid.*, parágrafo 78.
55. *Ibid.*, parágrafo 79.
56. *Être et Temps*, parágrafo 80.
57. *Ibid.*, parágrafo 81.
58. *Ibid.*, parágrafo 82.
59. Cf. J. Derrida, "La main de Heidegger", en *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, 1987.
60. "L'être écrit", *De la grammatologie*, pp. 31-41.

## ÍNDICE

Introducción general .....	13
PRIMERA PARTE	
LA INVENCIÓN DEL HOMBRE .....	39
Introducción	
<b>Capítulo primero: las teorías de la evolución técnica</b> .....	51
1. Historia general e historia de las técnicas .....	51
2. El sistema técnico .....	53
3. El sistema técnico en su relación con los sistemas económico y social .....	54
4. Los límites del sistema técnico .....	56
5. Racionalidad y determinismo en el proceso de la invención .....	57
6. Invención e innovación .....	61
7. La inversión industrial: una evolución conjunta del sistema técnico, del sistema económico y del aparato de Estado .....	63
8. La innovación permanente: una nueva relación entre <i>techné</i> y <i>epistémé</i> .....	66
9. La universalidad técnica .....	71
10. El acoplamiento de el hombre y la materia .....	72
11. Tendencia y hechos .....	75
12. Diferencias étnicas y diferenciación técnica .....	79
13. La geografía como origen y el genio étnico como "devenir unificador" .....	84
14. Medio interior y exterior en la dinámica tecnológica .....	88
15. Los dos aspectos de la tendencia .....	92
16. El medio técnico como factor de dilución del medio interior .....	95
17. La permanencia de la evolución .....	98
18. La evolución técnica industrial impone el abandono de la hipótesis antropológica .....	101
19. La mecanología, ciencia del proceso de concretización del objeto industrial .....	103
20. Genética del objeto industrial como materia que funciona .....	106

21. El predominio de la tecnología en el devenir de las sociedades industriales .....	110
22. La imprevisibilidad del devenir del objeto .....	112
23. Mutaciones, linajes y devenir-natural del objeto industrial .....	116
24. La anticipación, condición de aparición del medio asociado .....	119
<b>Capítulo dos: tecnología y antropología</b> .....	129
1. Paradojas de la cuestión de la técnica como cuestión del tiempo .....	129
2. La cuestión (que nos viene) de la técnica .....	133
3. El devenir-astro del hombre y el poder del hombre como autodestrucción .....	138
4. La técnica como cuestión de la intervención: <i>hybris</i> y <i>metron</i> , astros y desastres .....	142
5. La tecnología .....	145
6. La antropología .....	147
7. De <i>Menón</i> a <i>Fedro</i> y hasta Rousseau: la “metafísica” .....	155
8. Rousseau y la antropología .....	159
9. Igualdad, fuerza, diferencia .....	161
10. Improbabilidad del origen, voz de la naturaleza (lo que significa “separar”) y la anamnesia del caribeño .....	164
11. Pensar antes de la creación .....	168
12. Unos pies y unas manos .....	170
13. Tener todo a su alcance .....	172
14. Ser todo entero con uno mismo .....	173
15. El segundo origen .....	176
16. El interior de la desviación: la posibilidad .....	179
17. La diferencia es la razón, la razón es la muerte, la muerte es su anticipación .....	184
18. “Franquear un intervalo tan grande” .....	188
19. Todavía el segundo origen .....	197
<b>Capítulo tres: ¿Quién? ¿Qué? La invención del hombre</b> .....	203
1. La diferencia del hombre .....	203
2. Todo empieza por los pies .....	215
3. Adelanto y retraso .....	219
4. Esquelero, utillaje y cerebro .....	222
5. “Conciencia técnica” y anticipación .....	225
6. El doble origen de la diferenciación técnica .....	231

7. La mayéutica instrumental .....	236
8. Siempre el segundo origen. ....	239
9. El lenguaje de la casi humanidad .....	245
10. Memorias de la ruptura .....	251
11. La indiferencia idiomática .....	256
12. Ya-ahí, diferencia y epifilogénesis .....	260
13. El <i>quién</i> y el <i>qué</i> .....	264

## SEGUNDA PARTE

<b>EL PECADO DE EPIMETEO</b> .....	269
Introducción .....	271
<b>Capítulo primero: el hígado de Prometeo</b> .....	273
1. El olvido del olvidadizo .....	273
2. La tanatología: nada bajo la mano .....	276
3. Fuera de sí .....	283
4. Nacimiento e incertidumbre .....	288
5. Epimeteo: el idiota .....	291
6. “La comunidad de los que no tienen comunidad” .....	293
7. El hígado .....	297
<b>Capítulo dos: Ya ahí</b> .....	301
1. La condición instrumental .....	301
2. Epimatesis: la tradición .....	304
3. La unidad del saber y el peso del <i>qué</i> al-alcance-de-la-mano .....	309
4. Fijar el ahora de forma duradera .....	312
5. Programas e improbable .....	315
6. Saber y retirada .....	318
7. Los relojes <i>real-time</i> del <i>Blank Geschlecht</i> .....	321
8. Fijación y determinación .....	326
9. Individuarse .....	330
10. El tiempo diferido de la historia del ser .....	338
11. El precio del ser .....	346
<b>Capítulo tres: la liberación del qué</b> .....	353
1. El análisis de la cotidianidad como liberación del <i>qué</i> (primera sección) .....	353
1.1 La <i>diferancia</i> del <i>quién</i> y del <i>qué</i> .....	353
1.2 La confusión del <i>quién</i> y del <i>qué</i> en la cotidianidad .....	356
1.3 La mano como (com)preensión del sistema de los <i>qué</i> por el <i>quién</i> .....	359

1.4 La concepción husserliana del recuerdo y el sistema de los <i>qué</i> como referencias .....	361
1.5 El olvido a-lejante de Heidegger .....	368
1.6 La neutralidad programática del <i>quién</i> .....	370
1.7 La herramienta como “conciencia de imagen” .....	373
1.8 La (des)preocupada idiocia del idioma fuera de sí y el artículo de la muerte .....	374
2. La estructura del ser-culpable como compromiso en el <i>qué</i> (segunda sección) .....	378
2.1 El ser-en-carencia como programación de la posible suspensión de todo programa .....	378
2.2 La maneras de la mano y la in-finitud de <i>qué</i> .....	382
2.3 La repetición como evocación -y la invención del otro .....	286
2.4 Instrumentos y manos de la ciencia .....	390
3. La cuestión de la constitución histórica de la historicidad como nueva configuración del <i>qué</i> (dos últimos capítulos de la segunda sección) .....	391
3.1 Lo secundario del <i>qué</i> histórico-mundano .....	391
3.2 La nivelación de lo histórico-mundano como olvido del recuerdo terciario .....	395
3.3 La exactitud del suplemento y la restitución .....	398
3.4 Exactitud y posibilidad .....	402