

DOSSIER

Gilbert Simondon: repercusión y perspectivas

DEMARCACIONES

Número 4 / mayo 2016



Caída y elevación. La apolítica de Simondon *

Bernard Stiegler

El modo de existencia de los objetos técnicos se propone inventar un nuevo modo en que la cultura pueda relacionarse con la técnica. El contexto inmediato es que el maquinismo (el proceso industrial de concretización en tanto que realización del devenir técnico) conlleva una pérdida de individuación del proletario. El viejo individuo técnico, aperado con herramientas, que solía ser el obrero, se vuelve un sirviente de la máquina, que a su vez es el nuevo individuo técnico. Este estado de cosas es un caso particular de lo que aparece, más en general, como una dimensión entrópica de la tecnología maquina, lo que induce un conflicto entre la cultura, que es la realidad neguentrópica de la individuación psíquica y colectiva, y la técnica, que, sin embargo, es la condición de esta individuación.

Ante este estado de cosas [*état de fait*], ante este bloqueo de la individuación psíquica y colectiva, esta "alienación", Simondon afirma que hay una salida, que pasa por teorizar el devenir técnico, hacer lo que él llama una "mecnología". El primer axioma de la mecnología dice que, si es que puede haber una alienación del hombre (o de la cultura) en relación con la técnica, su causa no está en la máquina, sino en el desconocimiento de su naturaleza y de su esencia. La mecnología deposita su fe en el conocimiento que, en una óptica claramente política, se propone constituer, aun si, por otra parte, Simondon dice que nunca se puede conocer la individuación. La técnica, como devenir de los individuos técnicos, también es una individuación (veremos en la conclusión que, precisamente porque la individuación no se puede conocer, su conocimiento solo puede ser político).

Y sin embargo, precisamente en este punto, a propósito de la existencia de un proceso de individuación técnica, Simondon no es claro. 1) No habla en ninguna parte de proceso de individuación técnica, aunque en *El modo de existencia de los objetos técnicos* habla abundantemente de individuos técnicos, siendo que en *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* había establecido que el individuo no es más que una fase del ser relativa a la operación de individuación a partir de la que llega a existir: no hay individuos sin proceso de individuación. 2) Si bien desarrolla su teoría de la individuación psíquica en tanto que siempre ya también individuación colectiva, no se refiere nunca al rol que jugaría en ello la individuación técnica (en la medida en que la haya), y más precisamente en lo que liga lo psíquico y lo colectivo. Este artículo apunta a esa indecisión teórica en cuanto al vínculo que sería la individuación técnica, pero igualmente en cuanto a su poder de desvinculación [*déliasion*], y con ello de desindividuación, como potencia entrópica. Examinó en particular las consecuencias de estas ambigüedades en el modo en que Simondon piensa la religión y el psicoanálisis, en la medida en que inducen la imposibilidad de una mecnología política.

El discurso de Simondon sobre la religión renueva profundamente la manera de pensarla, porque la inscribe en una relación esencial con la técnica. Pero es sorprendentemente decepcionante, porque revela que para Simondon la técnica es lo que resulta de la descomposición de una unidad mágica pretécnica. Esto significa que la técnica es solo un momento en la individuación psíquica y colectiva, y que no tiene ningún rol en la constitución

* Artículo aparecido originalmente en la *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 2006/3, tomo 131, especial sobre Simondon organizado por Jean-Hughes Barthélemy, PUF, París, Francia. Agradecemos a la revista y al autor por haber permitido la presente publicación. Traducción: Ernesto Feuerhake.

misma de los medios pre-individuales, siendo que, como bien lo ha mostrado Jean-Hughes Barthélemy, Simondon destaca su rol de estabilizador de lo transindividual: "El objeto técnico [...] se vuelve soporte y símbolo de esta relación que querríamos llamar *transindividual*"¹. Pero así, lo pre-individual no es tecno-lógico. Por el contrario, Simondon lo define como naturaleza:

El ser sujeto puede concebirse como sistema más o menos perfectamente coherente de las tres fases sucesivas del ser: pre-individual, individuada, transindividual, lo que corresponde parcial, pero no completamente, a lo que designan los conceptos de naturaleza, individuo y espiritualidad².

Lo único tecno-lógico es lo transindividual. Sin embargo, Simondon abre un margen de indecisión (que constituye todo el problema) cuando precisa que lo pre-individual "corresponde" a la naturaleza "parcial pero no completamente". Dicho de otra manera, es una "correspondencia" incierta. Pero es una incertidumbre que contamina y fragiliza igualmente lo que Simondon afirma sobre la sociedad mágica, la religión, la moral y la obra de arte al final de *El modo de existencia de los objetos técnicos*, y sobre el psicoanálisis en *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*: en ambos casos es la misma fragilidad, que concierne a la cuestión del deseo.

Simondon designa a Freud como el pensador de la sexualidad, y no del deseo. Pero el deseo no es la sexualidad, no es "completamente" la sexualidad, que es el deseo solo "parcialmente": el deseo es la sexualidad *socializada*, o sea siempre ya transindividuada. Ahora bien, la transindividuación es tecno-lógica. Si el deseo fuera mera sexualidad solo sería pulsión: la sexualidad es pulsional. Los animales sexuados también tienen sexualidad. Pero el deseo, que *constituye* el proceso de individuación psíquica y colectiva *en tanto que tal*, es lo que *liga* las pulsiones, es decir lo que las des-naturaliza. Lo que significa que lo pre-individual de la individuación psíquica y colectiva no es simplemente, ni completamente, lo vital inacabado. Porque si bien la vitalidad es el fondo más profundo de la pre-individualidad psíquica como *fondo pulsional*, esto solo es cierto en la medida en que la vitalidad, si se puede decir así, *se inacaba de manera totalmente diferente, y no completamente*, es decir *no sola*, cuando se vuelve técnica, precisamente porque se proyecta como social: la tecnicidad es *un nuevo modo del inacabamiento*, de ese inacabamiento que es, intrínsecamente, *todo* proceso de individuación, precisamente en tanto que proceso. Los medios pre-individuales de la individuación *psíquica* son *originariamente* técnicos. *Es decir sociales*.

Para decirlo de otra manera, no hay "fases [simple y completamente] sucesivas del ser". Hay un eterno retorno del individuo transindividuado al estadio pre-individual en que lo transindividual vuelve a ser material de pulsión (y no solo de instinto). Ahora bien, lo que constituye este circuito es la tecnicidad de la individuación. La modalidad tecno-lógica del inacabamiento, que se llama, sobre todo después del siglo XX, existencia, es lo que constituye la individuación psicosocial en tanto que ésta ya no individúa un potencial pre-individual sobresaturado como devenir y ontogénesis de una especie viviente, sino como co-individuación de un individuo psíquico y de un grupo social al interior del cual el individuo se individúa. Se provoca así un proceso de resonancia interna en que *también* se individúa el conjunto de elementos técnicos a través de los individuos técnicos, que en esa medida forman un sistema técnico que hay que analizar como un proceso de individuación técnica en que "lo

¹ *Du mode d'existence des objets techniques*, París, Aubier, 1958, p. 247 (subrayados del autor).

² *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Million, 2005, p. 310.

muerto se agarra de lo vivo”¹. A su vez, este sistema técnico solo se individúa en relación intrínseca con la individuación psicosocial: es su tercera hebra.

La individuación consiste en una resonancia, que es interna al grupo a la vez que interna a la *psyché*. Pero este *a la vez* solo es posible porque permite la estabilización de una transindividuación *que presupone* y le sirve de soporte a una tecnicidad. Ahora, lo religioso es una modalidad histórica del proceso de individuación psíquica y colectiva, es un estadio y un modo organizacional tanto en la historia de la *psyché* como en la historia social, que también es una modalidad de la transindividuación (si es que es cierto que las transindividuaciones forman tanto a los individuos colectivos y sociales, como a los procesos de individuación psíquica, que sin ellas no son nada, y que solo *son* gracias a esta *trans-ducción*). Precisamente, es en tanto que modalidad de la transindividuación, y en su tenor profundamente tecno-lógico, que la religión constituye una época de la “consciencia moral” en tanto que *psyché* que, en la medida en que desea, *sublima* y *superyoíza*.

Pero como la individuación técnica no está tematizada en la constitución de la individuación psíquica y colectiva, Simondon no piensa la religión a partir de su constitución técnica, ni piensa tampoco que, particularmente en el monoteísmo, la religión aparece como religión del libro, es decir en relación esencial con los *hypomnémata*, que son en primera instancia técnicas de cálculo, y a propósito de los cuales Simondon no dice nada.

Las relaciones entre lo psíquico y lo colectivo no dejan de trans-formarse con la individuación de los procesos psíquicos, colectivos y técnicos, y dicha trans-formación, que yo analizo a través de una organología general², tiene lugar precisamente en tanto que condicionada por la evolución del sistema técnico, y como juego entre este sistema técnico, que produce la individuación técnica, los demás sistemas sociales, que producen la individuación colectiva (lengua, educación, derecho, economía, etc.), y el sistema psíquico, que produce la individuación psíquica.

Justamente en este punto, el pensamiento de lo que yo llamo retenciones terciarias (cf. *infra*) pasa por un análisis histórico del proceso de individuación del sistema técnico y del lugar de la epifilogenética³, y, a partir de la constitución de la ciudad (*polis*), por un análisis de los *hypomnémata* como escritura de sí, es decir como modalidad política de la individuación psíquica, caracterizada por pasar siempre ya por una exterioridad, o sea por una publicación potencial (y en el caso del arte epistolar estudiado por Foucault en las *Cartas a Lucilio* de Séneca, efectiva)⁴. La hipomnesis, como escritura de sí, e igualmente como constitución de lo que he llamado dispositivos retencionales⁵, es lo que sostiene a la individuación psíquica y colectiva, a la anamnesis como selección (es decir como olvido) psico y sociogenética, que individúa un pre-individual que es intrínsecamente (hipo)mnésico. Es la cuestión de la huella, que Derrida trata de pensar con Husserl y más allá.

Aquí aparece la necesidad de relanzar el pensamiento de la individuación psíquica y colectiva. Hay que pensar la metaestabilización técnica de lo transindividual recurriendo a los conceptos de retención y protensión, en la medida en que ambas pueden volverse colectivas a través de las retenciones terciarias. La individuación es un proceso a la vez temporal y espacial. Como *percepción*, es decir *como temporalidad*, de tal manera que pueda ésta percibir lo espacial,

¹ Comento esta fórmula de Marx en *De la misère symbolique 2. La catastrophe du sensible*, París, Galilée, 2005, p. 218 y ss.

² En otro sentido que el de Simondon, que en él designa el estudio de los elementos técnicos que componen a los individuos técnicos, que a su vez componen a los conjuntos técnicos.

³ *La technique et le temps*, París, Galilée, 1 y 2, 1994 y 1996.

⁴ Michel Foucault, “L’écriture de soi”, *Dits et écrits II*.

⁵ En *La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, París, Galilée, 2001.

distinguir figura sobre fondo, la individuación psíquica es lo que asocia [*agrège*] retenciones primarias, en el sentido de Husserl, que ella selecciona en los fenómenos según los tamices (criterios de selección) que son sus retenciones secundarias individuales. Dichas retenciones secundarias individuales constituyen horizontes de espera [*attente*], es decir también protensiones. Debido a que tales protensiones existen, Simondon puede escribir que “si no hubiera una tensión previa, un potencial, la percepción no podría lograr una segregación de las unidades tal que sea al mismo tiempo el descubrimiento de la polaridad de dichas unidades”¹. Esta tensión es la *protensión constituida por el encuentro entre la retención y lo percibido*, que, *tendiéndola* [en la *tendant*], la transforma en *espera* [*attente*] – y en *atención* [*attention*]. Por eso Simondon prosigue diciendo que la unidad se percibe cuando se hace posible una reorientación del campo perceptivo en función de la polaridad propia del objeto. Esta transformación, que es la individuación misma, se juega a la vez en el plano de las retenciones secundarias *psíquicas*, que producen las retenciones primarias (como selecciones primarias)², y en el plano de las retenciones secundarias *colectivas* que les sirven de soporte, en relación con las cuales se constituyen las protensiones primarias y secundarias, que a su vez pueden ser por sí mismas psíquicas o colectivas. Pero la movilización de estas retenciones secundarias, que de esta manera constituye a las retenciones primarias en tanto que *agregados de saliencias* [*agrégats de saillances*], opera condicionada por las retenciones terciarias en tanto que éstas *son* la unidad de lo psíquico y lo colectivo, a través de las cuales el proceso de individuación encuentra los fenómenos en relación con los cuales se individúa: son el medio de la individuación psíquica y colectiva.

La retención secundaria constituye el medio [*milieu*] pre-individual del individuo: “La materia mental devenida memoria, o más bien contenido de memoria, es el medio asociado al yo presente”³. La memoria constituye el “estado de ánimo” [*état d’âme*] del individuo (su individuación actual) en el sentido en que, en Bergson, este estado, que en realidad es un proceso, forma una bola de nieve:

Mi memoria está allí, empujando algo de este pasado dentro de este presente. Mi estado de ánimo, que avanza por la ruta del tiempo, se infla de manera continua con la duración que asimila; forma, por decir así, una bola de nieve consigo mismo. Con mayor razón ocurre así con los estados más profundamente interiores, sensaciones, afecciones, deseos, etc., que no corresponden, como en la mera percepción visual, a un objeto exterior invariable. Pero es cómodo no prestarle atención a este cambio ininterrumpido, notarlo solo cuando se ha vuelto suficientemente grande como para imprimirle al cuerpo una nueva actitud, como para imprimirle a la atención una nueva dirección. En ese momento preciso, se da uno cuenta de que ha cambiado de estado. La verdad es que no dejamos de cambiar, y que el estado mismo ya es cambio⁴.

Pero el individuo solo accede a sus retenciones secundarias psíquicas a través de las incidencias de las retenciones secundarias colectivas de las que hereda, y que constituyen otro fondo pre-individual ya allí, y social: nada es memorizable si no está configurado de partida en

¹ *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, op. cit., p. 236.

² Sobre el juego de las retenciones primarias y secundarias en tanto que selección, y sobre las retenciones terciarias, me permito remitir a *De la misère symbolique 1. L’époque hyperindustrielle*, París, Galilée, 2004.

³ *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, op. cit., p. 285.

⁴ Bergson, *L’évolution créatrice* (1907), París, PUF, 1941, p. 2.

el medio y sobre el fondo pre-individual que constituyen las retenciones secundarias colectivas, que han permitido la individuación psíquica en tanto que siempre ya colectiva. Esto es lo que impide pensar el cono de la relación recuerdo puro/percepción, en que Bergson transforma su bola de nieve.

Las retenciones secundarias colectivas son retenciones secundarias psíquicas transindividuales. Esto significa que la *technè* está en el corazón de la individuación en sus momentos más originarios y más originales, porque la estabilización de las retenciones secundarias colectivas supone las retenciones terciarias, por sí mismas constitutivamente protéticas, que solo así son colectivas: como estabilidades (son la materia organizada por la que *se estabiliza* el medio en el que están inmersos los individuos psíquicos y sociales, que en sí mismos *solo son metaestables*).

Lo que quiere decir que para el individuo psíquico hay una *doble* estructura pre-individual: 1) las retenciones secundarias colectivas transmitidas hereditariamente, que no son simplemente suyas sino que constituyen un ya-allí que él no ha vivido¹, y 2) las retenciones secundarias vividas por él, y únicamente por él, pero que solo pueden constituirse sobre el fondo no vivido de las retenciones secundarias colectivas, y que constituyen su propio fondo pre-individual, su fondo vivido, su medio mnésico. Esta trama de las retenciones secundarias vividas sobre el fondo de las retenciones secundarias no vividas, y suponiendo la existencia de retenciones terciarias, es de lo que está hecha la individuación psíquica: solo articulando estos niveles de pre-individualidad no vividos y vividos es posible comprender que la individuación psíquica es originariamente colectiva. Pero esto significa igualmente que es originariamente técnica, es decir más-que-psíquica: espiritual (o, en griego, noética).

En su “Más allá del principio de placer”, Freud avanza la hipótesis según la que “todos los instintos se manifestarían por la tendencia a reproducir lo que ya ha existido”². Del mismo modo, al interior del medio [*bain*] retencional secundario que acompaña al yo, y que constituye la singularidad de su parte pre-individual sobre la trama de la pre-individualidad colectiva que forman las retenciones secundarias colectivas, habría una tendencia a la estereotipia que expresaría la tendencia del viviente a reproducir lo que ya ha existido, es decir a mantener de manera homeostática la sincronía del sistema de retenciones secundarias existente. Es extraño que esta tendencia no esté pensada por esta filosofía de la metaestabilidad que, como clave de los procesos de individuación y de las condiciones de sus articulaciones, es el pensamiento propio de Simondon – que sin embargo es, por otra parte, una economía de las tendencias.

Ahora bien, la cuestión freudiana del “Más allá...” plantea otro tipo de metaestabilidad, con que se introduce la economía vital de las pulsiones, si es que es cierto que al describir la vida individual y colectiva de los protozoarios lo que se describe es una doble tendencia típica de la vida en general cuando busca un *optimum* vital:

El proceso vital del individuo tiende, por razones internas, a la igualación de las tensiones químicas, es decir a la muerte, mientras que su unión con otra sustancia viviente, individualmente diferente, que aumentaría estas tensiones, introduciría, por decir así, nuevas diferencias vitales que para la vida se traducirían en una nueva duración. Naturalmente, ha de haber un *optimum* o muchos *optima* para las diferencias existentes entre los individuos

¹ Desarrollé este punto en “Le théâtre de l’individuación”, ponencia en que analizo comparativamente a Simondon y Heidegger, en el coloquio “Simondon” organizado por Jean-Marie Vaysse en la Universidad de Toulouse II – Le Mirail. Cf. *Techniques, monde, individuación*, Hildesheim, Olms, 2006.

² Freud, *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1979, p. 47.

que se unen, para que su unión llegue al resultado deseado, es decir al rejuvenecimiento, a la prolongación de la duración de la vida.¹

Ahora bien, es aquí que en el pensamiento freudiano aparece la hipótesis de la pulsión de muerte como componente primordial de la individuación vital, pero en permanente composición con la pulsión de vida, lo que constituye, precisamente, la meta-estabilidad del viviente: "La vida nerviosa en general está dominada por la tendencia al rebajamiento, a hacer desaparecer la variación, a la supresión de la tensión interna provocada por las excitaciones ([está dominada] por el principio del *nirvana*, para servirnos de la expresión de Barbara Low)". En lo inmediato, subrayo estos puntos nada más que para confrontarlos con lo que, en *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Simondon describe en términos de una tendencia espontánea a la elevación, que él introduce en primer lugar en el contexto de sus consideraciones sobre las "bases afectivas" del deseo de conquista y del espíritu de competencia, o sea de lo que en otro lugar, retomando una antigua palabra, llamé con palabra cara a Nietzsche el *éris*, que "permite pasar de la existencia corriente a actos de excepción"².

Este paso de lo ordinario a lo extra-ordinario toma pie sobre un fondo desde el que se destacan las saliencias de lo que Simondon cree poder llamar la unidad mágica, y que constituyen unos "puntos clave" gracias a los cuales se da un mundo marcado por lugares y momentos privilegiados (que son también el origen de lo que yo mismo he analizado como las bases cardinales y calendarias de todo proceso de individuación). Pero aquí, Simondon establece como la fuente misma de toda individuación la existencia de un deseo de escalar, es decir de elevarse, que estos puntos clave, y la red que forman, traman como la base misma del afecto: "La ascensión, la exploración, y más en general todo gesto pionero, consisten en adherir a los puntos clave presentados por la naturaleza. Subir por una inclinación para llegar a la cima, es encaminarse hacia el lugar privilegiado que domina todo el masivo montañoso, no para dominarlo o poseerlo, sino para establecer con él una relación de amistad"³.

Y lo que constituye la potencia de la cima, y el deseo de alcanzarla, es su *singularidad* como *lugar de excepción*. Sin embargo, lo que hace tan extraño este razonamiento es el concepto de unidad mágica. Porque supone, tal como ocurre en Rousseau, que existe una humanidad mágica pre-técnica: la unidad mágica es precisamente aquello que, excepción hecha de estos puntos clave, todavía no ha distinguido analíticamente las formas del fondo, o más bien los esquemas, que, como útiles técnicos, acaban por ser objetos amovibles: "Precisamente, esta estructura reticular es lo que se desfasa cuando se pasa de la unidad mágica original a las técnicas y a la religión [...]; los puntos clave [...] devienen objetos técnicos, transportables y abstraídos del medio"⁴.

Así, estas tesis suponen que la *amovilidad* técnica, por la que, contrariamente a Simondon, Leroi-Gourhan define el proceso de individuación psíquica y colectiva (generalmente llamado "el hombre") como *proceso de exteriorización*, es una cosa que sobreviene como *desequilibrio y ruptura de la unidad mágica*, totalmente según el esquema de Rousseau.

Tal definición de la sociedad mágica parece por demás ignorar el rol que en ella tienen la *churinga* y otros "mitogramas" (para retomar una expresión de Leroi-Gourhan), que son los ancestros ya técnicos y amovibles de los *hypomnēmata*. El hecho de que los ignore, y de que desatienda la función mnésica de las técnicas más primitivas que definen, según yo y también

¹ *Ibid.*, p. 70.

² G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 166.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 167-168.

según Leroi-Gourhan, el proceso de individuación psicosocial como levantamiento [*dégagement*] más allá de la individuación vital, producen además la incompreensión de Simondon respecto de qué es lo religioso. En efecto, Simondon supone que lo religioso llega cuando adviene la técnica como ruptura del equilibrio mágico: “Al mismo tiempo que los puntos clave se objetivan en forma de útiles y de objetos concretizados, los poderes de fondo se subjetivan y se personifican en la forma de lo divino y de lo sagrado (Dioses, héroes, sacerdotes). [...] la mediación [...] se objetiva en la técnica y se subjetiva en la religión, haciendo que en el objeto técnico aparezca el primer objeto, y que en la divinidad aparezca el primer sujeto, cuando antes lo único que había era una unidad del viviente y su medio”¹.

Pero esta definición de la religión, que también es una confusión con la mitología, no atiende al hecho de que religiones y mitologías suponen mnemotécnicas, y de que la religión se constituye precisamente cuando éstas se vuelven, propiamente hablando, hipomnésicas. Entonces, lo que Simondon no ve es que lo que hace mundo es la técnica como memoria: no comprende que la técnica, como epifilogénesis y trama de retenciones terciarias, es lo que constituye el fondo pre-individual de la individuación no vital que es la individuación psicosocial. Y es por eso que se queda atrapado en la ilusión ontogenética de una *sucesión* de fases del ser (pre-individualidad de la naturaleza, individuación del individuo, transindividuación de lo individual), que presupone, además, que la técnica es analítica: “La disponibilidad de la cosa técnica consiste en que está liberada de la servidumbre respecto del fondo del mundo. La técnica es analítica”².

Pero declarar que la técnica es analítica es oponerla a la síntesis que es la individuación, es oponerla, dicho de otra manera, al mundo en tanto que medio de la individuación. Es por esto que Simondon escribe que “el mundo es una unidad, un medio más bien que un conjunto de objetos; hay tres tipos de realidad: el mundo, el sujeto, y el objeto, intermediario entre el mundo y el sujeto, y cuya primera forma es la de objeto técnico”³. Pero la técnica, como soporte de la individuación, sobre todo como hipomnesis, que reconfigura y trans-forma las *condiciones epokhales* en que la individuación psíquica es la individuación colectiva, no es simplemente “analítica”: es una *síntesis protética a posteriori*. Para decirlo en palabras de Simondon, es la *relación trans-ductiva* a través de la cual los *términos* de la relación, el “mundo” y el “sujeto”, se *constituyen* como términos. Porque no lo ve, porque hasta lo excluye, profundamente inscrito por esto en la metafísica del sujeto y del objeto que aquí se expresa claramente, y contra toda expectativa [*attente*], Simondon puede escribir que hay “una estructura del universo para el hombre, anterior al nacimiento de las técnicas”⁴. Hay una unidad mágica de la que se extraen unas saliencias que, pues, todavía no son técnicas. Aquí se ve claro que lo que falta es el pensamiento de la técnica como medio mnésico, es decir como retención terciaria.

De esta manera, Simondon no piensa la *discretización* que constituyen de entrada la técnica y con mayor razón la mnemotécnica hipomnésica: confunde dicha discretización con un carácter simplemente analítico. Más allá de que su concepto de religión sea extremadamente englobante y vago, y en verdad bastante cuestionable, lo que ocurre es que no piensa lo que se podría llamar el estadio pregramatizante⁵, pero ya discretizante, de las primeras mnemotécnicas

¹ *Ibid.*, p. 168.

² *Ibid.*, p. 170.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 171.

⁵ En el sentido en que Sylvian Auroux ha podido hablar de proceso de gramatización en *La révolution technologique de la grammatisation*, Mardaga, 1993. Retomé por mi parte este concepto en *De la misère symbolique 2* y en *Mécréance et discrédit 1*.

que originarán el monoteísmo mediante una trans-formación de lo epifilogenético en hipomnésico propiamente hablando, en escrituras jeroglíficas e ideogramáticas, y más tarde en escritura alfabética, sin lo cual la religión “del libro” es inconcebible.

Queda que Simondon instala una *tendencia original a la elevación*, ambicioso y fecundo punto de partida para pensar lo religioso y más ampliamente el deseo, del que lo religioso es una forma sublimada. Es tanto más interesante cuanto que, en relación con la tendencia a la igualación de la que habla Freud, esta *contra-tendencia*, que es, no cabe duda, una forma específica de la neguentropía, no simplemente como vida sino como cultura, abre la perspectiva de una metaestabilidad que sería negociación entre estas tendencias: una a la igualación y a la nivelación, la otra a la elevación, que se ponen y se vuelven a poner en juego sin parar a través de la historia del proceso de individuación como sucesión de economías que negocian entre las dos tendencias, a través del juego de las retenciones terciarias. Pero aquí ya hemos abandonado el marco del pensamiento de Simondon: estamos en el marco de lo que se puede hacer con el pensamiento de Simondon cuando se lo individúa en relación con la cuestión de la hipomnesis.

A propósito de las retenciones terciarias, resulta capital notar que la cuestión de la elevación, planteada por Simondon como atracción por las salientes y cimas que el hombre está originariamente inclinado a escalar, y que llaman a subir más alto siempre, a riesgo de caer cada vez desde más alto, descuida el fondo sobre el cual se destaca la cima: el cielo. Porque llega un momento en que ya no se trata simplemente de escalar la montaña, sino de contemplar las estrellas, y de mirar ese cielo en que los grandes imperios y las “religiones” politeístas verán dioses, tales estrellas, tales astros, y en el que más tarde el proto-monoteísmo de Platón y Aristóteles, y los monoteísmos del judaísmo, y después Pablo de Tarso, afirmarán un gran reparto entre cielo y tierra.

El modo de existencia de los objetos técnicos no habla del cielo en cuya infinidad se proyectan tanto ese objeto de deseo que es el dios de Aristóteles como las idealidades gracias a las que adviene la individuación psicosocial típica de Occidente, a través de las notaciones hipomnésicas de los proto-geómetras, como tardíamente lo afirma Husserl descubriendo la finitud retencional. Y este libro no habla de eso, porque Simondon, a quien no parece concernirle esta finitud, no ve que con las nuevas formas de retenciones terciarias que aparecen como escrituras, y, en particular, como escrituras alfabéticas, se produce una transformación de la cuestión de la elevación.

El libro renueva la cuestión de la elevación, que entonces deja de tener que ver con la gravedad y con el hecho de escalar montes y montañas, de recorrer la tierra en tanto que bajo suyo está el mundo de los espíritus y el infierno de los muertos, sino que tiene que ver más bien con la marcha, es decir con el “ir hacia”, la dirección, el sentido, la *orientación* (y la distinción de un Oriente) en la movilidad, que es una forma de emoción, como conquista y también como éxodo, y con el anuncio, que es la protensión por excelencia, como profecía, en tanto que individúa psíquica y colectivamente. Tal profecía, conducida por la estrella, que conduce a los pastores y a los magos que van a ver al niño, también es, antes que eso y más en general, lo que, como experiencia de la contemplación, abre la época [*âge*] de la interpretación como *hermeneia*, y ya no como adivinación.

Así la tierra se vuelve el lugar desde el que se contempla el cielo *pero escribiendo lo que pasa*. Y el subterráneo en que estaban los espíritus de los muertos ha desaparecido: el infierno del Hades, que también da su nombre al *aidós* griego, ya no se halla bajo tierra. Bajo tierra ya no hay nada. Todo se juega entre el cielo y la tierra. Lo que se afirma entonces es una distinción entre *otium* y *negotium*, precisamente porque hay un mundo, y porque se desacraliza: el

monoteísmo es una desacralización del mundo, al mismo tiempo que una separación de los órdenes en dos mundos.

Lo que se abre con las primeras formas hipomnésicas, constituidas como dispositivos retencionales que organizan la individuación colectiva como poder real o faraónico, más tarde político, luego religioso, es la elevación de la cuestión de la elevación al nivel de la interpretación: interpretación de los signos suministrados por los astros, es Mesopotamia, es Egipto, interpretación oracular, trágica, jurídica y lógica, es la ciudad griega, espacio para unos dioses cuya multiplicidad es la consistencia de lo múltiple en lo Uno y de lo Uno a través de su multiplicidad. Pero los dioses se retiran, interpretación de las escrituras por sí mismas como monoteísmo.

Y después Dios muere, y la *hermeneia*, donde el *otium* se distinguía del *negotium*, da lugar a la individuación psíquica y colectiva industrial y capitalista. Y es el comienzo del proceso de desindividuación (de “pérdida de individuación”) en que la máquina se transforma en el individuo técnico.

En el mismo momento en que, a fin de cuentas muy clásicamente, Simondon hace de la aparición de la técnica una *caída por fuera de la unidad mágica originaria*, no contempla en ningún momento la cuestión de la *posibilidad de caer que abre toda elevación*. Allí donde Heidegger ignora la cuestión del *nosotros* (tal como la abre Simondon con la individuación psíquica y colectiva), que tal vez lo habría preservado de su calamitoso aventurismo político, Simondon ignora la cuestión del *se* abierta por Heidegger, en la que éste cae en 1933 por no haber sido capaz de pensar el *nosotros*. Pero Simondon no piensa tampoco lo neutro, lo impersonal, que, como técnica, liga el *nosotros* al *yo*, de modo tal que dicho vínculo constituye trans-ductivamente al *Dasein*: la técnica es ese *él* que no es un *se*, y del que Heidegger hace precisamente una caída – como *Besorgen*, que para él es (erróneamente, pero es toda la cuestión de la relación entre *otium* y *negotium* lo que se abre aquí) un *Verfallen*.

Ahora bien, que la *necesidad* de caer no sea cuestión en absoluto, y por lo tanto tampoco la necesidad de *aprender* a caer para poderse elevar, o para poderse levantar [*relever*], que es lo que se llama la *empíria*, es decir también la *epimétheia*, redundante en que Simondon no le da ningún lugar a la cuestión del carácter únicamente *intermitente* del alma noética, es decir al hecho de que solo es noética cuando pasa al acto, a ese *acto* que es (como salto cuántico) *la individuación*, pero acto tal que también está en condiciones de *regresar* al estadio de esa potencia donde, para hablar en términos aristotélicos, es meramente “sensitiva”. La diferencia óntico-ontológica es una tentativa (grandiosa y desafortunada) de dar cuenta de esta regresión. También lo es la cuestión freudiana, de la que Simondon se deshace con soltura.

Así, Simondon no le da ningún espacio a las cuestiones del superyó y de la sublimación en su pensamiento del afecto, en circunstancias de que el devenir colectivo de este afecto, que es su transindividuación y la concretización de la individuación psíquica, solo es posible si se superyoiza y si se sublima. Por lo mismo, y aunque en algunas páginas magníficas diga a la vez que “la solución al problema moral no se puede buscar por computador” y que “conductas automáticas y estereotipias surgen en el momento en que la consciencia moral dimite”¹, no venir el rol de la máquina cibernética como tecnología de control que busca *liquidar* superyó y sublimación para sustituirlos por una superyoización automática² y operar un proceso de desublimación que es también una desindividuación tanto psíquica como social³: Simondon cortocircuita esta cuestión, y proyecta en el estadio numérico de la individuación del sistema

¹ *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 508.

² Desarrollo este tema en *Mécréance et discrédit 3. L'esprit perdu du capitalisme*, París, Galilée, 2006.

³ Es el tema de *Mécréance et discrédit 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*, París, Galilée, 2006.

técnico, que es la última época [*époque*] del proceso de gramatización en que se individualizan los *hypomnēmata* (del que las máquinas cibernéticas solo son un caso), un horizonte en que la mecanología domina la técnica, lo que, desde después [*après coup*], se muestra bastante ingenuo – y como consecuencia inevitable de su metafísica del sujeto y del objeto, cuyo fondo rousseauiano hemos visto.

Simondon sustituyó la distinción aristotélica materia/forma por la de la *Gestalttheorie*, fondo/forma. Por consiguiente, razona en términos de saliencias. Pero esto significa que también razona en términos de la teoría de la información. Ello induce la contradicción que consiste: 1) en hablar de la transindividuación como si ésta tuviera que tener como soporte a los objetos técnicos en tanto que poder de estabilización, lo que yo llamo retenciones terciarias, y al mismo tiempo 2) decir que el soporte de la información se puede neutralizar en sus caracteres empíricos. Se trata de una contradicción muy profunda que induce buen número de problemas fundamentales, partiendo por el hecho de que lo pre-individual no está visto como estando por sí mismo *ya* constituido por las retenciones terciarias. Son problemas que aparecen en la sorprendente última parte de *El modo de existencia de los objetos técnicos*, y, en primerísimo lugar, como discurso de la unidad mágica.

Un nuevo optimismo se anuncia, según Simondon, en la segunda mitad del siglo XX, después del pesimismo que habrá opuesto la técnica a la cultura. La cultura no veía que la técnica era lo que la constituía, y la vivía, a partir del maquinismo industrial termodinámico, como la fuente de una neguentropía negadora de la vida del espíritu. En materia de trabajo, por otro lado, la vivía como una organización que lo dividía, de manera de desindividualizar al trabajador para transformarlo en proletario. Dicho de otra manera, la época termodinámica de la técnica era la época de la *pérdida* de individuación, y Simondon, a fines de la década de 1950, ve en la época cibernética entonces naciente el comienzo de un nuevo proceso de individuación, conducido por la máquina, que abre la edad de un nuevo optimismo. Pero este optimismo no es más que el optimismo de Simondon mismo, y de algunos otros ideólogos, que por demás él critica.

Porque desgraciadamente, en este plano, la historia desmintió totalmente a Simondon. Desde la década de los 50, se ha impuesto en el mundo entero un pesimismo sin precedentes, en buena parte inducido por una agravación extraordinaria del divorcio entre el devenir tecnológico y las sociedades que arruina. Es claro que Simondon podía avizorar con optimismo una nueva época de la tecnología justamente en la medida en que también predecía la llegada de una mecanología, que habría permitido un ajuste de los conjuntos técnicos, correspondiente al arranque de un nuevo proceso neguentrópico, factor de la nueva forma de individuación. Pero tal mecanología, que descansa sobre una ambigüedad radical en cuanto al lugar de la técnica en la constitución de lo pre-individual, y que conduce a un discurso de factura finalmente bastante metafísica, no podía llegar a puerto: no podía cumplirse bajo la única forma en que podría cumplirse, a saber, como una *política*. No hay política simondoniana, en circunstancias de que la cuestión de la individuación es política de punta a cabo.

Bien dice Simondon, como lo recordaba al comienzo de este artículo, que la individuación no se puede conocer: conocer la individuación solo puede significar proseguirla: un salto cuántico en la trans-formación de las condiciones de la individuación. El caso es que la política es precisamente eso, una performatividad irreductible. Pero como no se da los medios, a fin de cuentas, para pensar la empiricidad irreductible de la individuación, no tiene cómo hacer desembocar su conocimiento de la individuación en la forma que él mismo le reconoce, a saber, como política. Se debe también al hecho de que no identificó la cuestión de la hipomnesis.

Simondon no pensó el cielo sobre cuyo fondo se destacan las montañas. Pero, con todo, hay un cielo de Simondon, puramente angélico: un cielo desde el que no se puede caer. Hoy, sin embargo, Dios está muerto, que es lo que Simondon mismo llama la pérdida de individuación, y el cielo no es más que la infinidad del vacío. Ya no lo repletan ni ángeles ni dioses. Tampoco hay demonios bajo tierra. Pero *sobre* la tierra, la pérdida de individuación se agrava de manera horrorosa: ya no hay necesidad de subir al cielo para caer de una manera que ni Fausto habría podido imaginar. Aunque el cielo no sea el otro mundo de la tierra, y aunque Dios esté muerto, el factor de desindividuación está más activo que nunca, y este factor, que se llama pulsión de muerte, es lo mismo que, en la época en que reinaba la idea de un Cielo, se llamaba diablo.

Así estamos (en el reino de la *desindividuación generalizada*, que es también una *proletarización generalizada*), porque las tecnologías del último estadio de la gramatización se han socializado hegemónicamente como tecnologías de control. La cibernética, y más ampliamente las tecnologías de los objetos temporales industriales, de los que la cibernética es solo una parte, por demás actualmente diluida en la convergencia de las tecnologías analógicas y numéricas que son la informática, lo audiovisual y las telecomunicaciones, forman la industria de las tecnologías de control que originan el proceso de desindividuación generalizado, tanto al nivel de los individuos psíquicos, que son los consumidores en general, como al nivel de los individuos colectivos, destruidos por la organización mundial del consumo según las técnicas del *márketing*, que lo único que busca es eliminar toda forma de singularidad, siendo que ésta es por naturaleza incalculable y por tanto irreductible a los modelos de inversión que impone la financiarización del capitalismo vuelto planetario.

En 1958, Simondon no ve que las máquinas cibernéticas, es decir lo que hoy por hoy llamamos tecnologías de la información, están llamadas a profundizar, junto con las tecnologías de comunicación a las que se refiere tan poco, la proletarización de los consumidores a través de la destrucción de su saber-vivir. Aquí, el individuo técnico priva al individuo psicosocial de su saber-vivir, es decir tanto de su *psyché* como del rol de su *psyché* en la constitución y en la circulación de la energía libidinal, sin la que no podría haber ningún proceso de individuación psicosociotécnica. Ver venir este nuevo estadio de la desindividuación exigiría pensar el carácter técnico del deseo, en tanto que, precisamente, constituye un fondo pre-individual repleto de pulsiones, es decir de origen vital, pero transformado en poder libidinal tanto de elevarse como de caer.

La lucha filosófica, es decir política, contra la desindividuación, es una cuestión de economía política de las tecnologías del espíritu que son las nuevas máquinas hipomnésicas, donde ya no se trata de apropiarse de los "*medios*" [moyens] de producción, sino de inventar nuevas prácticas de *soportes* de producción: las técnicas, en tanto que retenciones terciarias de los fondos pre-individuales, no son medios [*moyens*], y es por eso que hay que criticar a Marx con Simondon, y a Simondon con el último Husserl. Es preciso relanzar el proyecto *inicialmente político* de una "mecnología", claro que cambiándole el nombre (por mi parte, yo hablo en este sentido de organología general). La concepción filosófica de una individuación mediante las máquinas, y, más allá de las máquinas, mediante los aparatos, no puede ser otra cosa, como bien lo ha visto Pierre-Damien Huyghe, que una crítica de dichas máquinas y aparatos, una nueva crítica, que se constituye como *tiempo de los aparatos críticos*.

En verdad, es claro que la única manera en que podría ser posible otra forma de individuación sería bajo las condiciones de una transindividuación de las nuevas formas de hipomnesis que son estas tecnologías de control. Es evidente también que en este sentido las técnicas, tecnologías y aparatos son soportes sintéticos de la individuación, no meramente

analíticos. Pero esto solo es posible a condición de concebir algo que tendría que concatenarse con el proyecto mecanológico en tanto que nuevo pensamiento del *otium*. Estas nuevas formas de *hypomnēmata* abren muy claramente su posibilidad: la posibilidad de instaurar una nueva relación entre lo psíquico, lo colectivo y lo técnico vuelto tecno-lógico.