

*THE APORIA OF TECHNICS
AND THE TRANSCENDENTAL DIVIDE
IN BERNARD STIEGLER'S TECHNICS AND TIME*

ANDRÉS VACCARI
ORCID.ORG/0000-0001-6408-9006
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS
andresvaccari@gmail.com

Abstract: *In Technics and Time, Bernard Stiegler seeks to revitalize the philosophy of technology in its anthropological and political dimensions, establishing technics as the guiding thread between the problems of consciousness, time, materiality, and the human. On the other hand, though, Stiegler restores a metaphysics of a traditional and conservative character that re-establishes firm divisions between nature and artificiality, human and animal, and living and non-living. In this article, I propose to examine how this conservative ontology is established as the necessary condition of the traditional (reductionist, deterministic, and essentialist) views of technics that Stiegler proposes.*

KEYWORDS: PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY; PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY;
MEDIA STUDIES; ONTOLOGY OF ARTIFACTS; MATERIAL CULTURE STUDIES.

RECEPTION: 31/12/2016

ACCEPTANCE: 09/10/2017

LA APORÍA DE LA TÉCNICA Y LA DIVISIÓN
EMPÍRICO-TRASCENDENTAL EN *LA TÉCNICA*
Y *EL TIEMPO* DE BERNARD STIEGLER

ANDRÉS VACCARI
ORCID.ORG/0000-0001-6408-9006
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS
andresvaccari@gmail.com

Resumen: En *La técnica y el tiempo*, Bernard Stiegler busca revitalizar la filosofía de la técnica en su dimensión antropológica y política, estableciendo a ésta como el hilo conductor entre las problemáticas de la conciencia, el tiempo, la materialidad y lo humano. Por otro lado, Stiegler restaura una metafísica de corte tradicional que demarca firmes divisiones entre naturaleza y artificialidad, humano y animal, así como viviente y no-viviente. En este artículo, me propongo examinar cómo esta ontología conservadora se establece como la condición necesaria de la visión tradicional de la técnica (reduccionista, determinista y esencialista) que Stiegler propone.

PALABRAS CLAVE: FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA; ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA;
ESTUDIOS DE MEDIOS; ONTOLOGÍA DE LOS ARTEFACTOS; ESTUDIOS
EN CULTURA MATERIAL.

RECIBIDO: 31/12/2016

ACEPTADO: 09/10/2017

ANDRÉS VACCARI

INTRODUCCIÓN

En *La técnica y el tiempo*, publicado en tres partes entre 1994 y 2003 (citados como I, II y III), Bernard Stiegler desarrolla un ambicioso argumento que sitúa a la técnica como el problema más urgente del pensamiento contemporáneo. Uno de sus principales logros consiste en revitalizar la filosofía de la técnica en su dimensión antropológica y política, estableciendo a su objeto como el hilo conductor entre problemas centrales de la filosofía tales como la conciencia, el tiempo y lo humano. Stiegler establece sus tesis fundamentales sobre la base de lecturas críticas y minuciosas de una serie de pensadores. En algunos casos, las lecturas son deconstructivas (Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Jacques Rousseau); en otros casos, Stiegler se apropia y modifica conceptos de otros, incorporándolos a su argumento (Bertrand Gille, André Leroi-Gourhan, Gilbert Simondon).¹

Sin embargo, y a pesar de la agudeza de estas lecturas, los aciertos de Stiegler son fragmentarios y no logran sostener la trayectoria global de su tesis. A pesar de su declarado sesgo crítico y postestructuralista, *La técnica* es una obra conservadora que se ciñe a la matriz de obras clásicas (de Werner Sombart a Paul Virilio, y de la Escuela de Frankfurt a Guy Debord) que denuncian a la condición tecnológica como la clave de los problemas actuales. En particular, se reconoce el espíritu de Oswald Spengler y (más explícitamente) Martin Heidegger. Como ellos, Stiegler declara una crisis epocal generalizada donde la técnica juega un papel central. Del mismo modo, reconoce una dualidad esencial en la técnica que conceptualiza por medio de la figura platónica del *pharmakon*. Esto se corresponde con Heidegger en lo concerniente a la ambigüedad de la técnica, expresada en la sentencia de Hölderlin: “Pero donde está el peligro crece también lo que salva”. Estos dos aspectos corresponden a diferentes tiempos históricos, con la técnica *mala* o *fáustica*

1 En Vaccari (2009), ofrezco una evaluación comprensiva de los aspectos positivos de esta etapa en el pensamiento de Stiegler, así como un panorama de la relación del proyecto de *Técnica y tiempo* con Heidegger, Simondon y otros pensadores. El presente artículo reformula algunos de los argumentos presentados en 2009 y formula con más detalle algunos de los problemas mencionados (pero no desarrollados) allí. Las siguientes dos secciones siguen de cerca la exposición de 2009, presentando los planteamientos básicos del argumento de Stiegler.

(Spengler) situada en el presente. Se afirma que escapar de ésta es imposible, pues tiene un carácter primordial, un origen prehumano en lo orgánico o en el Ser. Tal como sus predecesores, el argumento de Stiegler consta de dos aspectos: un diagnóstico y un pronóstico. El primero traza una historia de la relación humano-técnica hasta el presente y el segundo ofrece una receta para resolver nuestro predicamento.

En sí misma, esta repetición de viejos argumentos no constituiría un problema grave, pues los diagnósticos pesimistas de filósofos críticos de la tecnología moderna bien podrían estar en lo cierto; el problema radica en las estrategias argumentativas de Stiegler para realizar su cometido. Por un lado, de modo contradictorio, la arquitectura filosófica de *La técnica* reinstaura las mismas disyunciones ontológicas que se propone superar. El argumento de Stiegler descansa en divisiones tales como viviente/no-viviente, humano/animal, y naturaleza/cultura. De este modo, en su intento de pensar contra la corriente de la metafísica y montar un desafío al modo clásico (antropocéntrico) de ver la técnica, Stiegler (re)elabora una ontología estándar que se inscribe firmemente dentro de los patrones tradicionales de la metafísica occidental. Basado en ésta, Stiegler ensambla una narrativa apocalíptica donde la tecnología se concibe como un estadio crítico en la historia del Ser, una fuerza histórica que conlleva al colapso espiritual de lo humano. Como se verá a continuación, los intentos de algún intérprete de Stiegler por tomar esta trama ontológica como mitológica, irónica o deconstructiva distan de ser persuasivos.

El segundo problema fundamental de *La técnica*, profundamente relacionado con el primero, surge de su ambición de asumir dos perspectivas incommensurables cuya articulación parecería *a priori* imposible: lo trascendental y lo empírico. El aspecto empírico incluye también la labor *trascendental* que deben realizar los conceptos de las ciencias y de la técnica. Por este y otros motivos es crucial para el argumento de *La técnica* que la dimensión empírica sea establecida rigurosamente, así como las varias disciplinas, que contribuyen a sus problemáticas y conceptos (en particular, la biología molecular, la paleoantropología, las ciencias cognitivas, y la informática), sean analizadas competentemente. Como demostraré a continuación, Stiegler es un lector superficial de las ciencias contemporáneas y fracasa en sus intentos de infundir a su argumento una credibilidad científica. Para empezar, en lo referente a este aspecto empírico-científico, Stiegler se niega inexplicablemente a discutir con autores que no sean franceses. En segundo lugar, estas fuentes son poco legítimas y en algunos casos obsoletas. Por ejemplo, Stiegler toma su concepto de *programa* de un *best-seller* de

ANDRÉS VACCARI

divulgación científica de 1970, escrito por un francés. Pese a que hoy en día dicha concepción de *programa* es universalmente rechazada por la biología molecular, Stiegler insiste en destinarle un papel decisivo en su argumento y acortar todas las ciencias de la vida a un lema reduccionista y simplista. A su vez, los compromisos ontológicos clásicos de dicha noción son aceptados sin escrúpulos.

Se podrían ignorar estos aspectos de no ser por la importancia de lo empírico en el entramado conceptual de *La técnica*. Su importancia obedece en parte al proyecto de Stiegler de complementar la gramatología de Jacques Derrida (la lógica del *grammè*) con una historia de la *gramatización*. También está claro que busca legitimar su argumento en una aparente científicidad, es decir, lo empírico también cumple un papel retórico.

Estos conceptos empíricos realizan una labor trascendental y filosófica. Tal es el caso de las metáforas de *escritura*, *inscripción* y *programa*. En su afán trascendentalista, Stiegler emplea estas metáforas con el fin de confeccionar una narrativa universal de la coevolución técnica-humano que reduce diversos episodios en la historia de las tecnologías a una lógica esencial. Para él, la técnica es esencialmente mnemotécnica, y esto conlleva a un énfasis exclusivo en su dimensión *mental* o *espiritual*, lo cual no sólo asienta una perspectiva cartesiana, sino que también deja de lado los aspectos materiales y corporizados de las tecnologías. Asimismo, las ambiciones trascendentales de Stiegler se encuentran con serias dificultades.

Me propongo examinar cómo la ontología de Stiegler sirve de base para elaborar una concepción determinista y esencialista de la técnica. Todos los aspectos mencionados se sostienen mutuamente; así, la narrativa apocalíptica se apoya en una visión determinista de su historia, la cual a su vez se reduce a ciertas imágenes tomadas del mundo de la técnica. Este cuadro sirve también para elaborar un pronóstico o plan de lucha: Stiegler recurre a una narrativa humanista tradicional en la que agentes libres buscarán intervenir en la máquina fáustica e imponerle un diseño intencional más apropiado para sus fines racionales (éticos y políticos).

LA TÉCNICA Y SU RELACIÓN CON EL TIEMPO

La obra de Stiegler abarca dos dimensiones de la relación entre técnica y tiempo. La primera es una constitución *del* tiempo, donde la inscripción técnica se establece como condición de posibilidad de la conciencia. Stiegler argumenta que la técnica es fundamental a la estructura existencial de lo humano, siendo el soporte de la

memoria y la anticipación. A través de una lectura deconstructiva de Husserl, Stiegler reconceptualiza el flujo de la conciencia en su aspecto microtemporal como condicionado constitutivamente por soportes técnicos (*retenciones terciarias*).

El segundo aspecto se refiere a la constitución de la técnica en el tiempo, el cual abarca la evolución de sus sistemas (Gille y Simondon) y el proceso de humanización (Leroi-Gourhan); a su vez, ambos convergen como aspectos de la co-evolución de la humanidad y la técnica. Esta narrativa histórica desemboca en la época actual, marcada por una industrialización global de la conciencia que amenaza a la humanidad con un completo colapso fenomenológico.

El primer vínculo entre estas dos dimensiones es una antropología filosófica donde la técnica y la conciencia se encuentran íntimamente entrelazadas. La co-evolución humano-técnica implica un origen *técnico* de lo humano; mejor dicho, ambos nacen en el mismo momento. En este sentido, la *técnica* es trascendental, inalcanzable por el pensamiento, pues es su suplemento, en el sentido derrideano de origen suprimido e impensable. De este modo, siguiendo la metodología de Derrida, Stiegler localiza en los relatos de Jean-Jacques Rousseau y Leroi-Gourhan sobre el origen de la humanidad una supresión de la técnica, un origen olvidado que debe ser encubierto por la aparición milagrosa de lo propiamente humano *qua* sustancia intelectual o conciencia simbólica.

Stiegler propone algo más ambicioso: esgrimir la técnica como instrumento de destrucción de la metafísica. Como argumenta Geoffrey Bennington, ya de entrada el proyecto de Stiegler está destinado al fracaso, pues la técnica “es un concepto filosófico, y en esa medida nunca puede proporcionar los medios para criticar la filosofía” (1996: 184). Stiegler sigue a Heidegger en pensar a la tecnología (como el estadio actual de la historia del Ser) en términos de una ruptura epocal que exige una superación de los fundamentos de la metafísica occidental. La técnica es la aporía en el corazón de la filosofía, el límite en el origen mismo de las grandes líneas de falla del pensamiento occidental. Mario Sei describe esta aporía como:

[...] la imposibilidad de suministrar un fundamento no circular al saber y que, más en general, impide considerar un pensamiento o una conciencia que no resida, siempre y en todo caso, en el a posteriori de sus contenidos. (2004: 338)

La técnica es exteriorización en el sentido de “concretizaciones del sentido y depósitos de rastros extra-orgánicos de la memoria” (Sei, 2004: 338). Como tal,

ANDRÉS VACCARI

la técnica abre el camino para pensar más allá de esta aporía como condición de posibilidad de toda individuación, ya sea de la conciencia o de un *nosotros* colectivo. Stiegler integra conceptos de la analítica existencial de Heidegger a la vez que se desplaza contra la corriente de la fenomenología, postulando una estructura constitutiva más allá del horizonte del fenómeno: un marco material y trascendental que sirve de apoyo a la conciencia, el sentido y la experiencia. Los soportes técnicos (inscripciones, representaciones, el lenguaje y la cultura material en general) constituyen la textura fáctica de la existencia, el ya-ahí, lo histórico. Stiegler reprocha a Heidegger su “falta de atención” (I: 369) a la primacía de la técnica, y rearticula la afirmación de que el *Dasein* es un ser-para-la-muerte incorporando el sustrato de su facticidad como propiamente técnico:

Esta sedimentación epigenética, memorización de lo que ha sucedido, es lo que denominamos el pasado, que es lo que nosotros llamaremos epiflogénesis 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 [...] La epiflogénesis 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. (I: 211-212)

Esta sedimentación, una vez exteriorizada, adquiere su propia dinámica ontológica:

[...] 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”. (I: 35)

La técnica es la inscripción de lo viviente en lo no-viviente, la continuación de la vida por medios distintos de ella (I: 36, 207), además incorpora lo orgánico como su apoyo “neuronal” (II: 256) en una dinámica reflexiva de interiorización-exteriorización. El ser humano se caracteriza por la existencia protésica: “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” (I: 80). Debemos recalcar que, ya de entrada, el argumento descansa sobre una esencialización de la *vida* que es necesaria para concebir la no-vida.

Dos conclusiones se siguen de esto. Primero, la técnica es esencialmente *mnemotécnica*. La inscripción epifilogénica representa un tercer tipo de memoria más allá de la genética y de la individual. Segundo, la metáfora central para pensar la técnica es la *inscripción* y el concepto derivado de *programa*, los cuales examinaré en un momento.

Adentrándose en *La técnica*, el aspecto histórico-empírico tiende a predominar, constituyéndose en la piedra angular de la crítica de la industrialización de la conciencia y de la formulación de una política del *nosotros*. Esto no es un mero lapso de rigor ni lo que Ulrik Ekman describe diplomáticamente como “inclinaciones insistentes en direcciones empiristas” (2007: 52), sino que es el tronco del argumento de Stiegler. Sin este aspecto historizante y unificador, *La técnica* consistiría en un puñado de ejercicios deconstructivos ejemplares, pero discretos y localizados.

La pregunta originaria en el límite del pensamiento sólo puede ser pensada (o *soportada*) a través de un “paso al límite” (I: 151). Sócrates realiza este pasaje a través de un mito (el de Perséfone, en el *Menón* de Platón). En respuesta, para enfrentar la aporía de la técnica como condición trascendental, Stiegler elabora un mito de creación antropotécnica. De hecho, los mitos son dos: recurre a Prometeo y Epimeteo, y se apropia de algunos conceptos del paleoantropólogo André Leroi-Gourhan sobre la evolución humana.

De estos dos mitos, el último tiene un contenido positivo o empírico, mientras que la lectura de Prometeo/Epimeteo es tradicional: se busca el contenido simbólico implícito en el mito. Stiegler mantiene que la técnica y lo humano aparecen simultáneamente. El proceso de inscripción, reflexión y sedimentación progresiva comienza en los albores de lo humano y marca la aparición de la técnica. La epifilogénesis se inicia con la exteriorización de la corteza cerebral, hecho que sumerge a lo viviente en la existencia extra-genética, humana, y propiamente técnica. Es una exteriorización que no implica un interior anterior (una forma, propiedad o cualidad natural u originaria). Movilizando el (no)concepto de Derrida de la *différance*, Stiegler afirma que el ser humano se inventa:

[...] 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,

ANDRÉS VACCARI

sino su co-posibilidad, el movimiento de su mutua llegada, de su con-vención. El quién no es nada sin el qué y a la inversa. [...] 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 arqueológico 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. (I: 212-213)

El origen de la técnica es simultáneamente un doble origen y un no-origen. Es una dinámica donde los elementos están constituidos en su relación, sin embargo, rápidamente toma su propio impulso y dirección, lo que da nacimiento a la *tendencia*. Así, la humanidad se encuentra, ya de entrada, sometida por una lógica externa e inaccesible a la razón, la cual determina su origen y dictará su destino.

SILEX Y TENDENCIA

El desarrollo dinámico de la técnica “se marca a la vez sobre la herramienta, sobre el córtex, sobre el grupo y sobre los territorios que impregna, ocupa o atraviesa” (I: 259). Sin embargo, “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” (I: 250). El sílex es el *vector* original de la epifilogénesis en los albores de la hominización (I: 214). El “hombre se inventa en la técnica inventando la herramienta —exteriorizándose tecnológicamente” (I: 213). Por lo tanto, el sílex “es la primera memoria reflejante, el primer espejo” (I: 214).

La primera etapa de exteriorización da lugar a la cultura, la posibilidad de la memoria colectiva acumulada. La “capa epigenética de la vida” (experiencia individual) “lejos de perderse con su muerte, se conserva y sedimenta” (I: 211). Esto representa una *liberación* de la programación genética, término tomado de Leroi-Gourhan que Stiegler subraya repetidamente (por ejemplo, I: 226).

La elección del sílex revela el andamiaje metafórico fundamental de la epifilogénesis y los elementos analíticos que moviliza (exterioridad, superficie

de inscripción, reflexión, etcétera). Este momento inaugural será el modelo para todo futuro desarrollo, informando rupturas posteriores en la historia de la tecnología (la escritura, el cine, la informática, la biotecnología, etcétera) que también marcan los cambios epocales en la dinámica del *quién* y el *qué*. Como puede verse, el argumento de Stiegler es fuertemente genético, y todo desarrollo futuro refiere al momento de génesis de la dinámica antropotécnica. Esto conlleva a un determinismo y esencialismo sobre la técnica. Stiegler, como Heidegger, subsume la historia de la tecnología a una historia del Ser, marcada por quiebres epocales, pero con una dirección general y lógica interna distinguibles. Aunque el primero contextualiza esta historia mucho más que el segundo, hay una clara tendencia a la abstracción y la universalización. El *qué* y el *quién* se consideran en el vacío, en términos de una lógica interna y progresiva de profundización y aceleración.

La única opción posible, como propone Michael Lewis (2013), es considerar el argumento de Stiegler como mitológico o irónico. Examinaré esta opción más adelante, en la conclusión; sin embargo, esta salida crea más problemas de los que soluciona.

Un aspecto recurrente en *La técnica* es cómo Stiegler corta y pega perspectivas teóricas basadas en compromisos filosóficos inconmensurables. Los enfoques de pensadores tales como Husserl, Simondon y Kant son extraídos de sus contextos originales para apoyar un conjunto diferente de argumentos, en muchos casos incompatibles. En este caso particular, el compromiso de Stiegler con el trabajo de Leroi-Gourhan es cuestionable, comenzando con su afirmación realmente desconcertante de que *Gesto y palabra* es “el extremo más vivo del pensamiento en paleo-antropología, e indudablemente esta herencia sigue hoy sin ser asumida completamente ni por la paleoantropología ni por la filosofía” (I: 132). Las relaciones entre la técnica, el lenguaje y la evolución humana han sido un foco intenso de investigación y especulación en los más de 40 años desde la publicación de *Gesto y palabra*. Haber discutido este trabajo podría haber enriquecido el argumento de Stiegler. Además, sin menospreciar la importancia y la originalidad de la obra de Leroi-Gourhan, es evidente que Stiegler adopta como elementos centrales de su argumento precisamente algunas de sus hipótesis más dudosas: *programa, exteriorización, y tendencia*.

Stiegler encaja el concepto de *tendencia* de Leroi-Gourhan en el marco heideggeriano de su narrativa apocalíptica. Aunque ésta tiene un origen material, lo drena de cualquier insinuación de materialismo. La *tendencia técnica* tiene su

ANDRÉS VACCARI

origen en “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” (I: 74). Es una selección de formas que se establece en la relación entre seres vivientes y organizaciones de lo inorgánico; es “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” (I: 78-79).

Pese a que, de acuerdo con esta definición, la tendencia aparenta ser un epifenómeno de una dinámica material, Stiegler opta por una lectura vitalista de Leroi-Gourhan, concibiéndola como la fuerza motriz del cambio técnico, una especie de fuerza histórico-espiritual. La formulación original de Leroi-Gourhan se inspira precisamente en la noción de Henri Bergson del *élan vital*, una fuerza real que impulsa el proceso de evolución desde su interior (Audouze, 2002: 286). Stiegler a menudo describe a la tendencia como una agencia que da forma y dirige la co-evolución técnica-humano. El trabajo de Leroi-Gourhan ha sido comúnmente interpretado en esta clave teleológica. En su valoración de *Gesto y palabra*, Tim Ingold caracteriza este enfoque como “resueltamente ortogenético”, asumiendo “una cierta inevitabilidad acerca de todo el proceso” de co-evolución humanos-técnica (1999: 417):

[...] Leroi-Gourhan pretende abarcar toda la historia de la tecnología humana dentro de un argumento evolutivo omnímodo articulado [...] en el vocabulario de “liberaciones” sucesivas, y siguiendo todo el camino, sin descanso o interrupción, de los peces más primitivos hasta los autómatas más avanzados. (1999: 433)

En las manos de Stiegler, esto se transforma en un verdadero sustantivismo tecnológico:

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 autonomía 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”. (I: 112)

Una vez emplazada, la tendencia produce una ruptura: la aparición de “un nuevo medio, tecno-físico y tecno-cultural, cuyas leyes de equilibrio ya no son

dadas” (I: 93). La tendencia técnica es universal y diluye la especificidad étnica, hasta el punto de provocar *desorientación*; es decir, la alteración de los mecanismos internos y colectivos mediante los cuales una cultura constituye y se representa a sí misma el tiempo y el espacio; lo que Stiegler llama *cardinalidad* y *ordinalidad*, que incluye tecnologías como la geometría, la cartografía y la medición del tiempo. La suspensión de los viejos *programas* marca la llegada de nuevas épocas, y en esto consiste el conjunto de la historia de la humanidad; “a riesgo de tener que afrontar que el programa ‘hombre’ pueda encontrarse suspendido él mismo o que siempre haya estado orientado hacia su propia suspensión” (II: 112).

Stiegler rearticula connotaciones de la técnica ya destacadas en el seno del debate entre técnica y cultura (*Technik/Kultur*) en la Alemania del periodo entre guerras. De acuerdo con esta concepción, la técnica es una fuerza global homogeneizante que diluye lo *étnico* (los lazos comunitarios, la identidad de un pueblo), una fuerza universal e impersonal que destruye lo específico y espiritual. La noción de tendencia apunta a una narrativa histórica deprimentemente familiar de rupturas que conducen a una crisis final donde la tecnología juega un papel apocalíptico, amenazando al *nosotros* con la disolución cultural, la colonización biotecnológica y el colapso fenomenológico. Un botón basta como muestra:

Se plantea hoy con una singularidad extrema porque la exteriorización de lo humano habría llegado a su término, y eso significa que la epokhalidad tecnológica contemporánea sería radical, a la medida de las rupturas más elevadas que haya conocido la humanidad, viniendo a trastornar los constituyentes aparentemente más estables de ésta y amenazando con acabar con la constitución étnica de la unidad de los grupos por medio de la delegación de las operaciones programáticas en las mismas máquinas. (II: 116)

Subyugado por la lógica de la tendencia, lo humano es una presencia residual que no puede ser pensada, salvo *en* la técnica, *a través de* o *con* la técnica. Ésta es mistificada, concebida como una agencia ontológica abrumadora y opaca a la razón, precisamente porque proporciona su fundación invisible y aporética. Como escribe Geoffrey Bennington: “argumentando en contra de una determinación metafísica de la técnica, [Stiegler] está aquí contando una historia perfectamente metafísica con una prehistoria, una caída catastrófica, y una necesidad de superar esa caída” (1996: 183). Aquí, Stiegler parece suscribir una visión determinista de

ANDRÉS VACCARI

la técnica como una fuerza autónoma y central en la historia, así como también la clave para una antropología filosófica. La totalidad de la existencia humana gira alrededor de las tecnologías, las cuales le brindan, no sólo la satisfacción de necesidades biológicas y materiales, sino también la clave para entenderse a sí mismo. Más que *condición de posibilidad* necesaria, la primacía de la técnica en el pensamiento es el efecto hegemónico, histórico y contingente de la verdadera *industrialización de la conciencia*. Stiegler parece no darse cuenta de la ironía de este hecho.

¿QUÉ ES LA TÉCNICA? TRES CONDICIONES Y UNA REDUCCIÓN

Parece haber algo milagroso, y no meramente contingente, acerca de la doble génesis que marca la exteriorización originaria. La técnica emerge con lo humano en un *coup* instantáneo. Sin embargo, Stiegler reconoce que existen condiciones de posibilidad previas a la aparición de la técnica, las cuales suministran criterios para distinguir la técnica humana (pues para Stiegler los animales no la tienen). Estos aspectos son tres: *transmisibilidad*, *organización de lo inorgánico* e *inscripción*. Sólo el último constituye la esencia de la técnica, mientras los otros dos se derivan de él.

Si la tendencia nace de una contingencia histórica emergente en el seno de la relación entre el ser vivo y el medio, Stiegler debe justificar por qué los animales no poseen técnica, lo cual significa trazar una distinción ontológica entre humano y animal. En efecto, este tema se analiza en una discusión de las ciencias cognitivas (II: 244-267), tomando como ejemplo a las hormigas. El propósito de esta discusión es demostrar que, incluso cuando la técnica animal muestre ciertas características (tales como la transmisión y la inscripción), los animales no poseen técnica, la cual es un atributo exclusivo de lo humano. Stiegler mantiene que, incluso si los agentes individuales en el hormiguero son reactivos (es decir, no tienen representaciones internas disociadas) “es necesario que en alguna parte se inscriba, al menos temporalmente, una memoria del comportamiento colectivo” (II: 252). Se sabe que las hormigas dejan rastros (feromonas) en el medio ambiente, y Stiegler inmediatamente toma esto como una forma de inscripción. Es decir, esta “cartografía de la colectividad” (II: 252) es programática, debido a la existencia de engramajes (II: 279). Sin embargo, Stiegler argumenta que esta organización de la memoria no es epifilogenética porque (aunque hay un soporte inorgánico, eso es si estamos dispuestos a admitir que las feromonas son inorgánicas) no se cumplen dos condiciones. En primer lugar, “no se trata de transmisión de experiencia individual o colectiva” (II: 252). Stiegler expande este punto en un artículo (2011):

El conocimiento es, en rigor, la experiencia de lo sensible, que no implica el mundo animal: este último, en mi terminología, no tiene experiencia, la experiencia es lo que se puede transmitir como la experiencia de la singularidad de lo sensible, es decir, en la medida en que la experiencia es siempre en sí singular e inesperada.

Esta concepción de la experiencia parece ser una versión del famoso dicho de Heidegger “el animal es pobre de mundo” (2007: 227), reformulada en términos de una asociación fundamental entre experiencia y técnica donde esta última es condición necesaria de la primera. La experiencia es el producto de una interioridad, y ésta de las retenciones terciarias, es decir, de una dinámica de interiorización-exteriorización. Las hormigas no *transmiten* mediante sus engramajes (inscripciones externas) experiencia, por lo tanto, no tienen técnica.

En segundo lugar, Stiegler dice que en la sociedad de las hormigas no “existe organización de lo inorgánico por una tendencia técnica —sino acoplamiento estructural del grupo animal y de su medio” (II: 252). Para decirlo en el lenguaje de las ciencias cognitivas, las representaciones de la hormiga son acopladas (o asociadas). Es decir, tienen lugar en la presencia de su referente (la feromona). Para Stiegler, no hay técnica porque no hay tendencia, y viceversa (aquí la estrategia genética encuentra su límite). Si el argumento suena algo circular, es porque lo es: los animales no tienen técnica porque no tienen experiencia, pues la experiencia surge sólo de la técnica.

En una breve nota al pie, Stiegler analiza la posible objeción de que los grandes simios sí poseen mecanismos de aculturación y transmisión de la experiencia. Concluye que “cada vez parece más evidente que el proceso que intentamos describir aquí como epifilogénesis encuentra sus orígenes antes del hombre —lo que confirma que la cuestión no es el hombre sino el proceso del que él es transmisor” (II: 287, n. 84). En otro lugar, escribe: “la aparición del hombre coincide con una súbita hegemonía de lo epiflogénético en el proceso de diferenciación que entonces se instala” (II: 242). En otras palabras, parece haber una cierta transmisión sin necesidad de inscripción (retenciones terciarias). Esto contradice explícitamente su teoría, pues no podría transmitirse nada sin una inscripción previa: la exteriorización es condición de posibilidad de un interior. Aquí hay otro problema, Stiegler no cita sus fuentes pero, en las ciencias de la conducta animal, no existe un claro consenso sobre la cuestión de la transmisibilidad cultural (véase Laland y Hoppitt, 2003). Una atención más cuidadosa a este debate podría haber beneficiado al

ANDRÉS VACCARI

argumento; sin embargo, Stiegler parece tener poca paciencia con el trabajo empírico necesario para justificar su argumento de modo sólido y riguroso.

La conclusión, sin embargo, es clara: para Stiegler, sólo la inscripción es esencial para la epifilogénesis, puesto que marca el punto crítico de exteriorización, donde lo viviente se proyecta en lo no-viviente y organiza lo inorgánico como su base mnemónica (es decir, mnemotécnica). Como hemos visto, la zootecnia ya implica la transmisión y la programática, condiciones necesarias de la técnica, de un modo embrionario. Incluso puede haber una organización de lo inorgánico (el caso de las hormigas), pero sin *tendencia* y, mucho menos, interioridad. Esto significa que esta noción fantasmagórica de *inscripción* (ya animada de algún modo por la tendencia, conteniendo su propia lógica interna) es el último reducto de la técnica, y está llamada a hacer una enorme cantidad de trabajo conceptual: desde trazo objetivo a archivo, desde fuerza estructurante a facticidad envolvente. Toda la historia de la técnica es una historia de la inscripción *qua* movimiento de interiorización-exteriorización.

Consecuentemente, a lo largo de los tres volúmenes de *La técnica*, el curso histórico e inevitable se articula a través de las metáforas de la escritura, el lenguaje, trazos, superficie e inscripción. En otras palabras, se emplean los recursos conceptuales de la técnica para pensarla.

El universo prostético-mnemotécnico se reduce al esquema de la escritura y el lenguaje, actividades técnicas por excelencia. Esto explica por qué Stiegler privilegia una cierta gama de tecnologías: la fotografía, el archivo, el cine y los medios de comunicación. El análisis se restringe a ciertas funciones, efectos y contextos: la memoria, la anticipación, la grabación, la *programación* de la identidad cultural, la individuación del yo y el nosotros, etcétera. Lo humano se concibe como universalizado y carente de cualquier determinación que no sea la impuesta por una técnica igualmente universalizada y homogeneizada; aquí, Stiegler peca de un esencialismo biológico de lo humano, localiza el poder destructivo u homogeneizante de la *Technik* en su esencia uniforme y eterna. Aunque podríamos imaginar un enfoque stiegleriano, por ejemplo, sobre el tejido, la fabricación de perfumes, los telescopios y las ruedas de agua, estas tecnologías parecen intrascendentes bajo la sombra inquietante de las rupturas históricas que marcan el desarrollo de la dinámica antropotécnica. Para Stiegler, una técnica particular debe tener algún aspecto fenomenológico o cognitivo evidente para contar como relevante y merecedora de análisis. Así, su marco tiene dificultades para analizar aspectos

relacionados con la corporeidad, la materia, la incorporación y las configuraciones materiales de las tecnologías; así como su articulación fuera y más allá de la inscripción. Stiegler sólo parece estar interesado en los efectos mentales de las tecnologías mediáticas y del consumo intelectual. En el otro extremo, su marco conceptual se vuelve visiblemente insuficiente cuando intenta teorizar desarrollos tales como la informática, la biotecnología, el dinero y las redes. Así, leemos que: “La informatización del saber sólo es posible porque la informática, técnica de registro, de lectura, de difusión, es una especie de escritura” (II: 167). Mientras que el dinero es una “retención terciaria primordial” (II: 173). Inevitablemente, la biotecnología también es reducida a la inscripción. Las secuencias genéticas, enzimas y otros materiales biomoleculares son manipulables debido a su carácter de retenciones terciarizadas. “Son estas retenciones biológicas terciarizadas las que constituyen la materia prima de la industria del ser vivo” (III: 351). De este modo, la inscripción o retención terciaria es la clave para abarcar toda la gama de problemas del mundo contemporáneo. La lógica del archivo y la inscripción impulsan la colonización capitalista de la conciencia y de lo viviente. A medida que *La técnica* extiende su crítica a fenómenos cada vez más diversos, este estrecho marco conceptual se vuelve más repetitivo y claramente insuficiente.

CUESTIONANDO EL PROGRAMA

La noción de inscripción a su vez apuntala otro concepto clave del análisis de Stiegler: el *programa*. Stiegler debe concebir la enculturación necesariamente como fuerza externa, cuyo *locus* agencial es el programa materializado en inscripciones. Patrick Crogan sitúa el trabajo de Stiegler dentro de una larga tradición crítica de las industrias de la cultura (Adorno, Horkheimer, Althusser, etcétera) elaborada “sobre la base de la afirmación de una forma de materialidad exterior ‘condicionante’ de la interioridad humana y operando a través de estas tecnologías de representación” (2006: 49). Por su parte, Ben Roberts también señala la notable influencia de la Escuela de Frankfurt en el modelo de producción-recepción mediática de Stiegler (2013), un tema que examinaré más adelante.

Aquí, Stiegler parte de una lectura de otro filósofo clave para su proyecto: Jacques Derrida. Stiegler toma metáforas del universo técnico de la escritura para imaginar la esencia de todas las actividades y objetos técnicos. En *De la gramatología*, Derrida escribe:

ANDRÉS VACCARI

[...] no recurrimos aquí a una esencia general de la técnica que nos sería familiar y nos ayudaría a comprender, como si se tratara de un ejemplo, el concepto estricto e históricamente determinado de la escritura. Por el contrario, creemos que un cierto tipo de pregunta por el sentido y el origen de la escritura precede o, al menos, se confunde con un determinado tipo de pregunta acerca del sentido y el origen de la técnica. Es por esta razón que nunca la noción de técnica aclarará simplemente la noción de escritura. (2005: 13)

Aunque Derrida mantiene que la escritura no puede subsumirse en la técnica, deja la otra opción abierta: pensar la técnica bajo el modelo de la archi-escritura. La lectura de Stiegler toma un camino literal, colapsando técnica y escritura. Toda escritura es técnica, y viceversa, figurada mediante metáforas de la inscripción. Vemos aquí gestos prometedores hacia la materialización del trazo, pero lamentablemente estos gestos son programáticos.

[...] el suplemento es una huella siempre ya materializada [...] y no sólo una entidad formal cuyo análisis podría ser absolutizado fuera de su génesis material misma. La lógica del suplemento es la lógica diferencial de la materia siempre ya formada: una lógica anterior a la oposición de la materia y la forma. (II: 11)

Aquí, como en otros lugares, Stiegler intenta tomar algunos conceptos de Simondon, haciendo referencia, en este caso, a su crítica al hilomorfismo. Stiegler se compromete con un modelo monolítico de inscripción que tiende a socavar su propio y repetido énfasis en el *papel*, el medio como fuerza conformadora y diferenciadora. Este énfasis en la superficie de grabación se traduce en una serie de afirmaciones generales sobre la inscripción que no están respaldadas por ningún trabajo microanalítico detallado, ni cualquier intento de elaborar una microfísica que comience a partir del material y de las especificidades técnicas de cada medio. Parece que el papel, el sílex, la pantalla de cine, la cinta magnética, el almacenamiento digital, e incluso el cerebro, por mencionar sólo algunos, funcionan todos esencialmente de la misma manera, de acuerdo a la lógica reduccionista de la inscripción y del programa. O, para ser más precisos, sus diferencias se deben a un conjunto estable de criterios internos, tales como la velocidad, o una lógica operatoria. Un enfoque simondoniano o materialista sería mucho más escéptico de la idea de una transmisión o exteriorización que pudiera mantenerse estable a

través de soportes materiales diversos, pues la sustancia alteraría de modo radical la forma del proceso. En cambio, Stiegler opta por concebir al programa como una especie de fuerza incorpórea y externa, un agente enculturador que sigue sus propios principios de funcionamiento sin importar el soporte material. En su formulación original, Derrida dice:

[...] se designa [bajo *escritura*] no sólo los gestos físicos de la inscripción literal, pictográfica o ideográfica, sino también la totalidad de lo que la hace posible; además, y más allá de la faz significante, también la faz significada como tal; y a partir de esto, todo aquello que pueda dar lugar a una inscripción en general, sea o no literal e inclusive si lo que ella distribuye en el espacio es extraño al orden de la voz: cinematografía, coreografía, por cierto. Pero también “escritura” pictórica, musical, escultórica, etc. Se podría hablar también de una escritura atlética y con mayor razón, si se piensa en las técnicas que rigen hoy esos dominios, de una escritura militar o política. Todo esto para describir no sólo el sistema de notación que se aplica secundariamente a esas actividades sino la esencia y el contenido de las propias actividades. (2005: 14-15)

Pero, mientras Derrida considera la historia del *grammē* como el de la vida misma, Stiegler sostiene que la técnica (como uno de los nombres del *grammē*, o del trazo) constituye una ruptura con la vida *pura*. “El paso de lo genético a lo no genético es la aparición de un nuevo tipo de grama y/o de programa” (I: 208); el cual Stiegler inmediatamente compara con *códigos culturales* (análogos a los genéticos). Conceptos informáticos son extendidos acriticamente a través de la frontera genético-cultural. Esta es una etapa decisiva en la historia de la *différance*, una articulación en la cual la vida misma se exterioriza en un depósito externo. “El grama estructura todos los niveles del ser vivo y más aún, de la continuación de la vida por medios distintos de la vida” (I: 207). Stiegler sugiere que el programa *como tal* es la conciencia (I: 208), una estructura temporal de retención-protencción, olvido-anticipación que encuentra su condición de posibilidad en el trazo técnico. Mark Hansen (2004) sostiene que Stiegler, a diferencia de Derrida, postula la tecnicidad originaria como el nombre propio (o más adecuado) del trazo. Mientras para Derrida la archi-escritura precede a la historia de la técnica, y no puede ser reducida o amalgamada a la misma, Stiegler proyecta la técnica al corazón profundo de la vida y la conciencia *qua grammē* en sí, olvidando de este modo

ANDRÉS VACCARI

la “insistencia ética de Derrida en mantener una distinción entre las condiciones técnicas y la experiencia fenomenológica” (2004: 15). Hansen argumenta que, a causa de esto, la filosofía de Stiegler cae presa de una “sobrevaloración general de la técnica” y de un “deseo de fundamentar el tiempo exclusivamente en la inscripción o registro técnico” (2004: 17).

A medida que se despliega el argumento de Stiegler, el papel del programa se vuelve progresivamente más central en la historia de la técnica y de la individuación:

Hay programa. No existe memoria “natural” del ser vivo epifilogenético que no sea siempre ya artificial: producida por programas que son otras tantas prótesis de la memoria. Sólo hay eso. Y el quién, en su indeterminación, se programa. (II: 279-280)

Stiegler infla esta idea hasta el sinsentido. “Programa” cubre cualquier cosa: los programas de televisión, la sinopsis de una película, los diseños de los periódicos, best-sellers, CDs...

La noción de programa debe ser ampliada a todo tipo de actividades (programas escolares, programas políticos, programas de trabajo), se debe aplicar a todo lo que formalice ritmos, repeticiones, costumbres bajo las formas más complejas. (II: 275)

Y:

Una gran diversidad de equipos constituidos por soportes, redes, programas e interfaces recopila, trata y difunde una gran diversidad de memorias en general. Las existencias de vídeos o de películas, los discos fonográficos, las fotografías archivadas, los documentos escritos y conservados en papel, constituyen bases de datos transportables a soportes informáticos, a igual título que las secuencias moleculares de las especies. (II: 274)

Con el quiebre epifilogenético, aparece un nuevo tipo de programa, el cual coincide con, o da pie a, una forma particular de la memoria: “programas exteriorizados y que ya no están inscritos en el organismo mismo” (II: 111).

El individuo, entonces, “se desarrolla a partir de tres memorias: memoria genética; la memoria nerviosa (epigenética); y la memoria tecno-lógica (confundimos lenguaje y técnica en el ‘proceso de exteriorización’)” (I: 263). El modelo

del programa extragenético es el programa genético. Stiegler emplaza estas tres formas de memoria a lo largo de un continuo conceptual, el cual pretende proyectar un modelo de programa al nivel genético para erosionar la pureza de la vida en su fundación epifilogenética, al tiempo de restablecer esta pureza con base en otros fundamentos. En este sentido, Ben Roberts está en lo correcto cuando señala que “la oposición entre epigénesis y epifilogénesis sólo reproduce en una forma diferente la oposición tradicional entre naturaleza y cultura” (2005: § 9).

Este continuo implica un fuerte compromiso teórico con los recursos conceptuales de la informática y de la biología molecular. Sin embargo, no está claro cómo los contextos informáticos y antropológicos coinciden, más allá de la metáfora trillada de una secuencia almacenada de instrucciones codificadas según una gramática o un conjunto de reglas. Para empezar, tanto la noción de programa y el modelo informático detrás de éste han sido seriamente cuestionados por la biología molecular y la filosofía de la biología actuales (véase Sarkar, 1996). Stiegler asume los programas genéticos como determinados en su estructura y operaciones, mientras que los programas culturales están abiertos a la indeterminación. Los animales están programados por su genética, mientras *nosotros* permanecemos indeterminados, arrojados a un espacio contingente y determinado por la lógica histórica de la técnica. Stiegler busca legitimar su argumento sobre la base de una carente científicidad.

Aunque la metáfora se remonta a la década de 1960, el biólogo francés François Jacob fue el primero en popularizar la noción de un “programa genético” en una obra publicada por primera vez en 1970: *La lógica de la vida* (Keller, 2000: 162). En las palabras de Jacob, el modelo del programa “equipara el material genético de un huevo con la cinta magnética de un ordenador” (citado en Keller, 2000: 162). La obra de Jacob no sólo es la principal fuente de Stiegler, sino también la *única*; hasta ahí llega su compromiso con la biología molecular contemporánea. Stiegler repite la misma cita de Jacob tres veces, una en cada volumen de *La técnica y el tiempo* (I: 211; II: 228; III: 340): “El programa no recibe lecciones de la experiencia”. Hoy en día esta afirmación sería ampliamente rechazada por cualquier científico en el campo; sin embargo, Stiegler la utiliza con insistencia axiomática para establecer una ruptura ontológica entre existencia genética y no genética, uno de los pilares fundamentales de su teoría. Incluso afirma que esta proposición es el fundamento de la biología molecular, el axioma sobre el cual descansa su científicidad —“la científicidad de la biología molecular está garantizada por el citado axioma” (II: 228)— y de alguna manera *suspendido* por

ANDRÉS VACCARI

la biotecnología y la ingeniería genética. De modo aún más inverosímil, Stiegler declara que es la “misma ley de la vida” (II: 228).

De este modo, Stiegler no sólo adopta una noción ingenua de programa, centrada en un contenido informacional transferible, sino también asume la posición ideológica colonizadora, la cual busca deconstruir. A pesar de la insistencia inicial de Stiegler en la materialidad y la especificidad de la superficie, el programa introduce un paradigma informático que ignora la materialidad del trazo y la crítica al hilomorfismo de Simondon, y considera las retenciones terciarias principalmente como dadores de forma. En su valoración del legado de Leroi-Gourhan, el antropólogo Tim Ingold también expresa algunas objeciones similares:

La metáfora de la transmisión es engañosa, ya que implica que la memoria es de alguna manera desmontable, como un corpus de información ideal, de los cuerpos materiales que ésta anima, de manera que puede saltar de una a la otra. En realidad, los recuerdos, al igual que los organismos a los que pertenecen, se someten a la generación y regeneración continua en el marco de las actividades de vida de los individuos dentro de un entorno. (1999: 429)

Stiegler intenta introducir en el esquema clásico (idealista, determinista, unidireccional) de *programa* un grado de indeterminación, contingencia, y apertura al cambio y la variación; sin embargo, confunde la noción de programa con la de información cuando afirma:

[...] hay que mantener el concepto de programa, a pesar de su cuestionamiento por los modelos de emergencia, y se trata menos de prescindir de programas que de concebir lo programático de otra manera —como factor de improbabilidad. (II: 253)

La indeterminación del programa stiegleriano no tiene nada que ver con el contexto o las condiciones epigenéticas ni con la materialidad específica de las distintas superficies de inscripción. La indeterminación es una característica de los programas en sí mismos, una consecuencia de su despliegue como objetos temporales. En el volumen II, al final del capítulo 3, la cuestión se difiere a un modelo trascendental de la conciencia, partiendo de Husserl, argumenta en favor de la primacía de las retenciones terciarias (es decir, técnicas). Al final del volumen

III, la cuestión se apoya sobre una especie de reproducibilidad trascendental independiente del medio, superficie o materialidad. En el cine, dice Stiegler:

[...] la reproducción es primero: no existe primero una producción que a continuación sería reproducida. Lo que hace la materia de la película es precisamente la película, el soporte material, en tanto que es manipulable y duplicable a voluntad, porque de entrada es reproducción: la película se produce por la manipulación de lo reproducible. (III: 352-353)

Del mismo modo,

[...] la vida es originariamente una capacidad de reproducción y no de producción, también es de hecho una reproducción sin producción primera, una reproducción [Y] La capacidad de reproducción del ser vivo es una fuente proliferante de diversidad precisamente porque la reproducción nunca es la simple copia sino la transformación de lo reproducido. (III: 355)

Esta conceptualización de lo viviente se basa en una metáfora de la inscripción (genes = película *qua* superficie de grabación).

Una breve comparación con el destino de la noción de programa en las ciencias biológicas podría ser instructiva. En las últimas décadas, el paradigma basado en la noción de un flujo unidireccional de información (desde el núcleo hacia los productos de los genes tales como las proteínas) ha colapsado. Para empezar, se ha descubierto que la mecánica celular tiene un papel central en la conformación de las proteínas. Como explican Richard Levins y Richard Lewontin: “Ninguna secuencia de ADN contiene toda la información necesaria para la especificación de una proteína”. Una vez traducidos, los polipéptidos resultantes deben plegarse en una estructura tridimensional, y “el particular plegado que se produce depende de condiciones celulares, con la presencia de los llamados chaperones, y otras moléculas y estructuras celulares”. Además, el gen no siempre contiene la “información completa suficiente para determinar la secuencia de aminoácidos en el polipéptido” (Levins y Lewontin, 2006: 333). El paradigma de la biología desarrollista ha cuestionado de modo demoledor el paradigma determinista del programa. La evidencia apunta a la existencia de un complejo sistema epigenético de herencia que comprende dimensiones genéticas y no genéticas. Por otra parte,

ANDRÉS VACCARI

la teoría desarrollista de los sistemas sugiere que hay una “matriz de desarrollo” que co-determina el genotipo final, y que se extiende al nicho del organismo (véase Griffiths, 2001). Un ejemplo destacado de este enfoque desarrollista es el estudio de Anne Fausto-Sterling acerca de la producción sociobiológica de género, *Sexing the Body* (2000), que articula un poderoso argumento contra (entre otras cosas) el tipo de paradigma informático aplicado a la enculturación al que se suscribe Stiegler.

CONCLUSIÓN

He señalado problemas fundamentales con los dos aspectos del proyecto de *La técnica*: el trascendental y el empírico. Su movilización como marco teórico en un sentido tradicional no es del todo conmensurable con el lado deconstructivista del proyecto de Stiegler, en consecuencia, los dos aspectos no logran articularse coherentemente. El concepto de técnica encuentra insuperables escollos en su doble función: como figura del fin de la metafísica (punto de fuga trascendental de lo real) y como marco unificador empírico que se propone rastrear la lógica histórica de la técnica a través de su diferenciación y diversificación. Hay sólo una manera de salvar la propuesta de Stiegler, y es la planteada por Michael Lewis (2013): considerar el marco teórico-empírico como mitológico. Se podrían ignorar los traspies empíricos detallados previamente y el carácter inadecuado de sus fuentes. Entonces se debe tener en cuenta que toda narración de la tecnogénesis de lo humano “siempre toma lugar retrospectivamente, y eso significa desde una perspectiva particular. La perspectiva que Stiegler elige es la de la tecnología moderna” (2013: 54). La esencia del origen requiere una recolección trascendental que es necesariamente ficticia (I: 132-133). Esto significa (para hacer una lectura muy derrotista de Derrida) tomar la posición pesimista de que no hay un *afuera* de la metafísica y sólo podemos repetir su lenguaje. De este modo, incluso los conceptos que tomamos de la tecnología *qua* metafísica, tales como inscripción y programa, son míticos.

Sin embargo, esta vía de salvación acarrea un alto costo. Para empezar, implica renunciar a cualquier pretensión de seriedad empírica, lo cual no es lo que Stiegler se propone. ¿Por qué tomarse el trabajo de pretender un rigor empírico? En segundo lugar, al sucumbir al presente discurso de la técnica, Stiegler adopta los peores aspectos ideológicos de la filosofía neoliberal de la tecnología, o lo que podría llamarse el *determinismo tecnológico de Silicon Valley*. De acuerdo con este esquema, no son los sistemas sociopolíticos los que deben transformarse,

pues con cambiar la tecnología es suficiente. Así, la receta de Stiegler consiste en transformar las tecnologías existentes, adaptándolas a nuevos usos. Ante esta emergencia, su análisis, en última instancia, cae en una posición humanista estándar, apelando a esquemas de acción técnica basados en una noción de agencia intencional y deliberativa calcadas del modelo clásico del sujeto liberal. La crisis en el sistema educativo, por ejemplo, se debe a la falta “de criterios de análisis y de teoremas sintéticos que permitan constituir un dispositivo epistémico de retenciones apropiado” (III: 249). La *nueva crítica* de Stiegler pretende proporcionar algunos de los esquemas accesibles para estas intervenciones correctivas en la maquinaria de la producción cultural, de modo que *nosotros* podamos tomar control de su curso futuro. Por supuesto, este *nosotros* es nada más ni nada menos que el humano universal del humanismo. Sin embargo, aquí la filosofía de Stiegler, como todo humanismo, muestra un profundo elitismo en universalizar un humano particular, histórica, cultural y socialmente situado, en este caso, el que habita en sociedades de consumo industrializadas con acceso a tecnologías mediáticas y el tiempo necesario para consumir sus ubicuos productos. Stiegler ha sido fuertemente cuestionado por reintroducir un modelo que considera a las audiencias como una masa homogénea, la cual consume pasivamente los productos de la industria mediática, víctimas de un proceso de *proletarización* que no admite distinciones de clase, género, ni de ningún tipo. Sophie Fuggle, por ejemplo, dice:

[...] no distinguir adecuadamente entre un CEO corporativo trabajado por la máquina y un trabajador migrante que sobrevive en un régimen de trabajo ocasional y precario sería reductivo y potencialmente perjudicial para el proyecto político de Stiegler. (2013: 202)

Stiegler se refiere en varias oportunidades a la *gran mayoría* de la población, ignorando la desigualdad de acceso a tecnologías.

Ante esta invasión de la tecnología e industrialización de lo humano, la única política posible es una forma reaccionaria del humanismo; un retiro a la cabaña, la Selva Negra en la que lo humano recibe otro nombre (*nosotros*), pero sigue siendo reconocible como la misma sustancia intelectual legada por la tradición liberal-humanista. Una sustancia ahora impotente, cuya única posible intervención política es modificar las herramientas que otros han fabricado.

ANDRÉS VACCARI

BIBLIOGRAFÍA

- Audouze, Françoise (2002), “Leroi-Gourhan, a philosopher of technique and evolution”, *Journal of Archaeological Research*, vol. 10, núm. 4, pp. 277-306.
- Bennington, Geoffrey (1996), “Emergencies”, *Oxford Literary Review*, vol. 18, núm. 1, pp. 175-216.
- Crogan, Patrick (2006), “Essential viewing: Bernard Stiegler (2001). *La technique et le temps 3: Le temps du cinéma et la question de mal-être*”, *Film Philosophy*, vol. 10, núm. 2, pp. 39-54.
- Derrida, Jacques (2005), *De la gramatología*, México/Buenos Aires, Siglo XXI.
- Ekman, Ulrik (2007), “Of transductive speed—Stiegler”, *Parallax*, vol. 13, núm. 4, pp. 46-63.
- Fausto-Sterling, Anne (2000), *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Nueva York, Basic Books.
- Fuggle, Sophie (2013), “Stiegler and Foucault: The politics of care and self-writing”, en Gerald Moore y Christina Howells (eds.), *Stiegler and Technics*, Edimburgo, Edinburgh University Press, pp. 192-207.
- Gille, Bertrad (1987) *Histoire des techniques*, París, Gallimard.
- Griffiths, Paul (2001), “Genetic information: A metaphor in search of a theory”, *Philosophy of Science*, vol. 68, núm. 3, pp. 394-412.
- Hansen, Mark (2004), “‘Realtime synthesis’ and the *différance* of the body: Technocultural studies in the wake of deconstruction”, *Culture Machine*, vol. 6, disponible en [culturemachine.tees.ac.uk/Cmach/Backissues/j006/Articles/hansen.htm], consultado: 07 de mayo de 2005.
- Heidegger, Martin (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad*, Madrid, Alianza Editorial.
- Ingold, Tim (1999), “Tools for the hand, language for the face: An appreciation of Leroi-Gourhan’s *Gesture and Speech*”, *Studies in the History and Philosophy of Biology and Biomedical Science*, vol. 30, núm. 4, pp. 411-453.
- Keller, Evelyn (2000), “Decoding the genetic program, or, some circular logic in the logic of circularity”, en Peter J. Beurton, Raphael Falk y Hans-Jörg Rheinberger (eds.), *The Concept of the Gene in Development and Evolution: Historical and Epistemological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 159-177.
- Laland, Kevin N. y William Hoppitt (2003), “Do animals have culture?”, *Evolutionary Anthropology*, vol. 12, núm. 3, pp. 150-159.
- Levins, Richard y Richard Lewontin (2006), “A program for biology”, *Biological Theory*, vol. 1, núm. 4, pp. 333-335.

- Lewis, Michael (2013), "Of a mythical philosophical anthropology: The transcendental and the empirical in *Technics and time*", en Gerald Moore y Christina Howells (eds.), *Stiegler and Technics*, Edimburgo, Edinburgh University Press, pp. 53-68.
- Roberts, Ben (2013), "Memories of inauthenticity: Stiegler and the lost spirit of capitalism", en Gerald Moore y Christina Howells (eds.), *Stiegler and Technics*, Edimburgo, Edinburgh University Press, pp. 225-239.
- Roberts, Ben (2005), "Stiegler reading Derrida: The prosthesis of deconstruction in technics", *Postmodern Culture*, vol. 16, núm. 1, [DOI: 10.1353/pmc.2006.0009].
- Sarkar, Sahotra (1996), "Biological information: A sceptical look at some central dogmas of molecular biology", en Sahotra Sarkar (ed.), *The Philosophy and History of Molecular Biology: New Perspectives*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 187-231.
- Sei, Mario (2004), "Técnica, memoria e individuación: La perspectiva de Bernard Stiegler", *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 37, pp. 337-363.
- Stiegler, Bernard (2011), "Desire and knowledge: The dead seize the living", *Ars Industrialis* [<http://arsindustrialis.org/desire-and-knowledge-dead-seize-living>], consultado: 3 de noviembre de 2011.
- Stiegler, Bernard (2004), *La técnica y el tiempo*, vol. III: *El tiempo del cine y la cuestión del malestar*, Hondarribia, Hiru.
- Stiegler, Bernard (2002), *La técnica y el tiempo vol. II: La desorientación*, Hondarribia, Hiru.
- Stiegler, Bernard (2002), *La técnica y el tiempo*, vol. I: *El pecado de Epimeteo*, Hondarribia, Hiru.
- Vaccari, Andrés (2009), "Unweaving the program: Stiegler and the hegemony of technics", *Transformations*, núm. 17, [http://www.transformationsjournal.org/wp-content/uploads/2017/01/Vaccari_Trans17.pdf].

ANDRÉS VACCARI: Doctor en Filosofía por la Macquarie University (Sydney, Australia). Se desempeña como Investigador Adjunto en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. También es docente de la Universidad Nacional de Río Negro.

D. R. © Andrés Vaccari, Ciudad de México, enero-junio, 2018.