Por Pelayo Perez

Bitácora se refiere a los cuadernos de navegación; aunque actualmente se utilice en la 'red' con el nombre de 'blojs' para recoger todo tipo de noticias, textos u opiniones. Del mismo modo esta sección que recoge las ideas generales y los fenómenos actuales, así como las morfologías y tendencias que configuran el mundo junto con las reflexiones que al respecto nos resultan más destacadas. Así pues, ni crítica de libros, ni crítica de filosemas o teorías, es un intento de «navegar, orientándonos por la razón, en el confuso océano del presente y en cambios constantes..».

LA VERGÜENZA DE SER HOMBRE

Nous qui ne sommes plus des grecs ni même des chrétiens.
G. Deleuze, *Deux régimes de fous, 2003.*

Pareciera que, al encabezar nuestra Bitácora con este título, viniéramos a dar la razón a posteriori al Heidegger del que nos habíamos desmarcado en nuestro trabajo anterior y, con él, de algunas de sus herencias posmodernas[1]. Es decir, del nihilismo y de la pérdida "del sentido" a causa del maquinismo y de la sociedad industrial y capitalista que en él se sustenta, con la consiguiente extensión de la *mediania*, del sujeto impersonal, del particular cualesquiera que suplanta al sujeto singular. Seguimos en esa posición. Pero, a diferencia de quienes poseen un bisturí demasiado romo, donde no vemos sino la impotencia y la vanagloria claudicante que se refugia en una defensa patológica de sus propias limitaciones, nosotros hemos de asumir las nuestras como condición de posibilidad de todo avance, de todo intento por encontrar nuevas vías o como dice Deleuze, a quien pertenece la frase con la que damos título a estas páginas: " No se trata de temer o de esperar, sino de buscar nuevas armas".[2]

El entramado que estas bitácoras van adquiriendo nos exime de acudir a conceptos como "azar" o "suerte", para explicar como, leyendo el texto de Deleuze de donde partimos, así como una conferencia del mismo sobre el deseo y otra sobre los textos de su

[1] Véase en esta Revista, Bitácora 4: La Ciencia no piensa.
[2] Gilles Deleuze, en ***Pourparlers***, ed. Minuit, 1990. Hay traducción española en ed. Pretextos: ***Conversaciones***, traducción de J.L. Pardo, 1995.

amigo Foucault acerca de la "Sociedad disciplinaria", dimos de nuevo en un extenso ensayo de Bernard Stiegler al respecto, dividido en dos tomos y que acabamos de recibir: ***De la misère symbolique***[3], ensayo que tiene como motor político los comentarios de Deleuze que el título de esta nueva Bitácora destaca y enmarca.

En realidad, la frase titular de estas líneas tampoco pertenece a Deleuze, sino que él mismo la toma de Primo Levi, el cual quería así destacar el hecho trágico del nazismo y los campos de concentración, el que hayan sido posibles, el que no hayan podido ni se haya sabido impedirlos. Los campos de concentración nos habrían inoculado esa "vergüenza de ser hombres". Deleuze, que responde a una entrevista que le hace en 1990 Toni Negri para *Future Anterieure*[4], nos devuelve a la realidad del presente y nos pone ante esa misma vergüenza de ser hombres que causan no las inmensas tragedias de los campos nazis, sino la cotidianeidad de nuestras vidas acomodadas, la vergüenza ante "una gran vulgaridad del pensar, ante una emisión de variedades, el discurso de un ministro o las proposiciones de los bont-vivants"...y continúa, resaltamos nosotros: " Es uno de los motivos más potentes de la filosofía, eso que la hace forzosamente filosofía política..." Estas consideraciones, extremadamente importantes y anticipatorias, serían recogidas posteriormente en el libro citado, *Pourparlers.* Pero en esta entrevista están todas las cuestiones políticas y morales que Deleuze ha ido planteando y planteándonos a lo largo de su obra, destacadamente desde su alianza y amistad con Félix Guattari. En estas páginas aparecidas en la revista creada y dirigida por Negri, Deleuze se declara todavía marxista, peculiar claro está y ello porque nos enfrentamos a cambios económicopolíticos que los análisis marxianos ya auspiciaban: así, la época del Capitalismo y del Mercado global en la que vivimos, como generadores de riqueza y de miseria, "no hay Estado democrático que no esté comprometido *hasta el alma* en esta fabricación de la miseria humana. Lo que nos avergüenza es que no tengamos ningún medio seguro para preservar, ni tampoco fuertes razones para liberar devenires, incluso en nosotros mismos..."

La entrevista prosigue y, en un momento determinado, Negri opone la concepción foucaultiana de "sociedades disciplinarias" desarrolladas sobre todo en "Vigilar y castigar"[5], y a las que Deleuze denominará en su libro dedicado a su amigo, *Foucault*[6], "sociedades de control". La diferencias entre las "sociedades disciplinarias" foucaultianas y

[3] Bernard Stiegler, ***De la misére symbolique*** Ed. Galilée: tomo 1: L'époque hyperindustrielle, 2004 y tomo 2: La *catastrophè* du sensible, 2005.
[4] Revista Multitudes. www.Samidmaz.net
[5] Michel Foucault. ***Surveiller et punir,*** ed. Gallimard, 1976. Trad. Española en S.XXI, 1977.
[6] G.Deleuze: ***Foucault.*** Ed. Minuit, 1986. Hay traducción española en Ed. Paidos, 1987.

las nuevas "sociedades de control" deleuzianas quedan perfectamente recogidas en *Pourparlers*, cuya última sección se dedica a la política y tiene por centro nuclear este nuevo tipo de sociedad y sus devenires, y donde el Mercado mundial se muestra como determinante, y determinado, por los cambios tecnológicos que asimismo requiere. De los espacios cerrados disciplinarios (la escuela, la cárcel, el manicomio, etc.) a las sociedades abiertas, pero controladas, hay un cambio epocal, el que Stiegler, siguiendo a Deleuze y Simondon, analiza en este ensayo: el paso de la sociedad industrial a la sociedad hiperindustrial o tambien, el paso de lo *analógico* a lo *numérico.*

Este extenso preámbulo no pretende sino recoger ciertos trazos de alguien que, a nuestro juicio, se convirtió en uno de los grandes filósofos del siglo, de quien ya resaltó, en lúcida amistad, el propio Foucault: (que) *el siglo será deleuziano.* En las páginas que siguen vamos a intentar desarrollar esta influencia de Deleuze en un autor del cual ya dimos cuenta en una Bitácora anterior, nos referimos a Bernard Stiegler, quien en una obra reciente parte de estas mismas consideraciones sobre "la vergüenza de ser hombre" mentada por Deleuze y analiza sus causas y efectos actuales, buscando así las armas filosóficas y políticas necesarias para superar tal vergüenza de la única manera que se puede, mediante el compromiso. Stiegler nos permite volver a considerar su extensa obra anteriormente comentada, *Técnica y Tiempo*[7] , precisamente en los aspecto prácticos, sociales, políticos, culturales, que entonces no podíamos afrontar y que el propio autor retoma en esta obra que comentamos, un ensayo de verdadera militancia. El vínculo con nuestro último trabajo, acerca de la obra de Simondon, también una gran influencia en Deleuze, reaparece pujante en las páginas de Stiegler, sobre todo al tratar el *proceso* de individuación psíquico y colectivo.

Tres autores, así pues, se entrecruzan y convergen en estas páginas: Bernard Stiegler, Simondon y Heidegger. A través de ellos comprobamos como destaca la figura de Deleuze mediante el movimiento mismo que estos autores citados nos hacen trazar, pues es justamente el pensamiento deleuziano el que nos permite vincular un extremo y el otro, recuperando a Simondon de su "mausoleo". Y es que Deleuze, no sólo por su declaración anteriormente citada respecto a su "filiación marxista", entre otras, es un filósofo materialista, un filósofo de la modernidad, y no de la postmodernidad como algunos críticos apresurados le han achacado.

[7] ***Técnica y tiempo,*** editorial Hiru, 2 tomos. Remitimos a nuestro trabajo anterior sobre esta obra, en Bitácora 2.

Precisamente, Stiegler se extiende minuciosamente al respecto, en el capítulo central del primer tomo de su obra aquí comentada: *La alegoría del hormiguero.*[8] En las páginas de este capítulo Stiegler recoge al menos tres "tesis":

Una corresponde a la crítica del concepto lyotardiano de *postmodernidad*, la cual parte a su vez de la tesis, *no criticada por éste*, sobre la sociedad postindustrial de Alain Touraine. Al reflexionar críticamente acerca de esa etiqueta lyotardiana, Stiegler concluye que, en realidad, estaríamos aún en plena modernidad. Modernidad que, como veremos, precisa eso sí de matizaciones que la adecuen a la situación actual del Mercado Global y las tecnologías que lo propician.

La segunda, recoge la crítica a la técnica de Heidegger, que hemos apuntado en nuestro trabajo anterior, como el modo propio de la modernidad, en cuya sociedad *"el cálculo* deviene el rey a través del proyecto de una *mathesis universalis* y de la dominación de la naturaleza por la técnica" (pág.99.) Se podría caracterizar, complementariamente a esta definición heideggeriana, la modernidad por el capitalismo "como acontecimiento de la burguesía, concretizándose ésta como industrialización de la sociedad. Es la definición marxiana" (pag.99).

Y la síntesis la encontraríamos en la definición de Deleuze acerca de nuestra sociedad actual como "sociedad de control", cuyo planteamiento, puntualiza Stiegler al final del párrafo mencionado, "está evidentemente en relación con los dos pensamientos (anteriores)". Estos dos acontecimientos, "el cálculo" y "el capitalismo" serían los dos aspectos de un mismo devenir, que la industrialización *concretiza*, "como hecho histórico decisivo, instalando una época propiamente hablando" (pag.99), la cual aún permanecería como tal. Así pues, ni postindustrial ni, por tanto, en la terminología de Lyotard, *postmoderna*. Nosotros habíamos anticipado en el trabajo anterior sobre Heidegger que acaso nos encontrábamos en la *hipermodernidad*, pero al recoger la crítica a la postmodernidad de Stiegler, con la que coincidimos, ese apunte no pasa de ser un indicador que en realidad recogería las novedades que la nueva etapa global esboza.

En esta línea, continúa Stiegler, se inscribe el pensamiento político de Deleuze y su afirmación acerca de la vigencia en él, como en Félix Guattari, del marxismo, no sin olvidar la gran influencia de Heidegger, al cual consideraba, junto con Foucault, uno de los

[8] El citado capítulo lleva por subtítulo: La pérdida de la individuación en la época hiperindustrial, op.cit.,págs.95 y ss.

pensadores decisivos del siglo. Así pues, la "sociedad de control" respondería a las nuevas formas sociopolíticas devenidas tras la caída del muro de Berlin y el dominio del Capitalismo Mundial, con sus formas y peculiaridades performativas, miserabilistas y desfigurantes de las conciencias de los individuos convertidos en consumidores, cuyo efecto masivo y homogenizante produce esa "vergüenza" frente a la que hay que resistir y encontrar nuevas armas.

En este capítulo central y *militante*, Stiegler retoma profusamente el *Man* heideggeriano, así como la noción de *cálculo y explotación de la Naturaleza*, que eran los términos determinantes que nuestro anterior recorrido intentó afrontar a propósito de la *Gestell*[9]. Pero Stiegler se cuida muy mucho de condenar a la "ciencia y a la técnica" o de creer que estas no permiten pensar el "sentido" o la "verdad" de cuanto es, o que ensombrecen el espacio del aparecer de lo ente borrando el rastro del "ser", su propicio acaecer. Lo que Stiegler recoge es el uso político de las ciencias y de las técnicas, mostrando los efectos devastadores del Capitalismo, cuyo producto más acabado es el Mercado Global y la generación del "consumidor", de un individuo cuya pérdida de individuación misma, *le divuduel* en la terminología de Guattari y Deleuze, se correspondería con el *Man* heideggeriano, el *on*, el nadie o *personne* que la sociedad hiperindustrial produce. No ya el "hombre masa" orteguiano, ni estrictamente *die Man*, en su expresión alemana. Estos, con todo, aún permanecían vinculados (*symbalein)* al *nosotros.* El análisis de esta pérdida por las causas económico-políticas mencionadas, recorre no sólo este capítulo central, sino los dos tomos de la obra steigleriana que nos sirven de pretexto para nuestros propios esbozos.

Así pues, el "yo" (*je)* y el "nosotros" (*nous)* quedarían desvinculados precisamente por la pérdida simbólica, por la "la miseria de lo simbólico" en la que nos encontramos, a causa de la sincronización y homogeneización de las conciencias, condición sine qua non del consumismo, puesto que los objetos a consumir son los *mismos* tanto en Asia como en Europa o Africa. Pues la propia imperiosidad del mercado impone "símbolos" comunes, mediante *objetos temporales* homogeneizantes, como específica Stiegler, tales que, mediante las *retenciones terciarias* (cine, TV, publicidad y marketing, etc.)las conciencias y su diversidad quedarían *formateadas*, vaciadas de su vinculación con la herencia, con sus

[9] Para todas estas referencias y vínculos, remitimos a nuestro trabajo sobre la *Gestell* y el destino, etc., recogidos en la Bitácora 4 recogida en esta Revista.

historias personales, culturales, sociohistóricas. El resultado es la explanación del polo diacrónico. Detengamos nuestra mirada en estos fenómenos apenas apuntados.

Antes de comentar los aspectos estructurales y conceptuales en los que se sostiene el discurso de Stiegler, cuyos nombres propios ya hemos indicado (Deleuze, Heidegger y Simondon), sin olvidarnos de la matriz husserliana que sustenta el entramado de las "retenciones", elaborado en su obra anterior, más académica, *La Técnica y el Tiempo*, indiquemos que este capítulo central, "el corazón de la obra" como el mismo Stiegler señala en la introducción, está precedido de un capítulo muy jugoso dedicado al análisis del filme de Resnais *On ce connaît la chanson*, capítulo donde nuestro autor, tras exponer anteriormente la crítica y análisis de lo que llama "el control de los afectos", nos expone detalladamente un precioso y preciso ejemplo de la relación entre un "objeto temporal", el cine, y con él un filme particular, en este caso el citado de Resnais, y nuestras conciencias, las cuales se ven sorprendidas por las propuestas "afectivas" y modulantes del director. El título del filme hace mención a un programa musical con el mismo título (cosa que llevó a Resnais ante los tribunales, acusado de plagio y del cual salió totalmente exculpado) y con una afinidad anecdótica con el argumento del filme. Este, durante la dramatización del argumento, hace que los personajes canten, ya sean ellos mismos o, como dice Stiegler, "ventrilocuen" canciones ajenas que, y esta es la cuestión, abarcan cincuenta años de la historia francesa reciente. La sorpresa, de ahí el título del filme y la reacción steigleriana, es que la mayoría de las canciones reaparecen ante los espectadores como "conocidas", incluso más allá de su buen o mal gusto, incluso de su desaprobación y del supuesto desconocimiento previo de las mismas. Es decir, al ver-escuchar el filme de Resnais, Stiegler descubre que todo ese universo afectivo, todo ese mundo estético, en general "despreciado e ignorado", pese a todo estaba ahí, actuante, y (ahora) re-activado por el filme de Resnais. El análisis de Stiegler es minucioso y extenso, recoge los aspectos argumentales que trazan los personajes, la historia que cuenta el director, pero sobre todo Stiegler quiere destacar esta capacidad del "objeto temporal" de modelar nuestras conciencias, este dominio *estético* que las técnicas como el cine, la televisión y otras adquieren, imponiendo *símbolos*, diacronías comunes, es decir, homogeneizando a toda una multitud de oyentes, de espectadores, de consumidores a través de los "mismos productos, de los mismos recuerdos, de las mismas canciones". El "*se*" (conoce la canción) adquiere un protagonismo que tanto Resnais como Stiegler, aunque desde posiciones dispares, sin embargo reconocen. Este capítulo es proemial y necesario para acceder al núcleo de la obra

de Stiegler, el cual, tras su ensayo academico y teórico anterior, precisaba dar este *paso al acto*[10] y cuya consecuencia es el texto comentamos.

En los tres tomos de su obra teórica sobre la "técnica y el tiempo", Stiegler planteó un modelo *epifilogenético*, por medio del cual se haría posible la vinculación entre las "retenciones" que configuran el flujo de la conciencia. Partiendo como es notorio de los análisis husserlianos, la primera retención comprendería a la "percepción" y la segunda retención, a la memoria. El soporte viviente, 'natural', de estas retenciones es el propio organismo. Pero, a partir de los estudios de Leroi-Gourhan, como de los "existenciarios" de Heidegger, Stiegler cree poder fundar su concepto de "soporte terciario". Es decir de un soporte inorgánico "organizado", que ejercería esa tercera función retencional propuesta y que corresponde al objeto técnico. Para que estos elementos estructurales encajen, para que Heidegger y Leroi-Gourhan puedan con provecho complementarse, las investigaciones de Simondon sobre el *modo de existencia de los objetos técnicos*, así como su estudio sobre el proceso de individuación psíquico y colectivo, resultan imprescindibles. Pues la *transductividad*, propuesta como el modo de relación de este proceso de individuación, es la clave de la *ontogenésis* simondiana, la cual permite a Stiegler salvar los fenómenos implicados. Es decir, el uso del método y de los hallazgos simondianos fundamenta el concepto de "retención terciaria" invocado por Stiegler. Pues entonces, el "*sistema de los objetos técnicos"* deja de ser un conjunto de productos separados del hombre, extra-somáticos, para convertirse en "parte" del proceso mismo de individuación psíquica y colectiva. Los estudios de Leroi-Gourhan, a los que ya hemos aludido, sobre la "externalización de los órganos", así como la relación que establece en su libro central, entre la etnia, los útiles, los gestos y la conciencia, están gravitando en la obra de Stiegler y su concepción de la estructura retencional, o sea de la conciencia[11]. Es decir, Stiegler estaría en este capítulo representando las tesis que habría ejercitado en su texto teórico anterior. Pues los "objetos técnicos" visuales y auditivos (objetos temporales) que configuran el filme de Resnais – imágenes y canciones-son un ejemplo destacado de esa configuración de las conciencias en donde el flujo del tiempo es retenido previamente por

[10] ***Pasar al acto*** (Ed.Galilée, 2003) es el título de una breve obra anterior donde el autor, desde posiciones biográficas, muestra la imperiosa necesidad de militar y comprometerse en la acción político-filosófica. El propio Stiegler cita este breve texto, junto con ***Aimer, s'aimer, nous aimer*** (Ed.Galilée, 2003), como los pasos previos y necesarios del ensayo que comentamos. En el primer caso, la biografía configura el núcleo decisorio, "el paso al acto" como compromiso filosófico y, en el segundo, el análisis de la pérdida del narcisismo primordial, la canalización de la libido, vienen marcados por los acontecimientos determinantes del 11-S y del 21 de Abril del mismo año, fecha en la cual Le Pen alcanzó un sonoro incremenrto de votos en las elecciones generales franceses.

[11] Véase sobre todo al respecto: André Leroi-Gourhan, ***Le geste et la parole***, tomo 2, ed. Albin Michel, 1965.

los sujetos corpóreos, incluso más allá de lo que ellos mismos sabían o pudieran recordar por sí mismos, pero que "tales objetos" permiten re-activar, o sea, "sostener" mostrando esa *hypomnemata* a la que hace referencia el autor francés, como condición de este paso al acto que es el sistema retencional extrasomático.

Así pues, el arco 'histórico' que los objetos técnicos retencionales trazan – desde Altamira a la caverna cinematográfica- muestra esta peculiaridad esencial referente a la relación entre el sujeto corpóreo y el objeto convertido en útil, el cual 'retiene' la manipulación misma, es decir las acciones del sujeto en el objeto, que así pasa a ser objeto retencional de la "técnica" usada y de la relación de ésta con el medio (para lo cual se fabrica por otra parte), toda esta cadena sincrónico-diacrónica es la que quiere recoger el concepto stiegleriano de retención terciaria, la cual alcanza su remarcada complejización en y por el proceso de industrialización y de concreción de los sistemas técnicos implicados, que es el motivo y fin del presente ensayo.

La *estética* se configura entonces como ese espacio de modelaje de la conciencia, en tanto en cuanto este concepto convoca al quehacer técnico y a la sensibilidad, acogiendo así el movimiento mismo de la herencia cultural, diacrónica, que cada sujeto recoge y retiene mediante los *símbolos*. Las técnicas, las relaciones con el medio, los objetos técnicos, así como los artísticos, entraman una red que tiene en "el símbolo" su expresión más acabada, en tanto en cuanto estos contendrían toda la semántica de este devenir de la conciencia, del proceso mismo de humanización. Pero sí la diacronicidad, y con ella la herencia, la semántica, se explana, se vacía, se regulariza, se convierte en un producto industrial, de marketing, homogeneizado, lo *simbólico* se convierte en formato general, vacío, con la puerta abierta a ese desierto que, según Nietzsche, no cesa de crecer.

Es de señalar que, si ya en la exposición de su obra mayor *La Técnica y el Tiempo* (Bitácora 2) decíamos que Stiegler nos parecía más un ensayista brillante que un poderoso filósofo, como pueda serlo Simondon, esta opinión no incluye, claro está, juicio de valor alguno pues, pese a algunas opiniones extremadamente rígidas, la vivacidad de estos ensayos, del *modelo francés*, no está reñida con las investigaciones rigurosas, *clásicas*, de lo cual es un ejemplo el propio Stiegler. Pero no es menos cierto que, cuando Stiegler aborda el proceso de individuación en Simondon, sobre todo refiriéndose al modo *psico-colectivo*, que es el núcleo de su discurso, debería argumentar con más precisión y potencia gnoseológica las ambigüedades al respecto que cree detectar en el argumento simondiano. No negamos la agudeza y pertinencia de la opinión stiegleriana, lo que decimos es que

ambas posiciones se están moviendo en planos diferentes y en épocas distintas que hay que tener en cuenta. Stiegler, en medio del presente hiperindustrial y su *miseria simbólica*, parece olvidar que Simondon escribe su obra mayor en los años cincuenta y que, tanto en el *modo de existencia de los objetos técnicos*, como en este proceso de individuación psíquica y colectiva, responden a una estructura gnoseológica que se sustenta en una trituración de los fenómenos a los que se tiene que enfrentar este filósofo para alcanzar el *núcleo* común desde el cual, en su devenir, podamos reconstruir los proceso de individualización, sus relaciones internas, así como el límite ontológico que resulta de esa trituración. Simondon, que parecía desviarse de Marx en su concepción del trabajo y del trabajador, consideraba en el inicio de la *humanización* dos vías que, mediante la utilización de los objetos técnicos, se abrieron al hombre: la *estética*, diferenciándose de y por la tecné, y la *religiosa*. Aquí podemos rastrear los procesos de sublimación y simbolización que trata, desde otra perspectiva, Stiegler. Pero también veíamos como Simondon, frente a los análisis de Freud, elegía la vía abierta por Jung. Stiegler, en cambio, recupera a Freud, las pulsiones y la relación *Eros/Tanatos*, así como sus estudios sobre el narcisismo de los años veinte, para beber de su ensayo más pesimista: *El malestar en la cultura*. Intentaremos a continuación mostrar la necesidad que Stiegler tiene de estas elecciones para poder articular su discurso, que se sustenta sobre una dimensión *estética*, y moral, predominante, cuyo concepto nuclear es *el símbolo*.

Bernard Stiegler no oculta su militancia, al contrario, le urge mostrarla, pues el tiempo en el cual vivimos está sometido a una *dinámica* mortífera, entrecruzándose y "entredestruyéndose" (sic) las líneas políticas, económicas y sociales, pero también físicas y mentales y, por supuesto, *estéticas*, que configuran el mundo actual, donde el Capitalismo triunfante mostraría una tendencia autodestructiva que nos arrastraría a nosotros mismos en su abismática deriva, propia de la perdida de conciencia de sus propios límites, escribe Stiegler en el prólogo al tomo segundo de *La Misère symbólique*. La *catastrophé* du sensible (pag.15.) Como quiera que habíamos hecho hincapié en la categoría *estética* dominante en el ensayo stiegleriano, citamos estas líneas del segundo tomo, precisamente porque allí Stiegler mismo justifica y explica las relaciones entre sí de *La Técnica y el Tiempo* con las restantes obras suyas, sin que ello signifique que estuviera "edificando" un sistema, como le responde a un lector que se lo habría reprochado (¿?). Stiegler reconoce en estas líneas prologales que el corazón de su obra radica en este tratamiento político, "existencial" y en lucha de la *estética* frente a su miserabilización, producto de su homogeneización sincronizante, que tiene como consecuencia mayor la "pérdida de

individuación" tanto del sujeto individual cuanto del sujeto colectivo y, por tanto, el desfondamiento del *nous*, del *nosotros*.

Lo sensible, el deseo, las formas que éste adquiere y la conciencia resultante están en peligro por causa de este sistema tecnológico hiperindustrial que tiene en el capitalismo mundial una fuente de "formateo" radical de las conciencias desvinculadas de su pasado, de la herencia, al vaciarse los símbolos y su función mediadora. Como anuncia el tomo IV de su obra sobre la técnica y el tiempo, aún inédito: se trata del paso del símbolo al diabolo. Es el derrumbe de la estructura diacrónico/ sincrónica de lo que se trata.

Conviene, como complemento inexcusable y vínculo con nuestro anterior trabajo, dedicar unas líneas a la diferencia entre la crítica a la sociedad hiperindustrial que de estos autores se desprende y la condena que Heidegger llevó a cabo respecto no tanto de la *técnica*, cuanto de la *Gestell* como destino. Pues parece, reconsiderado desde nuestro hoy y desde estas perspectivas precisamente, que lo que Heidegger tenía en consideración era una relación "vertical" con el sentido del ser-en-el-mundo, una jerarquización, quizá muy en la línea posterior foucaultiana de las "sociedades disciplinarias". Lo que Heidegger habría considerado en el dominio calculador y la explotación de la Naturaleza, en el montaje científico-técnico, sería acaso un impedimento para acceder a la *Ereignis*, un desvío del destino originario del *Dasein*, enfangado en el Mundo, en la inanidad impersonal e inauténtica del *Man*, del cualquiera. De ahí la vuelta, la *kehre*, la espera, el refugio en la tierra natal, en la poesía, en lo venidero que habrá de rescatarnos del sinsentido de las verdades cientificistas.

En definitiva, Heidegger se nos muestra encadenado al modelo teológico de los dos mundos: lo ente, mundo donde es arrojado el *Dasein* o ser-en-el-mundo, y el sentido, que no puede provenir de este mismo mundo, sino del "otro". Así pues, el Alma (ser), el Mundo (lo ente) y Dios (el Sentido y la Verdad). No es extraño que en la *Ereignis* encuentre Heidegger la dimension de la espera, del dios que vendrá. La deriva de los hombres habría consistido en la construcción de un Artefacto donde la apariencia del pensar ciega el camino de la verdad, siendo el ocultamiento de lo "oculto" mismo, que las Técnicas y las Ciencias, en el modo de la Gestell habrían propiciado. Así pues, tras el acabamiento de la metafísica, vuelve el mito.

Llegados a este punto, bueno será retomar el núcleo central de la tesis stiegleriana, que no es otro que la llamada "pérdida de indivuación", cuya causa sitúa Stiegler en el

proceso de hiperindustrialización propio del Capitalismo y su forma de "marketización" de las conciencias, transformadora de los individuos en productores-consumidores. Como ya dijimos, Simondon se enfrenta a Marx al analizar las relaciones entre "el trabajador y la máquina". Marx es dialéctico, por tanto a la estructura implicada en su análisis le conviene la diferencia entre género y especie, ya que el "nuevo sujeto" de la Historia surgiría de la síntesis de estas diferencias, de sus oposiciones. Las diferencias, las desigualdades tienen ahora un fundamento económico y una forma política determinada.

Pero Marx está muy lejos de hacer psicología, de elevar la "sociología" de las afecciones a categoría determinante, esto no deja de ser un subjetivismo ideológico, un movimiento malévolo, perverso por cuanto encubre y desvía la atención del verdadero problema. Podríamos preguntarnos entonces de su mano cómo los *trabajadores* se convierten en *proletarios*. Es la *máquina*, es decir, la Industria quien ejercita esa transmutación. Pero la Industria existe como condición del Capitalismo. Es decir, "las máquinas, las industrias" preexisten al Capitalismo, como también el dinero o las mercancías. Estos elementos por sí solos no conducen a nada, pero a partir de ellos, generados por cambios sociales y políticos, por las necesidades y respuestas que esos cambios imprecan, la "forma" Capitalismo troquela las relaciones entre los estados, entre los trabajadores, entre las instituciones produciendo cambios mediante nuevos vínculos, nuevos elementos, nuevas relaciones y operaciones: "mercancía", "plusvalía", "salario". El trabajador pasa a ser proletario en tanto en cuanto "su hacer" ya no es suyo, sino de "otro". Aún más, en tanto en cuanto tampoco "el saber hacer" que implica su trabajo " es ya suyo", sino de la máquina, de la industria, así pues del sistema político y social que se sustenta sobre ellas: el Capitalismo generador de riqueza y miseria directamente proporcional "a su eje".

En este punto es donde Simondon, un siglo después, entronca sus investigaciones sobre el proceso de individuación y "el modo de existencia de los objetos técnicos" y concluye que, a diferencia de la conclusión de Marx, lo que sucede no es que el trabajador se convierta en proletario, sino que el "individuo" trabajador, en el proceso de individuación psíquica y colectiva en el que se encuentra, "pierde su individuación" precisamente por efecto de ese mismo proceso que eleva a la industria y a la técnica a la categoría "nuevo sujeto". Es decir, lo que caracterizaba al trabajador, "su hacer y su saber hacer", pasa ahora al sistema de objetos técnicos, cada vez más *concretos* (en la terminología simondiana, los objetos técnicos *abstractos* corresponderían a los útiles, mientras que los objetos técnicos *concretos* serían aquellos más complejos por cuanto

incorporarían "teorías", las investigaciones científicas) *incorporando* por así decir el saber del trabajador que ya sólo es un "sujeto operatorio" que ejecuta mecánicamente las instrucciones impuestas por el sistema técnico de la industria. En estas líneas ni cabe el enfrentamiento ni el análisis de una u otra posición. Resaltamos la diferencia porque es fundamental en la argumentación de Stiegler acerca de la "pérdida de individuación" a la que estaríamos sometidos tanto psíquica como colectivamente en la era de la hiperindustrialización y de su miseria simbólica, que es el motivo de su ensayo, evidentemente polémico y político. Pero las diferencias, y complementariedades por otra parte, entre Marx y Simondon deberán llevarnos a las páginas donde este "proceso de individuación" es investigado por este último, sin que nosotros ahora entremos a juzgar su ventura[12]. Por otra parte, no podríamos decir que Simondon fuera "antimarxista", cosa que por lo demás no significa nada más allá de su validez ideológica, como tampoco lo fue Deleuze, ni lo es Stiegler, sin que por ello se diga que "son marxistas". Stiegler creemos que es fiel a la declaración deleuziana, ya citada anteriormente, respecto a su "fidelidad al marxismo", en tanto en cuanto Marx habría mostrado qué es el Capitalismo y cuáles son sus efectos, su devenir miserabilizante. En este sentido, Simondon sería algo más que una mirada complementaria del marxismo, sería una singularidad.

Simondon habría visto como se transformaba el mundo del trabajo a partir del s.XIX mediante el entramado de las máquinas y de los aparatos, así pues, del trabajador-proletario y que hoy en día, en la extensión a toda la vida cotidiana, la alianza de las técnicas y de las ciencias, el *sistema tecnológico*, habría transformado a su vez en productores-consumidores. Aquí es donde la pérdida de lo simbólico, según Stiegler, adquiere carácter de *catastrophé*. Y es aquí, en este aquí que "se inicia a partir del final de la segunda guerra mundial" y del paso del "sistema analógico" al "sistema numérico", mediante la construcción de "soportes terciarios", extrasomáticos, más y más "concretos" (ordenadores, TV digital, home-cinema, telefonía móvil, pero también *blogs*, karaoké, etcétera) donde hay que buscar precisamente el punto de inflexión y las "nuevas armas" que nos permitan actuar políticamente, filosóficamente ante las consecuencias devastadoras de este sistema global, el único realmente existente. Pues, para terminar este apartado, este hoy perteneciente al S.XXI presenta una novedad respecto al pasado siglo, que acaso recoja mejor que ninguna otra lo que el término "globalización" indica: que la extensión de este

[12] Véase al respecto ***L'Individuation***, á la lumière des notions de forme et d'information, caps. III y IV, Ed. Jerôme Millon, 2005 que recoge el texto íntegro editado separadamente al que alude B. Stiegler: *L'individuation psychique et collective*, Aubier, 1969. El argumento de Simondon se resume así: " la proletarización del productor ha conducido a que el "individuo técnico" que era el obrero, ceda el lugar a un "individuo técnico maquínico" (en B.S., op.cit.tomo 2 pag.100).

complejo de sistemas tecnológicos tiene un formato horizontal, es decir que "engloba" a todos los seres humanos en todas las partes del Mundo, borrando las diferencias culturales, diacrónicas, así pues históricas e incluso etnológicas, pero acrecentando las diferencias económicas y sociales. El "móvil" es utilizado tanto en los países occidentales ricos como en los poblados de extrema pobreza africana. Musulmanes y cristianos, budistas y animistas y devotos del santerismo, ateos y deistas, ecologistas y tantos otros, todos compartimos el denominador común del uso y consumo de estos artefactos, así pues de la relación con esta *Red de redes mundial,* tecnológicamente implantada. Acaso las reacciones del Islam frente al Occidente cristiano tengan aquí un suelo, un fundamento que va más allá de las ideologías por supuesto también implicadas.

No queremos dejar de constatar el componente "subjetivista" que domina la extensión del ensayo stiegleriano. El plano psicológico y moral – donde lo ético converge y se confunde en múltiples ocasiones-, es la gran rémora de tan brillante con fructífero esfuerzo. No se trata de desvalorizar el análisis *de lo estético* que lleva a cabo Steigler, análisis que compromete al plano ontológico, gnoseológico y esencial del concepto. El hilo *estético* (por medio del cual Stiegler vincula el fenómeno de la *técnica* y el fenómeno de la *humanización*, que configuran la conciencia) destaca como singular en la urdimbre misma del proceso de individuación psíquico y colectivo. Eso es lo que ha intentado teorizar en su ya anterior ensayo, *Técnica y Tiempo*, y lo que en realidad despliega aquí y ahora con exhaustiva y pasional militancia *ideológica.* No en vano, Steigler fué director del IRCAM, instituto francés para la investigación en las artes musicales, y actualmente dirige el Centro Pompidou. Pero según propia confesión (en *Aimer, s'aimer, nous aimer, 2003*), es el atentado terrorista del 11-S y la ascensión de la extrema derecha de Le Pen el 21 de abril del mismo año, lo que provoca en él no sólo una reacción política, sino una urgencia reactiva, analítica, un *paso al acto* que, tanto el texto citado, como este que nos sirve de comentario, ejemplificarían. Por cierto, el par aristotélico *potencia/acto* es uno de los más utilizados y centrales de su argumentación, sin que por lo demás parezca ofrecer duda alguna al autor francés.

Dicho lo anterior, resumiremos este libro importante pese a todo y que, unido a sus anteriores publicaciones y las entregas pendientes de las mismas, muestran a un infatigable escritor filosófico en quien acaso la mayor virtud, además de su compromiso político en sentido amplio, radique en ofrecer una plataforma extensa y rica para la reflexión, además de indudables momentos de lucidez y acierto y que no escatima, creemos, rutas filosóficas sumamente interesantes. El uso que hace de la filosofía de Simondon, incluso allí donde

parece exceder las enseñanzas de éste y sus mismas conclusiones, manifiestan una lectura atenta y una capacidad de absorción notable, alcanzando conclusiones y apuntando a recorridos que acaso el propio Simondon se sorprendería ante ellos. Sin embargo, no es menos cierto que la hiper- industrialización y el imperio del Mercado global requieren de análisis *estético-psicológicos* en tanto los individuos que componen las sociedades implicadas en esta globalización triunfante del Capitalismo son afectados por la *homogeneización* inherente al Mercado Mundial, de donde la "pérdida de individuación" denunciada por Stiegler y la consecuencia causal del análisis de tal proceso: la miseria simbólica, su explanación y extensión generalizada, el triunfo del universo particular y la derrota de lo "singular". Ejemplo 'sublime', la pérdida del artista como sujeto singular, como *transductor* de la herencia 'cultural', del arte. Así, podemos leer hacia el final de esta última obra de Steigler: "En el contexto de *la evolución tecno-lógica el soporte que supone la espacialización de una obra, y donde esta tecno-logía ha devenido un arsenal para llevar a cabo una guerra del tiempo* entre la industria cultural como *poder sincrónico* y el artista como *afirmación diacrónica*, el arte contemporáneo parece constituir una tendencia hiperdiacrónica reactivando este estado de hechos, en tanto que lo sensacional ha devenido la porquería de los medios de masa (Miseria Simbólica, tomo 2, pag. 264 y 265, subrayado del autor.) Aclarando, y aclaramos al mismo tiempo, que no se trata de politizar la estética en el sentido de Benjamin, puesto que la cuestión no es la de la estetización de la política, sino la de producción y del mercado.

Ahora bien, para llegar a esta conclusión al final de la andadura stiegleriana, nos hemos saltado capítulos como los dedicados a la articulación del *je* y del *nous (el Nous tous)*, a la que ya hemos aludido empero, o el muy interesante y nuclear referido a la sublimación y a la contraposición de la estructura husserliana (retencional) del flujo de la conciencia con la estructura de lo Preconsciente y lo insconsciente en Freud, así como el par Eros/tanatos, fundamental en este estudio y que merecen nos detengamos en ellos, aunque sucintamente.

A partir de los análisis ya mencionados de la "técnica", Steigler recupera el sentido de la *estética*; pues si aquella, a partir de los estudios de Leroi-Gourhan (véase sobre todo los capítulos III y IV del primer tomo de *El Gesto y la Palabra)*, comprobamos afecta al proceso de cerebralización implicado en la estructura espacio-temporal articulada por las funciones interrelacionadas de las manos-los ojos-los objetos y, claro está, el medio y el cerebro; la otra, la vía *estética*, compromete a la *libido*, a lo sensible, y a la relación a su vez temporaria del par Eros/Tanatos, o lo que es lo mismo: a la diacronía y a la sincronía.

La *sublimación*, concebida peculiarmente por Freud a partir de las investigaciones paleontológicas acerca de la posición erguida del homínida, con la pérdida subsecuente del olfato y la retracción de su función como ganancia neurológica, le darían a Stiegler la base para, no sin criticar a Freud, partir empero de sus intuiciones para exponer su concepción particular de la pérdida de individuación, y por tanto de capacidad sublimatoria de los seres humanos del presente. Pérdida de individuación que tiene que ver con su pérdida de relación con el pasado, es decir, de una verdadera relación Eros/Tanatos y, por tanto, de una herida narcisista que, a diferencia del estudio clásico de Freud, mostraría una explanación resecante, una miseria simbólica, que no permitiría por vía de consecuencia la vinculación de las conciencias ni la sublimación de la extensión de los individuos particulares a la categoría de lo singular: el artista como modelo de *transductor*, de articulador entre el pasado y el presente, afectado por el mundo circundante, como ejemplo destacado.

Este capítulo freudiano sobre la *libido, el narcisismo, el par eros-tanatos y la sublimación*, (cap. tomo 2, *Le refoulement de Freud)* y vinculado al pesimismo del último Freud, enlaza en este segundo tomo de la obra que comentamos, con el no menos importante *"Je et nous (nous tous)"*, pues es su misma consecuencia. Los análisis freudianos le sirven de plataforma a Stiegler, como decimos, para arrivar al final de su obra, no menos pesimista, pero que busca efectivamente armas políticas y compromisos nuevos, modos de resistencia y vías alternativas que, paradójicamente, provendrían del sistema tecnológico mismo, de sus posibilidades. Por tanto, de su *virtualidad*. Pero esta virtualidad, ya recogida en su obra anterior, y proveniente del último Deleuze a su vez, no es, como en el caso de Bergson en el cual tiene su fuente primera, una virtualidad inmaterial, todo lo contrario. La *virtualidad* stiegleriana, que por cierto es una de las tendencias más pujantes de la filosofía actual, tiene en el soporte técnico su vínculo material, y está por ello relacionada con el desarrollo del concepto de *retención terciaria*, ya mencionado. De donde que las *protenciones* teleológicas de la fenomenología adquieran una dimensión insospechada, materialista, al estar sustentadas en una institución como la tecnología.

Es aquí, en la *virtualidad material*, sin que sean estas palabras de Bernard Stiegler, donde encontraríamos la posibilidad de encontrar no sólo nuevas armas, sino como aplicarlas, pero siempre que las conciencias particulares, por tanto enajenadas, no conscientes, logren mediante nuevos *símbolos*, nuevos productos artísticos, nuevas modos de sublimación, alcanzar el vínculo con el pasado, con el nosotros, con la vida y así,

remedando por último a Stiegler, logren *amarse a sí mismos*. Así pues, volvamos a *amarnos*, articulando esa posibilidad que entre Eros y Tánatos se nos brinda.

Stiegler no elige la vía *estética* constreñido por sus enseñanzas, la encuentra diríamos a partir de estas; son sus investigaciones como enseñante las que le llevan a desbordar ese campo 'positivo'y a cincelar uno de los conceptos más interesantes que, a partir del par *potencia/acto*, pone en juego sustentándose en la neurofisiología y los análisis funcionalistas, *organológicos*, de Leroi-Gourhan. La externalización de los orgá nos, que ya había considerado en su obra teórica anterior, cobra aquí una dimensión "genealógica", con referencias nietzscheanas nada ocultas. Pues la *organología*, que Stiegler nos expone en este segundo tomo de su extensa obra, pretende dar cuenta del proceso de *exclamación* de lo *sensacional*, mediante las funciones orgánicas. Es decir, el *paso al acto* de la *potencia* sensible, de lo sentido, a la *expresión*, mediante la disposición de la "tecnicidad" organológica y la presión de la lucha por la vida. Aquí está la trama de la elección nuclear de *lo estético* en Stiegler y su vínculo, vía Leroi-Gourhan, con el *proceso de individuación* de Simondon, pues este paso al acto, esta "individuación" psíquica que supone la expresión técnica y artística, viene dada, posibilitada, por la *transductividad* que el proceso genera en su propio devenir, en y por la metaestabilidad generada. No hay que olvidar que en Simondon, la estructura ontológica en la que se sustenta su proceso de individuación, tiene un componente político indudable, de ahí su actualidad, puesto que, como ya dijimos en otra ocasión, el verdadero sujeto es el sujeto colectivo.

Leroi-Gourhan incluye como condición de posibilidad, la etnia; Simondon apela al medio, al sujeto colectivo, de tal suerte que lo pre-individual, lo sensible, se individualiza, alcanza el momento concreto de su *exclamación*, así pues su individuación, a través del devenir de los cuerpos sensibles, de sus relaciones y del medio, modo de transducción de lo pre-individual a través de las individualizaciones a lo pos-individual.

El *símbolo*, así pues el lenguaje en un sentido amplio, no es el transductor, es lo transducido, la herencia semántica, normativa, historial de este proceso, de esta sintaxis por medio de la cual, los seres humanos interpretan el mundo, los devenires que, a su vez, permiten volver sobre sí, re-flexionar, conocer-se, llegar a ser lo que son. Cosa imposible en el estado de homogeneización a la que nos somete la actual sociedad mundial hiperindustrial, cuyo medio de control absoluto es el paso a lo numérico, a la cifra, al vaciamiento de lo simbólico, de lo exclamativo, reduciéndonos a *lo sensacional*, quedando lo exclamativo, la expresión vaciada, enajenada, homogeneizada. Así pues, de lo singular,

propio, caemos en lo común y generalizado, en el modelo standard necesario para la producción, el marketing y el consumo.

En este dominio social y político, la vergüenza de ser hombre proviene de la experiencia de esta impostura generalizada, de sus manifestaciones, de su aceptación, de la banalización de los discursos, del deseo, del triunfo del particularismo individualista que manifiesta una inmensa paradoja, aquella que al fin puede decir: todos somos iguales, todos deseamos lo mismo, todos compramos lo mismo, puesto que todos vemos, oímos, gustamos, sentimos lo mismo. Es por eso que, efectivamente, *el desierto crece*.