

DOSSIER

*Gilbert Simondon: repercusión y perspectivas*

## DEMARCACIONES

Número 4 / mayo 2016



## *Humanismo y tecnicidad. Entrevista con Jean-Hugues Barthélémy*\*

**Zeto Bórquez**

*Université Catholique de Louvain*

**Jean-Hugues Barthélémy** es doctor en epistemología por la Universidad Paris VII y director del Centro internacional de estudios simondonianos (CIDES – MSH Paris-Nord/Fondation “pour la science”). Es autor de *Life and Technology. An Inquiry into and beyond Simondon*, Meson Press, 2015 ; *Simondon*, Les Belles Lettres, 2014 (traducción al inglés por aparecer en Bloomsbury, 2016); *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, PUF, 2008 ; *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, L'Harmattan, 2005 y *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, L'Harmattan, 2005. Editor y director de los *Cahiers Simondon* (L'Harmattan; 6 números), trabaja actualmente en la redacción de *La Société de l'invention. Essai d'écologie humaine*.

**Zeto Bórquez:** A menudo los estudios en torno a Simondon sostienen la hipótesis de su “soledad” o de su “aislamiento” teórico. En efecto, Simondon no ha tomado parte en los debates y las discusiones de las cuales dependía el marco inmediato de su actividad filosófica (el “contexto francés” en primer lugar). Sin ir más lejos, sobre este contexto (años 50 y poco después), una cuestión: la inquietud por el lenguaje, que parece no ser una preocupación de primer orden para Simondon. En segundo lugar, y casi como una consecuencia inevitable, la puesta de relieve del concepto de “estructura”, y la redefinición, como resultado de ello, de la dicotomía “génesis/estructura”. Pero incluso si Simondon no ha intervenido en los debates de “su tiempo”, no podríamos decir que no se ha pronunciado sobre el fondo de todos estos asuntos. Ciertamente, si nos remitimos a su tesis principal de 1958: *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, los problemas de la génesis y de la estructura serían, a este respecto, *ejemplares*. Lo mismo vale, quizá, para su tesis complementaria en relación al problema de la técnica, teniendo en cuenta, por otra parte, que se trató de un trabajo publicado poco después de su defensa.

En este sentido, Simondon es frecuentemente asociado a una cierta renovación teórica y filosófica, pero por razones muy diferentes –*aparentemente*– que las que podríamos encontrar en el pensamiento francés de los 50 y 60...

**Jean-Hugues Barthélémy:** Es preciso decir, de entrada, que *Du mode d'existence des objets techniques* –que era su tesis complementaria para el doctorado de Estado– permaneció no leído desde su aparición en 1958, y no ha sido verdaderamente descubierto sino a partir de la publicación de *L'individuation psychique et collective* en... ¡1989! Los filósofos franceses de los años 1960-1980, en su mayoría, consideraban que la cuestión de la técnica era una cuestión resuelta por Marx, luego por Heidegger. Sólo algunos pensadores como Marcuse y Baudrillard han leído efectivamente aquella obra, y Deleuze no se interesa sino en *L'individu et sa genèse physico-*

---

\* Esta entrevista se llevó a cabo durante el mes de enero de 2016. Agradecemos a Jean-Hugues Barthélémy por sus generosas apreciaciones ante todo lo que implicó ponerla a punto, y a Ernesto Feuerhake por su colaboración durante todo el decurso.

*biologique*, libro publicado en 1964 y todavía menos leído que *Du mode...* El vocabulario mismo de Simondon no entraba en los esquemas intelectuales dominantes, y lo que es peor, *Du mode...* hubo de contrariar desde su primera página, afirmando que había que liberar a las máquinas como se había liberado a los esclavos. Semejante promoción de la máquina era incomprensible, e incluso hoy puede parecer de un romanticismo exacerbado...

Cuando se habla de la “soledad de Simondon”, es pues en primer lugar en este sentido: él permanece ignorado. Pero su pensamiento, heredaba a la vez de Bergson, Bachelard y Merleau-Ponty, aunque también de Teilhard de Chardin, Ruyer, Canguilhem, De Broigle, incluso si no citaba a casi nadie en sus textos. Hay ahí todavía otra dimensión de la “soledad” de Simondon: él *quería* ser innovador, y de hecho lo era por su *conciliación* de un pensamiento de la técnica y de una filosofía de la naturaleza. Muchos se han preguntado, por otra parte, sobre la unidad de esos dos costados de su obra, y mi trabajo –lo remito preferentemente a mi libro *Simondon*, publicado en 2014, que es una síntesis de dicho trabajo– ha consistido principalmente en explicar esta unidad de la obra, que ha permanecido totalmente implícita en los textos de Simondon: *Du mode...* remite muy poco a *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, que era su tesis principal y de la cual *L’individu et sa genèse physico-biologique* aportaba los dos primeros tercios, y *L’individuation psychique et collective* el último tercio. He insistido mucho en mis textos sobre los dos capítulos que forman el texto: “Nota complementaria sobre las consecuencias de la noción de individuación”, donde se comprende mejor la unidad entre las dos tesis de Simondon, que son también sus dos grandes obras.

Pasando ahora a la cuestión de la génesis y de la estructura, había en la época en Francia una tensión entre esas dos nociones, cada una de ellas contando con sus partidarios. El coloquio de Cerisy en 1959 sobre “Génesis y estructura”, organizado por Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann y Jean Piaget, testimonia de esas tensiones, al igual que el pequeño libro *El estructuralismo* de Jean Piaget, que es en realidad una crítica sutil de los diferentes pensamientos estructuralistas de la época... Simondon, como Piaget, se sitúa del lado de la génesis, contra un estructuralismo que juzga incapaz de genetismo. Simondon no habla por cierto de “estructura” sino en algunas páginas donde se trata para él de mostrar que el pensamiento de las estructuras tiene necesidad de un pensamiento de las *operaciones*, que son las que definen la génesis. Asimismo, Simondon juzga que el lenguaje no hace el pensamiento, porque este último arraiga *en el animal mismo* en un juego entre *afectividad*, percepción y acción, y que el lenguaje no es sino un medio de comunicación *de las significaciones que se elaboran en este juego*. Aquí, el estructuralismo de paradigma lingüístico se encuentra a su parecer en un *corte antropológico* fundado en la ilusión del lenguaje como “propio del hombre”. De hecho Lévi-Strauss decía “orden simbólico” para designar la cultura como ruptura con el “orden natural”.

**ZB:** Usted ha hablado, a propósito de Simondon, de un “humanismo difícil” que abarcaría la “subversión de las oposiciones cruzadas entre naturaleza, humanidad y técnica”. En efecto, en su libro *Penser l’individuation. Simondon et la philosophie de la nature* (2005), usted cita el siguiente pasaje de *Du mode d’existence des objets techniques*: “La oposición erigida entre la cultura y la técnica, entre el hombre y la máquina, es falsa y sin fundamento; sólo reviste ignorancia o resentimiento. Ella enmascara detrás de un humanismo fácil una realidad rica en esfuerzos humanos y en fuerzas naturales, y que constituye el mundo de los objetos técnicos, mediadores entre la naturaleza y el hombre” (MEOT 9).

En este sentido, ¿cuáles serían los matices que permiten continuar afirmando un “humanismo” en Simondon, y no tender hacia un “anti-humanismo”; o incluso, siguiendo una discusión animada por Sloterdijk hace algunos años, hacia un “post-humanismo”?

Por otra parte, lo que está en juego en la crítica a Marx por parte de Simondon sería precisamente el problema de la esencia humana. “*Du mode...* [ha escrito por ejemplo Andrea Bardin] es un texto que comprende un ataque frontal a la reducción de la tecnicidad al paradigma del trabajo” (“De l’homme à la matière: pour une ‘ontologie difficile’. Marx avec Simondon”, *Cahiers Simondon* n°5, 2013). Simondon ha marcado en efecto que la “alienación [es] entendida por el marxismo como teniendo su fuente en la relación del trabajador con los medios de producción”. Y agrega enseguida: “La alienación del capital no es alienación en relación con el trabajo, en relación al contacto con el mundo (como en la dialéctica del amo y el esclavo), sino en relación al objeto técnico... Trabajo y capital están retrasados en relación al individuo técnico depositario de la tecnicidad. El individuo técnico no es de la misma época que el trabajo que lo acciona y el capital que lo enmarca” (MEOT 118-119).

Puesto en ese plano, ¿en qué consistiría esta diferencia temporal entre trabajo, capital e individuo técnico? De otra parte, teniendo en cuenta la distancia tomada por Simondon en relación con Marx, ¿cómo podría comprenderse la compatibilidad entre la crítica simondoniana de la relación técnica/trabajo y ciertas tentativas de relectura del pensamiento de Marx que acogen el concepto simondoniano de “transindividualidad”? Esta compatibilidad, ¿podría depender de un implícito, como efecto de una cierta “orientación materialista” del pensamiento de Simondon? Son varias cuestiones sin duda, pero que tal vez comunican. Sobre lo último, algunos textos de Étienne Balibar podrían resultar paradigmáticos.

**JHB:** Intentaré responder respetando el orden de sus diferentes preguntas. Usted ha citado el pasaje donde Simondon critica el “humanismo fácil”. No se trata ahí de una crítica al humanismo en general, sino solamente de una crítica del humanismo *esencialista* que divide al hombre del animal. Se trata *también* para Simondon de reconciliar el humanismo con la máquina, porque el “humanismo fácil” tiene tendencia a volcarse a la tecnofobia. Por tanto el “nuevo humanismo” que reivindica Simondon es a mí parecer un “humanismo difícil”, como lo he denominado en efecto: un humanismo que reconcilia la cultura con la naturaleza por una parte, y con la técnica por otra parte, lo que supone finalmente que se reconcilia igualmente la naturaleza y la técnica. Hay ahí un verdadero desafío, y es por ello que se podría estar tentado de abandonar la idea misma de humanismo cuando se trata de defender la *afectividad animal* de un lado, la dignidad cultural *de la técnica* por otro. Pero abandonar la idea de humanismo significaría correr el riesgo de abandonar también la lucha contra las diferentes formas de alienación. Porque el humanismo es en primer lugar esta lucha, siempre *evolutiva*, y es por eso que Simondon escribe que cada época debe inventar su propio humanismo: no hay definición fija del humanismo, que evoluciona en función de los tipos de alienación que combate.

Así, comprender el rol que corresponde a la máquina, y que es el rol del “portador de herramientas” que trabaja de manera autónoma, es liberar al hombre liberando la máquina: se libera al hombre de una alienación *contemporánea* no solamente “maquinica” –la del obrero– sino también cultural –la que es común al “trabajo” y al “capital”, como decía Simondon en el pasaje que usted ha citado. Del mismo modo, comprender *hoy* que es preciso *asumir filosóficamente* lo que Darwin ha descubierto –y que muy pocos pensadores asumen verdaderamente–, será –estoy obligado a hablar del futuro– *liberar al hombre liberando al animal*: se liberará al hombre de una nueva alienación que cada vez más es denunciada, y que es la alienación, ya no del trabajador, sino *del consumidor* obligado a consumir carnes a veces peligrosas para la salud, producidas por una ganadería industrial *que impone al mismo tiempo a los animales condiciones de vida absolutamente deplorables*. Simondon no pensó ciertamente los *desafíos ecológicos* que nos aguardan, pero permite preverlos. Y en *La Société de l’Invention*, intento

reconstruir la filosofía como una “ecología humana” capaz, entre otras tareas esenciales, de *refundar de otro modo* el derecho y de construir el humanismo difícil como un humanismo *descentrado*, es decir también un humanismo *de lo otro que el hombre* –y no un “humanismo del otro hombre” como en Levinas o incluso en Corinne Pelluchon, que intenta prolongarlo en un pensamiento ecológico con el cual discuto.

En cuanto al post-humanismo y al transhumanismo, muestro en mi libro que en realidad *ellos mantienen implícitamente el corte antropológico* concediendo al hombre la capacidad de reconstruirse tecnológicamente, mientras que el ser pensante es en primer lugar un *viviente afectivo*. La paradoja es entonces que sólo el humanismo difícil, como humanismo descentrado, supera verdaderamente el corte antropológico persistente... Aquí, mi trabajo prolonga *filosóficamente* el del célebre primatólogo Frans de Waal sobre *la empatía animal y humana*: los “comportamientos humanos (altruistas) e *inhumanos* (crueles)” son ciertamente indisociables, pero *no* son lo propio del hombre, porque existen también en los *no-humanos*. Yo discuto también en ese momento las tesis de Stiegler, que son muy próximas a las de Sloterdijk en ciertos aspectos. Si ninguno de estos dos pensadores cae en el transhumanismo –ellos tienen el mérito de pensar lo que Stiegler llama la “proteticidad” del hombre, y que *no es* lo que el transhumanismo contempla–, queda que ambos mantienen *al menos residualmente* el corte antropológico dejando entender que la técnica sería lo propio del hombre. Al menos no permiten comprender verdaderamente *cómo* la técnica humana se distingue *de una técnica animal que se trata de entrada de admitir*. Aquí, es preciso volver a Leroi-Gourhan y a lo que denomino la “puesta en interfaz” –y la *interpenetración*– de la técnica y *del lenguaje*, este último habiendo casi desaparecido como *condición original adicional*, en Stiegler.

Por el contrario, no puedo pronunciarme sobre los trabajos de Balibar, porque no los conozco –no creo en los pensamientos que reposan sólo sobre sí mismos más bien que sobre una problemática *otra y archi-reflexiva*, que creo haber encontrado y que denomino “semántica filosófica”, sin la cual no puede haber ontología, axiología o economía política *verdaderamente nuevas*. Tengo a pesar de todo un vago recuerdo de algunas páginas donde Balibar utiliza la noción de lo transindividual, y este recuerdo es el de un uso muy alusivo de este término bajo su pluma. Si usted quiere leer una relectura simondoniana –y stiegleriana– de Marx, sería indispensable ver el enorme segundo tomo de *Penser avec Marx aujourd’hui*, titulado *L’homme?*, de Lucien Sève. La obra contará cuatro tomos cuando esté terminada.

Una última cosa, porque olvidé hablar del anti-humanismo: a menudo se hace de Heidegger la gran figura del anti-humanismo. Pero, como lo he mostrado en mi conferencia “*Quel nouvel humanisme aujourd’hui?*”, publicada primero en inglés y recientemente en francés (<http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/quel-nouvel-humanismeaujourd'hui/>), el “anti-humanismo” heideggereano es al mismo tiempo *un supra-humanismo elitista y esencialista*. Al igual que el post-humanismo es una pura ideología que mantiene a sus espaldas el corte antropológico, así mismo el anti-humanismo tiene su propia debilidad: es o misántropo, o falsamente anti-humanista... Este es un motivo suplementario para no buscar huir del humanismo. Es preciso simplemente *reinventarlo*, y he señalado según qué ejes me propongo por mi parte hacerlo.

**ZB:** En relación con Stiegler, usted se ha referido a una “refundación artefactual o ‘protética’ de lo transindividual” (*Penser l’individuation...*). En un texto coescrito con Vincent Bontems, usted observa que el diálogo entre Stiegler y Simondon “puede resumirse en... la cuestión del carácter no-antropológico del pensamiento de la técnica” (“*Philosophie de la nature et artefact: la question du ‘préindividuel’*”, 2008). Prosiguiendo esta lectura, Stiegler

habría *radicalizado* ese carácter, de tal manera que se podría ver ahí una “superación de Simondon” fundada sobre la “tecnicidad de la individuación”. En rigor, ¿en qué se traduciría dicha radicalidad, y en qué medida ella ha implicado una distancia de Stiegler en relación con el pensamiento de Simondon?

**JHB:** la “superación de Simondon” por parte de Stiegler no concierne a la “tecnicidad de la individuación” en general, sino solamente a la “proteticidad” de lo *transindividual*. Me explico. Hay en Stiegler, por una parte, un gesto teórico que nos parece (a Bontems y a mí) muy interesante, y por otra parte, una tesis radical que nos parece delirante... He consagrado a esta confrontación con Stiegler un artículo de fondo: “Individuation and Knowledge. The ‘refutation of idealism’ in Simondon’s Heritage in France” (*SubStance*, 2012). El gesto teórico muy interesante es aquél que, a partir de Leroi-Gourhan, consiste en retomar la idea simondoniana del objeto técnico como “soporte” de lo transindividual para hacer *del artefacto en general*, ya no un simple soporte “de una relación humana que sería modelo de la transindividualidad” (Simondon), sino el *fundamento* de toda transindividualidad. Tal es la “proteticidad” de lo transindividual en Stiegler: el psiquismo no puede devenir psico-social sino *apoyándose* en esas “muletas del espíritu” que son los artefactos; donde se ve que la noción de “prótesis” toma aquí un nuevo sentido. Nosotros concedemos mucho interés a esta tesis de la “proteticidad”, incluso si hoy yo propongo revisitarla por la tesis de la *puesta en interfaz* de la tecnicidad y *del lenguaje*. Aquí, Leroi-Gourhan es por supuesto un punto de partida, lo era también en parte para Stiegler, y por otra parte es mi manera de *discutir* a Leroi-Gourhan que me aparta de la manera en que Stiegler mismo se construyó *discutiéndolo también*...

En cuanto a la tesis radical y delirante, ella concierne justamente a lo que usted llama la “tecnicidad de la individuación”: para Stiegler, lo “preindividual” del que habla Simondon, es decir el estado primero de la realidad sin el cual no puede haber individuación, sería “siempre ya tecnológico” *como* lo es en su opinión lo transindividual. Aquí, por tanto, Stiegler confunde las condiciones de acceso *a lo* preindividual –que son condiciones no solamente transindividuales y por tanto *protéticamente fundadas*, sino además *ultra-tecnológicamente elaboradas*– con las condiciones de *existencia* de lo preindividual. Las condiciones de acceso, son tecnológicas: la física cuántica, gracias a la cual Simondon ha podido proponer la idea de lo preindividual, nos ha revelado la interacción *mínima e inapartable* entre el instrumento de medida y el objeto medido. Pero no habría que concluir que el objeto es *creado por* esta interacción. De hecho, se trata de una *actualización de un potencial* por una interacción que *es* el objeto mismo. En este sentido, la física cuántica accede *a lo real en su génesis misma* de real *relacional y no sustancial*.

Este debate está ligado a la cuestión célebre –lo es desde Kant– de la “refutación del idealismo”, en la medida en que para Stiegler es el artefacto *y solamente él*, el que, porque es la exteriorización de la memoria y por tanto al mismo tiempo la *condición* de nuestra interioridad, permite imponer la presencia de un mundo y dar razón a Heidegger contra Kant: el escándalo no es que no se haya conseguido refutar el idealismo, sino más bien que se exija una demostración de la existencia del mundo, en tanto que el “quién” –es la versión stiegleriana, en *La technique et le temps*, del *Dasein* heideggereano– *supone ya el artefacto, y por tanto un mundo*. Lo aquí nos inquieta (a Bontems y a mí), es el hecho de que el artefacto sea la *única* realidad por la cual el mundo es ya dado. Pero Bontems y yo no estamos de acuerdo acerca de *lo que es preciso proponer* en respuesta a la vía stiegleriana –que comparte igualmente con Heidegger la idea de que el “quién” (el *Dasein*), sería ontológicamente primero, siendo el simple animal pensado “por privación”, en lugar de ser, como en Simondon, el origen ontogenético *a partir* del cual hay que pensar al hombre. El camino que quiero emprender está presentado rápidamente al

final de mi libro *Simondon*, donde resumo igualmente la manera en la cual Stiegler prolonga y discute a Simondon. Pero podemos encontrar un programa un poco más detallado en "Penser après Simondon et par-delà Stiegler" (*Cahiers Simondon* n°2, 2010), así como en mi artículo "Vers la Relativité philosophique" (en V. Bontems (dir.), *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, 2016).

**ZB:** Precisamente en su libro *Simondon* (Les Belles Lettres, 2014), mencionado recién, usted destaca los aportes del *Curso sobre la percepción* y del curso *Imaginación e invención* en la obra de Simondon. Con respecto a un cierto hilo de problemas a los que usted ya se ha referido, enfrentado a estos dos cursos en particular uno podría tender a desorientarse ante unos énfasis que antes que ser "filosóficos" remiten más bien a la psicología, y donde las referencias a la cuestión de la individuación o a la problemática de la tecnicidad –que parecen ser dos de los ejes mayores– no resulta del todo evidente. ¿Podría usted volver sobre esta dimensión del trabajo de Simondon, y sobre el contexto al interior del cual estos cursos han sido impartidos?

**JHB:** esos dos cursos son de hecho cursos de "psicología general", impartidos en la Sorbonne en 1964-65 y 1965-66. En efecto, Simondon no había obtenido un puesto de filósofo, sino de psicólogo, lo que por otra parte le convenía perfectamente ya que la cuestión de la refundación filosófica *de las ciencias humanas* (psicología y sociología) es una de las grandes cuestiones de su trabajo filosófico. Esto nos permite comprender la situación muy particular de esos dos cursos:

de un lado, ellos no forman parte de la filosofía de Simondon, porque son cursos de *psicología*. Por esa razón, no se encontrará ahí la temática de la individuación, que es lo propio de su ontología genética;

pero de otro lado, estos cursos de "psicología general" no carecen de lugar en el proyecto de una *psico-sociología unificante*, de la que los textos propiamente filosóficos de Simondon habían comenzado a entregar los fundamentos.

El *Curso sobre la Percepción* es extremadamente rico en referencias, y desborda incluso el dominio de la psicología de la percepción ya que su primera parte está consagrada a "La percepción en el pensamiento occidental", por tanto remontando desde muy atrás la constitución de la psicología como disciplina científica. El objetivo de esta primera parte es mostrar que, contrariamente al pensamiento filosófico antiguo e incluso clásico, el pensamiento filosófico contemporáneo, instruido como está por los trabajos de psicología, no piensa ya la percepción como fuente de paradigmas lógicos y criterio del conocimiento verdadero, sino "*como punto de partida de una teoría de las relaciones entre el organismo y el medio*". En tanto que filósofo, Simondon se quiere aquí el heredero de Merleau-Ponty en su diálogo con la *Gestaltpsychologie*: el objetivo es preparar *la salida de la fenomenología*, prolongando la conexión ya hecha por Merleau-Ponty mismo con los trabajos *científicos* sobre la percepción.

¿En qué la filosofía sigue siendo sin embargo necesaria? Es aquí que el proyecto de una psico-sociología unificante puede dar la palabra al filósofo, ya que Simondon había comenzado a entregar, en la conferencia "Forma, información, potenciales", pero también en su tesis principal, los fundamentos filosóficos de esta psico-sociología unificante que queda por construir. Y el *Curso sobre la Percepción*, en su cuarta y quinta partes, hablará de la percepción pensando las "*relaciones entre el organismo y el medio no solamente natural sino también social*: la percepción misma está bio-psico-socialmente determinada. A esta profundidad teórica se añade

la capacidad de Simondon de anticipar los descubrimientos más recientes de las ciencias cognitivas: la percepción es pensada por él en su doble vínculo *con la afectividad y con la acción*, siendo lo viviente *tri-dimensional* y cada dimensión *participando* de las otras dos...

El curso *Imaginación e invención* es quizá todavía más sorprendente. Se trata para Simondon de pensar un "ciclo de la imagen" que es un ciclo "genético" –en el sentido de la *génesis* y no de los genes–, y que comienza *antes* incluso que la percepción, en la *motricidad*, prosiguiéndose luego a través de las siguientes etapas sucesivas:

- las "imágenes *intra*-perceptivas";
- las "imágenes-recuerdos" que, en su acumulación, pueden hacer nacer contradicciones;
- los "símbolos", que resultan de una cierta formalización que vuelve complementarios, y por tanto compatibles, los aspectos que seguirían siendo contradictorios al nivel de las imágenes-recuerdos;
- la invención como "concretización" de la imagen que abre en realidad "un *nuevo* ciclo de relación con lo real"...

Podemos decir que esta teoría del ciclo de la imagen prolonga el *Curso sobre la Percepción*, al cual Simondon remite de hecho en *Imaginación e invención*. La imaginación como facultad supra-perceptiva está aquí fundada sobre una más amplia capacidad de *anticipación* que comienza desde la simple motricidad, lugar de las "imágenes *pre*-perceptivas". En este sentido, podemos decir que la imagen desborda ampliamente a la imaginación. Debemos notar también que esta teoría se apoya en la de Sartre, incluso si Simondon no lo señala más que brevemente. Para Sartre, la percepción y la imaginación serían dos modalidades radicalmente diferentes de la conciencia, ya que la percepción sería "donación de presencia" mientras que la imaginación sería "irrealizante". Para Simondon al contrario, "la imaginación como anticipación no es ya una función que desliga de la realidad y se despliega en lo real o lo ficticio". En fin, yo he precisado en mi libro *Simondon*, y más todavía en "Perception et imagination. Sur la portée théorique des cours de Simondon" (*Cahiers Simondon* n°2, 2010), en qué la breve reflexión de Simondon sobre lo que él llama las "imágenes-objetos" anticipa la temática stiegleriana de la "prótesis de la conciencia".

**ZB:** Tal como al comienzo para iniciar la conversación, quisiera que concluyéramos abordando una cuestión en cierto sentido *contextual*. Es evidente que los estudios en torno a Simondon han ido progresivamente en aumento durante los últimos años (en Francia por supuesto, pero también en otros lugares). Esto no impide ciertamente las reducciones de su pensamiento a otros programas teóricos y filosóficos. En esta perspectiva, en la medida en que también emerge en el contexto de un cierto "redescubrimiento", ¿cómo evalúa y proyecta usted el trabajo puesto en marcha en Francia con el Centro internacional de estudios simondonianos (CIDES)? Tal vez en esos mismos márgenes sería congruente destacar algunos de sus proyectos filosóficos actuales...

**JHB:** se pueden distinguir aquí dos cosas:

- de un lado, está el CIDES, que quise crear para que exista una institución que reúna investigadores de diferentes nacionalidades y que se encuentren trabajando de manera rigurosa sobre Simondon, antes de querer prolongar su pensamiento de manera original. En efecto, me ha impresionado fuertemente el hecho de que, bajo la influencia de Deleuze muy a menudo (pero también de Stiegler), mucha gente (no forzosamente filósofos de formación) atribuyen a

Simondon ideas que nunca ha tenido! Es como si se hubiese vuelto una *referencia incontrolada* para todos aquellos que, en el dominio estético principalmente, quieren abrir nuevas vías... Por oposición a esta deriva, que está por supuesto muy presente en todos aquellos que tienen problemas con el texto en francés de Simondon, jóvenes investigadores como Baptiste Morizot hacen un verdadero trabajo de explicación rigurosa de los textos de Simondon. Y si ellos quieren enseguida prolongarlo, no intentan ver en los textos de Simondon mismo cosas que no había pensado. Ellos no dudan tampoco en reprocharle no haber insistido en tal o cual punto; mientras que otros alegarán que esos puntos ¡son "centrales" en Simondon! Desde este punto de vista, Baptiste Morizot, principalmente, practica la "exégesis polémica" –en el sentido fuerte de cada uno de estos dos términos– que yo había reivindicado por mi parte en *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature* y en *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, y es por eso que concedí un prefacio a su libro *Pour une ontologie de la rencontre*, que debe aparecer esta primavera. Yo espero que aparezca igualmente la tesis de Ludovic Duhem, otro miembro del CIDES especializado en la estética. Esto no podrá sino aportar luces a todos esos "filósofos del arte" que pretenden utilizar a Simondon para defender ideas a veces muy alejadas de las suyas... La traducción al inglés de mi libro *Simondon*, permitirá recordarles a los no-francófonos los grandes puntos y las principales sutilezas de la obra de Simondon. El objetivo del CIDES, que reúne también a investigadores como Andrea Bardin (que usted ha citado más arriba), Vincent Bontems, Andrew Iliadis, etc., es más generalmente el de promover la obra de Simondon a partir de trabajos de calidad susceptibles de prolongar –incluso de criticar– esta obra *después* de haberla minuciosamente explicado;

- de otro lado están lo que usted llama mis "proyectos filosóficos". Habiendo publicado 5 monografías sobre Simondon y 6 números de los *Cahiers Simondon*, puedo ahora consagrarme a la escritura de *La Société de l'Invention. Essai d'écologie humaine*, donde propongo una refundación global de la filosofía, de la que por supuesto se trata por ahora de exhibir la estructura sin poder desarrollarla en detalle. Así como lo sugería más arriba, la ontología, pero también la axiología y la economía política, deben convertirse en tres problemáticas claramente diferenciadas, pero todas fundadas en una "semántica filosófica" archi-reflexiva, de la que ellas serían *tres traducciones segundas*. Aquí, pues, la ontología perdería el estatus de "filosofía primera" que Simondon le concedía. Y esta ontología se construiría como *emergentismo anti-sustancialista* y como una "filosofía de la información" –conforme a la idea central de Simondon–, mientras que la economía política sería una "filosofía de la producción", y la axiología, una "filosofía de la educación". Esto se debe al hecho de que las tres dimensiones del sentido identificadas por la semántica primera y archi-reflexiva son la información, la producción y la educación. Ellas son las dimensiones del sentido que se individua en el individuo filosofante, cuya primera tarea es pensar *su propia no-originariedad* de "sentido-sujeto" individuando el sentido. Estoy obligado, aquí, a construir conceptos nuevos, del mismo modo que las tres dimensiones del sentido conducen a *redefinir los dominios mismos de la filosofía*... Una de las consecuencias principales de esta reconstrucción de la filosofía es lo que llamo la "refundación fuera de la ética del derecho": el derecho no debe depender más de la axiología ni ser reservado a las "Personas" dotadas de "libre-albedrío", sino que debe poseer su propia *normatividad no-axiológica*, arraigada en *el padecimiento de las necesidades no-satisfechas de todos los sujetos afectivos humanos y no-humanos*. A este respecto, las *ciencias de la salud* tienen algo que decir en el dominio del derecho. Ellas son el lugar específico donde la información ontológica es constitutiva de la problemática de la economía política como problemática de la satisfacción de las necesidades. Porque si las dimensiones del sentido son irreductibles unas de otras, ellas son al mismo tiempo constitutivas unas de otras. Por ello, igualmente, el dominio axiológico (el Bien, lo Bello, lo

Verdadero – que es también un *valor* y no es por tanto lo “Objetivo” propiamente ontológico) participa en el dominio de la economía política *vía* los valores de *justicia*, de *libertad* y de *salud*, que definen el derecho y rigen la esfera económica de la satisfacción de las necesidades. Pero estos valores están ahí al mismo tiempo sometidos a una normatividad propiamente *no-axiológica*, porque son ellas mismas *vividas como necesidades*. Por supuesto, para repensar así el derecho fuera de la ética y vincularlo a la esfera económica de la satisfacción de las necesidades –no axiológicamente normativas–, debo hacer la crítica de lo que denomino la “confusión ético-política” en toda una tradición ética y política, que va desde John Stuart Mill a Amartya Sen, pasando por Hans Jonas y John Rawls. Esta confusión ético-política toma desde luego *formas diferentes* según las tesis propias de cada uno de estos pensadores, pero en todo momento se mantiene.