

Técnica y transindividualidad

Juan Manuel Heredia

Introducción

La conceptualización de la técnica en la obra de Simondon es, posiblemente, la que más se ha estudiado. De hecho, su primer libro publicado (que es también su tesis doctoral secundaria) es *El modo de existencia de los objetos técnicos* (en adelante, *MEOT*), cuya primera edición de 1958 no pasó desapercibida.¹ La cuestión de la técnica en relación a la noción de transindividualidad, sin embargo, encuentra una problematización más intensa en las últimas décadas a partir de la publicación, en 1989, de la última parte de su tesis doctoral principal, que permanecía inédita. Allí el filósofo presenta la efectuación psicosocial de su teoría genética del ser y, con ella, la noción de transindividualidad. En este sentido, entre las lecturas de las últimas décadas, no pocas encuentran en la transindividualidad el espacio reflexivo último para pensar en conjunto lo psíquico, lo colectivo y lo técnico. En efecto, la posibilidad de compatibilizar en un mismo sistema teórico las proposiciones que Simondon defiende en ambas tesis doctorales (*MEOT* y *La individuación*, en adelante *ILFI*), se presenta como un desafío irresistible para los intérpretes. Y dicho reto parece acicateado por el mismo Simondon quien, consultado en 1968 por la unidad de ambas, respondió con un enigmático “no sabría decirle, siempre hay azares universitarios” (2014: 407, traducción nuestra). Y es precisamente a partir de esa vacilación en el *corpus* simondoniano,

¹ Fragmentos y elementos del libro aparecen citados, por ejemplo, en *El hombre unidimensional* (1964) de Herbert Marcuse y en *El sistema de los objetos* (1968) de Jean Baudrillard.

a partir de esa brecha, que trabajan buena parte de los intérpretes contemporáneos.

El enigma de la unidad, entonces, envuelve a la noción de transindividualidad, que resulta ser una de las pocas que atraviesan ambas obras. Y dicho enigma deviene misterio desde el momento en que se advierte que, en torno de dicha noción, reina la equivocidad: o bien se tiende a acentuar el aspecto afectivo-emotivo que la constituye y, relacionándola ontológico-políticamente con *lo preindividual*, a pensarla en términos de “intimidad de lo común” o “multitud” (Combes, 2013; Virno, 2008, 2013); o bien se la piensa a partir de una “tecno-génesis estructurante” (Stiegler, 1998, 2002a, 2002b; Barthélémy, 2005a, 2005b); o bien se la piensa, en tanto “individuación transindividual”, como realidad constituyente de una doble relación (relación interior y exterior al individuo) y como operación de objetivación psicosocial (paralela a la operación de objetivación y concretización tecnológica en sistemas y conjuntos técnicos) (Guchet, 2010); o bien se la designa como ámbito conceptual problemático pero fructífero para pensar los procesos psicosociales y filosófico políticos (Bardin, 2010; Balibar 2000, 2009); o bien se la denuncia por suponer que trafica un nuevo espiritualismo (Stengers, 2004); o bien, incluso, se la imagina como “reino de la honestidad” y “la sinceridad”, en contraposición a las relaciones sociales e interindividuales “inauténticas” (Chabot, 2003).

En lo sucesivo intentaremos echar alguna luz en la problemática “técnica y transindividualidad”, reponiendo algunos de dichos debates y posicionándonos ante ellos. Sólo dos precisiones terminológicas se imponen. Por un lado, la categoría de lo transindividual no debe ser confundida con las ideas de comunidad, de interacción cara a cara, de lo social como un todo sustancial o de comunicación intersubjetiva; busca captar una dimensión reflexiva que difiere de dichas ideas (las cuales, según Simondon, presuponen una realidad totalmente individuada y, así, dejan escapar el proceso relacional de individuación). Por otro lado, dado que suele olvidarse, es importante recordar siempre esta afirmación: “Las dos individuaciones, psíquica y colectiva, son recíprocas entre sí, permiten definir una categoría de lo transindividual que tiende a dar cuenta de la unidad sistemática entre la individuación interior (psíquica) y la individuación exterior (colectiva)” (ILFI, 33). Esto es, lo transindividual

constituye y articula dos individuaciones pero no se confunde con ellas, no se difumina en una mezcla de lo individual y lo estadístico, ni resulta equivalente al concepto de “individuación colectiva”. Son tres términos analíticos distintos, uno de los cuales mienta “la unidad sistemática” y la razón de la reciprocidad, no su yuxtaposición ecléctica. Lo transindividual, por otra parte, sí es equivalente al concepto de *individuación psíquico-colectiva*, expresión en la cual el guión lo es todo.

1

Quien plantea primero el problema y sus condiciones es Bernard Stiegler, quien objeta a Simondon el hecho de no haber problematizado lo suficiente el desacople y la *diferencia de velocidad* entre las individuaciones psíquico-colectivas y las “individuaciones técnicas”. Es decir, interroga la relación entre el “sistema técnico” (concepto que retoma de Bertrand Gille) y los otros sistemas, pero desde una perspectiva ontogenética y procesual que, siguiendo a Simondon, desecha *a priori* las soluciones antropomórficas (como aquella que propondría Leroi-Gourhan mediante la noción de “tendencia técnica”). La tesis fuerte de Stiegler, planteada en el marco de un desplazamiento del problema desde la relación entre el hombre y la técnica hacia la relación entre el tiempo y la tecnicidad, es la siguiente: “La técnica evoluciona más deprisa que las culturas” (2002a: 33); “una dinámica técnica *precede* a la dinámica social y se impone a ella” (2002a: 103-104 subrayado en el original); es decir, que el desacople se resuelve en favor de la velocidad de la evolución técnica contemporánea, la cual le marcaría el paso al resto de los sistemas en un proceso acelerado por una dinámica de “innovación permanente”.²

Si esto no es una mera variante del determinismo tecnológico es porque, yendo más lejos, Stiegler sostiene que el ser humano es un producto de la técnica y no a la inversa. Es decir, el proceso de exteriorización implicado en la tecnicidad fundaría la interioridad humana y convertiría al hombre en un ser esencialmente relacionado con herramientas, objetos

² Stiegler formula esta centralidad señalando que “la tecnogénesis va estructuralmente por delante de la sociogénesis—la técnica es invención y la invención es novedad—, y el ajuste entre evolución técnica y tradición social siempre conoce momentos de resistencia porque, dependiendo de su alcance, el cambio técnico conmociona más o menos los parámetros definidores de toda cultura.” (2002b: 8)

técnicos y prótesis diversas.³ Éstos no sólo fundarían un tercer género de objetos (“entes inorgánicos organizados”) sino que, siendo constituyentes del hombre (en tanto que intermediarios entre exterioridad e interioridad), llevarían inscrita en sí a la memoria de la experiencia humana en el mundo y con el mundo. Asimismo, este carácter constitutivamente “tecno-lógico” del hombre y del tiempo se hallaría cifrado, según Stiegler, en los mitos de Epimeteo y Prometeo: “olvido originario y/o carencia originaria” que fundan la esencialidad, en lo humano, de la prótesis.⁴ Ésta, herramienta u objeto técnico, es “memoria de la experiencia y experiencia de la experiencia misma” (Roncallo Dow, 2012: 62); es inscripción del hombre en la humanidad y estrategia primera de subjetivación. Esto le permite decir a Stiegler, por ejemplo, que “la técnica es la continuación de la vida por otros medios que la vida” (2002a: 36) y dar lugar así a su concepto de *epi-filo-génesis*. Así, junto al elemento filogenético (memoria de la especie) y al elemento epigenético individual (memoria nerviosa), habría una auténtica memoria epigenética de la especie, “una memoria tecno-lógica”. En este sentido, Stiegler afirma:

La epifilogénesis, acumulación recapitulativa, dinámica y morfogenética (*filogénesis*) de la experiencia individual (*epi*), designa la aparición de una nueva relación entre el organismo y su medio, que también es un nuevo estado de la materia: si el individuo es una materia orgánica y por lo tanto organizada, su relación con el medio (con la materia en general, orgánica e inorgánica), cuando se trata de un *quién*, está mediatizado por esta materia organizada aunque inorgánica que es el *órganon*, la herramienta con su papel instructor (su papel de instrumento), el *qué*. Es en ese sentido en el que el *quién* inventa el *qué* tanto como aquel es inventado por éste (2002a: 263).

³ Stiegler completa este argumento con una crítica a Simondon. Mientras que éste distingue al hombre de la naturaleza y los objetos técnicos constituidos por su función inventiva de *anticipación* –haciéndolo, así, parte integrante aunque lateral y operativa, del proceso (impersonal) de concretización técnica–, Stiegler busca demostrar que “esta capacidad de anticipación supone ella misma el objeto técnico y no lo precede” (2002a: 122 y ss.).

⁴ Reinterpretando a Heidegger, Stiegler plantea: “el olvido es originario igual que el pecado de Epimeteo significa la carencia originaria de origen y por esa razón ‘la apertura es esencialmente facticia’, ‘el Dasein está cada vez ya en la verdad y la no verdad’. Esta estructura del cuidado expresa la unidad de la *prometeia* y de la *epimeteia*.” (2002a: 376-377).

A nivel etológico, la epifilogénesis operaría como mecanismo de “selección artificial”; esto es, dado que las herramientas cifran en sí la memoria práctica de la especie y los sistemas técnicos su actualidad estructural, se formula la hipótesis según la cual la epigénesis genérica, “en aparente contradicción” con la biología molecular, ejerce “un poderoso efecto sobre la producción de la especie, canalizando o condicionando una parte esencial de la presión de selección” (Stiegler, 2002a: 262-263). A nivel ontológico, Stiegler hace depender de la categoría de epifilogénesis la noción simondoniana de realidad transindividual y corona, así, la idea según la cual lo psíquico y lo colectivo se fundan y co-determinan en una individuación técnica que los precede. En efecto, el autor plantea que es a partir de dicha memoria tecno-lógica que es posible concebir la relación *transductiva* entre lo psíquico, lo colectivo y lo técnico (que son los tres elementos que el concepto de transindividualidad debería articular unitariamente). Pero si bien hace de dichos elementos los tres términos analíticos de una misma relación transductiva (que crearía al hombre), es evidente por todo lo dicho que la instancia técnica asume centralidad desde el momento en que se la postula, por un lado, como la instancia donde se opera la conservación de la memoria práctica de la especie y, por el otro, como aquella que –devenida sistema técnico integrado–, manifiesta una velocidad evolutiva mucho mayor que el resto de los sistemas psicosociales, a los cuales condiciona y transforma de modo inmanente. En suma, para Stiegler, las “identidades técnico-objetivas” preceden lógicamente, y co-determinan ontológicamente, a las “identidades psico-sociales” y, por otro lado, lo transindividual –en tanto centro del devenir real en donde se elaboran lo psíquico y lo colectivo conjuntamente– se halla fundamentado, y encuentra su soporte, en una individuación técnica epifilogénica.⁵ Por todo ello, la normatividad técnica ligada al proceso de individuación y concretización de los siste-

⁵ En sus propios términos: “Resulta de la epifilogénesis que aquello que *permite* la relación transductiva de lo psíquico y lo social, es la *individuación técnica*. Por lo tanto, las individuaciones psíquica, social y técnica son inseparables. La relación transductiva es aquí ternaria. *Con Simondon, es el concepto de lo transindividual el que da la comprensión de lo colectivo*, donde el sujeto no precede al grupo ni a la inversa. (...) Pero lo individual y lo transindividual no se constituyen juntos sino bajo las condiciones epifilogénicas de su articulación, es decir, accediendo en común a un *ya ahí no vivido* (técnico y preindividual, que no ha sido vivido efectivamente ni por el grupo ni por el individuo psíquico) que opera su relación transductiva, es decir

mas técnicos, y acelerada por una dinámica de innovación permanente, resulta la clave stiegleriana para pensar el devenir y la transformación de las sociedades contemporáneas.

En este punto, y más allá de la adherencia hipnótica que genera esta última tesis en un presente poblado de objetos técnicos siempre nuevos, lo que hay que señalar es que si bien Simondon plantea que las invenciones técnicas poseen un poder transformador, lo tienen con respecto a la *comunidad* pero no con respecto a la *sociedad*. ¿Por qué? Porque, para Simondon, la primera es una realidad de orden “biológico-social” mientras que la segunda es de orden “ético” (NC: 443). Asimismo, cabe indicar que, al plantear el poder transformador de las invenciones técnicas en su aparición singular y discontinua, Simondon está recuperando el esquema bergsonian de *Las dos fuentes de la moral y la religión* (esquema que, por lo demás, resulta deudor de los modelos científicos que a principios del siglo XX intentaban pensar el cambio a partir de la irrupción de discontinuidades imprevisibles). La diferencia que pone Simondon con respecto a Bergson es que no son sólo las singularidades políticas, religiosas o artísticas las que vehiculizan las líneas de salida de la “sociedad cerrada” y trazan los vectores constructivos de su transformación, sino también la actividad técnica y los técnicos (cuyo modelo es la *investigación científica* y no la figura del “experto”). La investigación y la actividad técnica transforman la *comunidad* porque, yendo más allá de ella, “están orientadas hacia los objetos o las propiedades de los objetos que aún son desconocidos” y, entablando “un diálogo directo con el mundo”, realizan un conjunto de disponibilidades, hacen visibles potencias invisibles; y modifican el medio, incorporando en él un conjunto de funciones suplementarias (NC: 446; CT: 28-29).

2

La lectura que opera Muriel Combes pone el acento en otras regiones de la obra simondoniana y cuestiona frontalmente los presupuestos de la interpretación de Stiegler. En principio, Combes rechaza la idea según la cual el hombre se fundaría “tecno-lógicamente” en un olvido y/o ca-

su ‘vivencia’ individual y colectiva” (Stiegler, 1998: 252, traducción y subrayado nuestros).

rencia originaria que daría lugar a una relación esencial con la prótesis y, más aún, señala que “Stiegler parece no ver la posibilidad de que los hombres compartan algo más que un déficit o una falta” (Combes, 2013: 136, traducción nuestra).⁶ Siguiendo una línea spinoziana-deleuzeana, la autora objeta legítimamente la incompreensión, por parte de Stiegler, de la realidad preindividual que anida en los sujetos y que encuentra su manifestación en términos afectivo-emotivos. En efecto, Simondon plantea un esquema ontogenético general fundado en una realidad energética y potencial de orden preindividual. Ésta se manifiesta en los sujetos psíquicos bajo forma de tensión, inquietud, metaestabilidad, y encuentra su expresión en devenires afectivos. Es interesante remarcar que cuando Simondon se refiere a la afectividad, vinculándola con la individuación psíquica en tanto relación interior (relación del individuo psíquico consigo mismo), no está planteando un retorno a una interioridad subjetiva de corte romántico, sino que relaciona directamente energética y afectividad (siendo esta última la manifestación actualizada y metaestable de la primera). Esto es, la afectividad subjetiva es de base física. Y esto se comprende mejor desde el momento en que se advierte que lo colectivo encuentra su fundamento ontogenético en la amplificación transductiva de las partes de realidad preindividual contenidas en varios sujetos, y no en la reunión de dichos sujetos en tanto individuos constituidos. Según Simondon, en la medida en que los sujetos psíquicos no amplifiquen dichas cargas de realidad energética en individuaciones colectivas, recaerán en situaciones de angustia e incluso en patologías mentales: la potencia preindividual que anida en cada sujeto, lo que los hace sentir y

⁶ A propósito del concepto stiegleriano de “prótesis”, y de las consecuencias ontológicas y antropológicas que entraña, es interesante señalar que otro estudioso de la obra simondoniana, Jean-Hugues Barthélémy, interviene en defensa de Stiegler advirtiéndole que Combes malentiende la cuestión y apuntando que cabe interpretar la falta o falla de origen (*défaut d'origine*) como la “realización de la vida misma como diferencia respecto de sí o no-esencia” (2005a: 229, trad. nuestra). En este sentido, acompañando la interpretación de Stiegler, Barthélémy plantea: “La «prótesis» constitutiva de lo transindividual, prótesis que ya no es sólo la muerte sino también de lo muerto, sería entonces la *realización radical* de la diferencia respecto de sí [*différence à soi*] o no-esencia que es la vida misma en tanto que movimiento hacia una «auto-constitución» —característica para Simondon de lo transindividual— en la cual la finitud, sin embargo, conduce a que la «auto-constitución» sea *exteriorización que condiciona paradójicamente la elaboración de la interioridad*” (2005a: 230-231, trad. nuestra).

devenir afectivamente, lo que los hace comprender fácticamente que son una tarea permanente (y, en ese sentido, una problemática), no se puede resolver de modo intra-individual ni en términos de una interioridad meramente psicológica. Es necesario, como postulado ontogenético, que los sujetos amplifiquen dichas cargas de energía participando en colectivos, actuando, exteriorizándose e individuándose colectivamente. Y es cuando se producen dichas individuaciones que la emoción, como resolutoria de la inquietud afectiva, toma relieve y expresa la fundación lo colectivo (ILFI, 468-470)⁷. Se podría incluso decir que lo colectivo se funda en lo desconocido e inexplorado de los sujetos, no en su realidad intra o inter-individual actual.

A partir de lo dicho queda clara la primera crítica de Combes: no hay una falta originaria en el hombre sino un exceso que, por otro lado, tiene necesariamente a la institución afectivo-emotiva de colectivos (zonas de participación y grupos de interioridad que se distinguen de grupos de exterioridad y zonas de no-participación). Y esta última cuestión da lugar a su segunda crítica a Stiegler: le reprocha el haber puesto un acento excesivo en los procesos de concretización técnica en detrimento de la especificidad del concepto de individuación colectiva, y plantea con total claridad que “es ilegítimo hacer de la invención técnica la base de toda producción de novedad en el ser, y en particular la base de toda transformación social” (Combes, 2013: 135, traducción nuestra). En esta línea, aborda la cuestión de la “normatividad técnica” y su relación con lo transindividual. En este punto cabe decir que, efectivamente, Simondon plantea la idea de una “normatividad técnica” que no sólo actuaría a nivel de la historia immanente del desarrollo técnico de las máquinas –lo que Simondon llama “proceso de concretización”– sino que también, en tanto la técnica deviene planetaria y se organiza en “conjuntos técnicos” que envuelven al hombre, operaría “hacia afuera” acondicionando técnicamente el medio de existencia. Y es preciso demorarse y reponer esta cuestión porque resulta central para comprender el abordaje simondoniano y con qué no hay que confundirlo. A los efectos de lograr una comprensión del objeto técnico no subsumida a los esquemas instrumentalistas-finalistas

⁷ Respecto de esta cuestión, no es posible obviar el hecho de que la posición simondoniana relativa al carácter constituyente de la emoción en el plano de la eticidad resulta análoga a la que presentara Henri Bergson –uno de sus interlocutores favoritos– en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Cf. Bergson, 1996: 48-60.

y a los criterios de la utilidad que los rigen (es decir, para comprender el *modo de existencia de los objetos técnicos*), Simondon plantea la hipótesis según la cual su incompreensión en la contemporaneidad (el hecho de que sea aún pensado en la práctica como mero medio y en la imaginación como una realidad extraña y hasta hostil al hombre) anida en un error categorial, en interpretar con conceptos antiguos realidades nuevas que no se ajustan a ellos. Señala que desde el momento en que se piensa a la técnica contemporánea como si fuese un *elemento* (herramienta singular, saber-hacer particular) o como si fuese un *individuo* (portador de herramientas, dominador de una serie específica de saberes prácticos), desaparece toda la realidad reticular y sistémica que la define como *conjunto técnico*. En las condiciones contemporáneas, entonces, el hombre ya no es un *usuario* de las herramientas, procedimientos o máquinas simples (como lo fue, según Simondon, en todo el período que precede a la primera revolución industrial), sino que es un *operador* dentro del conjunto técnico que lo envuelve, un regulador de las relaciones tecnológicas e informativas que *deben* acoplar a las máquinas, y lo deben hacer del mejor modo posible porque las máquinas son la mediación entre el sujeto y la naturaleza. El argumento que plantea Simondon para sostener esto es muy sencillo: con el despliegue de la revolución industrial las técnicas adquieren un orden de magnitud que supera al hombre y lo engloba, éste ya no se las ve con objetos y herramientas a la mano o ante los ojos, sino que es todo el medio de existencia en el cual habita el que se haya acondicionado técnicamente (todo lo cual devalúa la categoría de finalidad como clave para pensar las técnicas) (MEOT: 131-137; CT: 22-29).

Y esto nos permite volver a la interpretación de Combes pues, como ella misma señala, “uno puede cambiar de herramienta o construir una, pero uno no puede cambiar de red o construir sólo una red” (2013: 133, trad. nuestra). En este punto, la autora parte de una crítica un tanto injusta a la posición de Stiegler: denuncia que en éste habría una concepción unívoca del objeto técnico en cuanto tal, y que dicha concepción se presenta como estructuralmente en avance sobre un difuso concepto de “sociogénesis”. Por otro lado, si bien reconoce la importancia de la idea de normatividad técnica, subraya que Simondon “distingue entre, por una parte, una normatividad contenida en los *objetos técnicos*,

independiente de la normatividad social y que puede incluso devenir la fuente de nuevas normas en una «comunidad cerrada» (...), y por la otra, una normatividad de la organización reticular *del mundo técnico* como condicionante del *actuar humano*» (2013: 134, traducción nuestra). Así, privilegiando esta segunda alternativa, para Combes la normatividad técnica no estaría en los objetos técnicos sino que no sería otra cosa que la *tecnicidad*, esto es, “el carácter reticular” y la tendencia a la organización en redes.⁸ Asimismo, contra Stiegler, agrega: “Guardándose de hipostasiar la tecnicidad y convertirla en una estructura originaria para el hombre, Simondon intenta articular las potencias y las fuerzas del mundo técnico de hoy con aquello que pueden los hombres como seres de potencial” (Combes, 2013: 138).⁹ ¿La condición cede lugar a lo condicionado que, reuniéndose con lo condicionante en la condición, se potencia y la sobrepasa? Lo interesante es que para Combes, el “ser de potencial”, lo preindividual que anida en el hombre, es de orden pre-humano; todo lo cual relanza la querella humanismo-antihumanismo. En este dominio, sin embargo, Simondon responde claramente: contra el “humanismo fácil” o nostálgico plantea que “el humanismo nunca puede ser una doctrina ni incluso una actitud que se pueda definir de una vez por todas; cada época debe descubrir su humanismo, orientándolo hacia el peligro principal de alienación” (2013: 121). Recapitulando, Combes no reniega de los conjuntos técnicos en tanto realidad que condiciona el actuar humano. Lo que rechaza rotundamente de la posición de Stiegler es, además del postulado ontológico-existencial atinente a la “falta originaria”, aquel otro que sostiene que “una dinámica técnica *precede* a la dinámica social y se impone a ella”. Frente a este postulado, plantea:

[...] la hipótesis de un avance de la tecnogénesis, que subordina la individuación psíquica y colectiva a la evolución técnica, reserva la producción de novedad sólo a la invención técnica. Una invención propiamente

⁸ Cf. Combes, 2013: 132-133.

⁹ No es posible obviar en esta lectura (cuyo objetivo central es oponer el paradigma de la reticularidad al paradigma hilemórfico para, de este modo, cuestionar el hilemorfismo teórico y práctico “que definiría nuestro actual ser en el mundo” y que explicaría el reinado alienante de los criterios de utilidad), resonancias deleuzo-guattarianas. De hecho, la afinidad electiva entre la fórmula “hilemorfismo versus redes” de Combes y la fórmula “arborescencia versus rizoma” de Deleuze y Guattari nos parece evidente.

social parece impensable en el marco de tal hipótesis. Sin embargo, [...], Simondon plantea la cuestión de la razón por la cual las sociedades se transforman [...] y no responde con un avance estructural de la técnica sino con la existencia de partes de naturaleza preindividual asociadas a los individuos que, puestas en común tras *la individuación específica de lo colectivo*, dan nacimiento a lo transindividual (2013: 135, traducción nuestra, subrayado en el original).

De modo que, por un lado, Combes recupera el elemento vitalista implícito en la idea de hombre como ser de potencial y, contra Stiegler, restituye el lugar de la subjetividad colectiva como elemento de transformación social. Pero, por otro lado, explica el surgimiento de dicha subjetividad transformadora como un hecho ontogenético, es decir, como la actualización necesaria de una energía a transferir. Y es en esta oscilación entre lo normativo y lo descriptivo, entre lo práctico y lo especulativo, entre lo que el hombre puede hacer (transformar la sociedad) y lo que el hombre no puede dejar de hacer (vivir en sociedad), que su argumento se debilita.

3

Desde el horizonte de una “lectura sistemática”, que se prolonga en “exégesis polémica”, Jean-Hugues Barthélémy denuncia insuficiencias en las interpretaciones de Combes y de Virno, las cuales oscurecerían la diferencia entre lo preindividual y lo transindividual en la indiscernibilidad de un proceso devenido molecular y, mediante fórmulas ambivalentes como “multitud” o “zona de intimidad común”, desrealizarían la especificidad de lo transindividual (al tiempo que lo confundirían con la individuación colectiva).¹⁰ Barthélémy resuelve el problema retomando la lectura stiegleriana y planteando que son los objetos técnicos y los artefactos los *soportes* de la relación transindividual (y no el modelo o el

¹⁰ Barthélémy, incluso, va más lejos con sus críticas: impugna (ilegítimamente) toda tentativa de abordar cuestiones políticas a partir de la ontogénesis simondoniana y, tras advertir sobre la inconveniencia de interpretar en términos foucaultianos o deleuzeanos las críticas simondonianas al “humanismo fácil”, endilga a Muriel Combes el hecho de “hipostasiar lo transindividual en un *colectivo fraterno* a construir *políticamente*, más allá de los datos textuales de Simondon” (2009: 143, traducción nuestra, subrayado en el original).

símbolo de dicha relación). Es decir, interpreta a la luz del objeto técnico, y de la artefactualidad en general (siendo este su principal matiz frente a Stiegler), la *anterioridad específica* de lo transindividual por sobre lo individual y lo colectivo¹¹, así como su diferencia con la realidad energética preindividual. De esta manera, Barthélémy explica la constitución y la articulación de las individuaciones psíquica y colectiva a partir de la relación técnica transindividual que posibilitan los artefactos y objetos técnicos, los cuales las *preceden y sostienen*.

Por otra parte, este autor profundiza y radicaliza esta operación —que él denomina “refundación artefactual o protésica de lo transindividual”— y, llevándola al plano epistemológico, arriesga la hipótesis según la cual es a través de las técnicas y los artefactos que se logra, finalmente, superar la oposición entre el sujeto y el objeto de conocimiento. En efecto, al ser las técnicas la sede privilegiada de la mediación entre hombre y naturaleza, al ser los artefactos el hogar del “realismo de la relación”, el sujeto y el objeto serían términos derivados de una relación constituyente primera de carácter técnico y epistemológico. Es decir, “si el sujeto es reconstruido como cognoscente por las vías de su propio descentramiento matemático-instrumental, es porque *la técnica lo fundó ya como personalidad transindividual artefactualmente (o protésicamente) construida*” (Barthélémy, 2005b: 126, traducción nuestra, subrayado en el original).

Así, retomando la reflexión husserliana según la cual el origen de la geometría encontraría en las técnicas de medida de terrenos (*l'arpentage*) su condición de posibilidad, concluye que cabría pensar a las matemáticas como esencialmente transindividuales, es decir, como fundadas en las técnicas: “El instrumento científico es «teoría materializada» [...] y entonces *materialización reflexiva del fundamento artefactual o «protésico»*”

¹¹ En efecto, contra una primera impresión lineal dada por el esquema “preindividual-individual-transindividual”, hay que recordar que Simondon plantea: “lo transindividual es aquello que está tanto en el exterior del individuo como dentro suyo; de hecho, lo transindividual, al no estar estructurado, atraviesa el individuo; no está en relación topológica con él; *inmanencia o trascendencia* sólo pueden decirse en relación a la realidad individuada; existe una anterioridad de lo transindividual respecto de lo individual que impide definir una relación de trascendencia o de inmanencia” (ILFI: 453). Lo transindividual, a partir de aquí, se manifiesta como la enigmática paradoja que reúne lo anterior y posterior al individuo, lo que está dentro y fuera de él, lo que lo habita y lo prolonga. Este estatuto *semi-inmanentista* y *cuasi-trascendental* resulta ser el enigma mayor que envuelve la noción de transindividualidad.

de la transindividualidad” (Barthélémy, 2005b: 131, traducción nuestra, subrayado en el original). Con todos estos elementos, y siguiendo algunas intuiciones de Bachelard, Barthélémy plantea su teoría de la “auto-trascendencia técnica” la cual, además de cumplir en su teoría la misma función que la epifilogénesis en la de Stiegler, permitiría superar la oposición sujeto/objeto y los dualismos que se derivan de ella. Y esto sería posible porque lo que se develaría en las técnicas, “cuando llegan a su estado de plena realización en las máquinas”, es decir, cuando se convierten en “instrumento de conocimiento u «objeto-sujeto»” (2006b: 127), lo que se desocultaría (y que fundaría en un segundo momento a lo transindividual, y en un tercero al sujeto y al objeto) no sería otra cosa que información pura. Las técnicas liberarían la información pura que habita en la realidad, harían hablar a la realidad; ésta no se opone a la información sino que es información.

Ahora bien, no se comprende muy bien cómo un concepto como el de “auto-trascendencia” –concepto biológico establecido por la embriología de von Baer a principios del siglo XIX (y condición de posibilidad, además, para el romanticismo y el historicismo) – puede contribuir a explicar el devenir de los objetos técnicos y, tras ellos, del sentido transindividual que constituiría tanto al sujeto como al objeto. ¿Hay aquí otro resabio vitalista o, directamente, se hace de la técnica la nueva casa del ser y de la investigación tecno-científica una nueva *alêtheia* ?

Conclusión

El recorrido efectuado nos ha permitido presentar un conjunto de líneas de lectura, abrir un campo problemático y dilucidar algunas críticas y proposiciones. Para concluir creemos necesario retomar y fijar algunos elementos. En primer lugar, respecto de las interpretaciones de Stiegler y Barthélémy, y su pretensión de encontrar en el objeto técnico la llave maestra para abrir sistema teórico simondoniano, cabe señalar, por un lado, que para Simondon la actividad técnica, si bien “es el modelo de la relación colectiva”, “no es el único modo ni el único contenido de lo colectivo, sino que es lo colectivo” (MEOT: 260, subrayado nuestro) y, por otro lado, que su función en la teoría no es la de fundamentar o sostener lo psicosocial sino que “el objeto técnico sólo está destinado a servir de modelo, de ejemplo,

quizás de paradigma" (FIP: 483). ¿Para qué? Para interpretar el problema de las relaciones entre forma, información y potenciales; dicho problema —y no los *varios* modelos empleados para pensarlo—podría conducir a una "axiomatización de las ciencias humanas" (FIP).

En segundo lugar, es evidente que los conjuntos técnicos son elementos individuantes y condicionantes de los modos de existencia, pero parece excesivo hacer de ellos el nuevo demiurgo de la realidad psíquico-colectiva. Respecto de dicho carácter condicionante, en un bello artículo incluido en este volumen, *Culture et technique* (1965), Simondon plantea la cuestión con total claridad: mientras que la cultura opera *directamente* en la constitución de personalidades psicosociales (a través de los múltiples dispositivos políticos, educativos, sociales, religiosos y éticos a partir de los cuales las generaciones humanas se modifican a sí mismas), las técnicas operan *indirectamente* sobre el hombre porque operan directamente en el acondicionamiento del medio (estabilizando en él nuevas funciones, multiplicando los regímenes de funcionamiento operativo, pluralizando los modos de acoplamiento, ensanchando los márgenes de actividad, etc.). Es decir, las técnicas no son lo originario en el hombre sino que:

[...] el hombre estimula a su medio introduciendo en él una modificación; esta modificación se desarrolla, y el medio modificado propone al hombre un nuevo campo de acción que exige una nueva adaptación y suscita nuevas necesidades; la energía del gesto técnico, que se abrió camino a través del medio, vuelve sobre el hombre y le permite modificarse y evolucionar (CT: 24).

En este sentido, si bien los conjuntos técnicos contemporáneos demuestran por lo dicho un gran poder para *suscitar y propiciar* transformaciones sociales y comportamentales (y el esquema que Simondon retoma para explicar esta evolución es de raíz lamarckiana), y si bien se hacen acreedoras de un poder de universalidad que supera los códigos y pautas intragrupales e intraculturales, no es posible —como sugieren Stiegler y Barthélémy— reducir el devenir psicosocial a la pauta de la innovación tecnológica o del desarrollo tecno-científico porque, en Simondon, los elementos reguladores del dominio cultural no sólo siguen teniendo un peso, sino que se aspira a que tengan un peso aún mayor. En efecto, la

propuesta de introducir a las técnicas en el dominio cultural apunta, precisamente, al establecimiento de un código común entre humanidades y técnicas pero no para que las primeras se amolden a las segundas, sino para que las segundas (siendo reconocidas e incluidas como contenido legítimo en las primeras) permitan garantizar otro modo de acoplamiento entre el hombre y la naturaleza. Y esto es lo que Simondon parece querer pensar con la noción de *transindividualidad* (frente a la diversidad de lógicas intragrupales e inter-individuales) y con la noción de *tecnología cultural* (frente a la pluralidad incoordinada de objetos y conjuntos técnicos, por un lado, y frente a la incompreensión alienante de la tecnicidad, por el otro). Sea como fuere, es notable la poca relevancia que Stiegler y Bathélémy otorgan al dominio cultural y ético-político, es decir, al modo a través del cual las sociedades humanas se modifican a sí mismas.

En tercer lugar, respecto del carácter paradigmático de la “relación técnica transindividual”, se suele pasar por alto que dicha relación se da entre un objeto técnico y un sujeto que ya posee en sí un saber técnico (es decir, que ya posee formas técnicas que le permiten comunicar con las formas, esquemas y potenciales que el objeto o la máquina contienen). De aquí la propuesta pedagógico-política de Simondon, consistente en democratizar el saber técnico y dar al pueblo una “cultura técnica”, para dislocar —en su propio terreno— la hegemonía de la utilidad en la determinación de los modos de relación con el mundo, y para cicatrizar el desacople alienante que separa la realidad técnica de la psicosocial. Es en dicho diagnóstico donde hay que buscar la fuerza del paradigma. En este sentido, si la “relación técnica transindividual” es un modelo para pensar la “relación interhumana” es porque, con ella, “se instituye un universo mental y práctico de la tecnicidad en el cual los seres humanos comunican a través de lo que inventan” (MEOT: 263, subrayado nuestro). Y si esto es paradigmático para Simondon es porque permite pensar en una relación constructiva y virtuosa que conjura todo tipo de alienación. Y la conjura porque instala una relación de recurrencia causal en la cual se atenúa la distancia entre el saber técnico y las condiciones de utilización, entre la imaginación teórica-científico-técnica y la efectución práctica, entre gobernantes y gobernados. El ideal prospectivo, entonces, es que los seres humanos se relacionen entre sí, con la naturaleza y con las máquinas “prolongando la actividad de invención”, esto es, com-

prometiéndose con un devenir del ser en el cual son un punto ligado a otros puntos, una línea enmarañada con otras líneas, en un proceso constructivo abierto al porvenir. Y, al parecer, el criterio que debe regir este compromiso ontogenético no remite a un indeseable mecanismo de “innovación permanente” ni a una funesta “sociedad de expertos” sino, por un lado, al principio especulativo según el cual hay que guiarse por la “conservación del ser a través del devenir” (y no por un nefasto ideal de diseminación entrópica) (ILFI, 27) y, por el otro, a un procedimiento práctico que Simondon llama “dialéctica de recuperación” y que propone como antítesis moral de la lógica económica de la obsolescencia planificada y del esteticismo de las diferencias.¹²

Por último, y siguiendo esta hipótesis, lo que para Simondon parece poder pensarse por primera vez a partir de la universalización de los conjuntos técnicos contemporáneos no es el dominio instrumental sobre la naturaleza mediante la explotación y la extracción (idea del siglo XIX), sino la posibilidad de un acople constructivo y virtuoso entre la humanidad, las máquinas y la naturaleza, un acople que debería estar regido por una sinergia de esfuerzos y energías (*dialéctica de recuperación*), por instancias de comunicabilidad que conjuren la entropía y la alienación (*transindividualidad*) y por “encadenamientos reglados de mediaciones organizadas” entre el pensamiento humano y la naturaleza (*tecnología cultural*) (MEOT: 262).

Referencias bibliográficas

- BARDIN, Andrea (2010), *Epistemologia e política in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, Vicenza: Fuori Registro Ed.
- BALIBAR, Étienne (2000), *La filosofía de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.

¹² En un notable artículo de 1983, “Trois perspectives pour une réflexion sur l’éthique et la technique”, Simondon plantea la idea ético-política y técnica de una “dialéctica de recuperación” señalando que “se trata esencialmente de recuperar selectivamente del pasado aquello que, en conformidad con las principales tendencias que se abren al porvenir, se inserta en el presente de la investigación e incluso de las realizaciones industriales.” (Simondon, 2014: 345, trad. nuestra). Así, en el marco de una crítica a la sociedad de consumo y al despilfarro de esfuerzos humanos que implica el par innovación permanente-obsolescencia planificada, Simondon esboza una teoría del compromiso ontogenético que es, también, una teoría del desarrollo socioeconómico anti-neoliberal. Sobre la cuestión del esteticismo, véase: ILFI: 500-501.

- _____ (2009), *De la individualidad a la transindividualidad*, Córdoba: Brujas.
- BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues (2005a), *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris : L'Harmattan.
- _____ (2005b), *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, Paris: L'Harmattan.
- _____ (2009), "Simondon et la question éthique", *Cahiers Simondon*, N° 1 :135-148.
- BERGSON, Henri (1996), *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid: Tecnos.
- CHABOT, Pascal (2003), *La philosophie de Simondon*, Paris: Vrin.
- COMBES, Muriel (2013), *Simondon. Individu et collectivité*, Paris: Dittmar.
- GUCHET, Xavier (2010), *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris: Presses Universitaires de France.
- RONCALLO DOW, Sergio (2012), "Técnica, tecno-lógica: más allá de la sinonimia y la objetualidad", *Universitas Philosophica*, (29), N°58: 39-65.
- SIMONDON, Gilbert (2015a), "Forma, información, potenciales", en: *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires: Cactus (FIP).
- SIMONDON, Gilbert (2015b), "Nota complementaria sobre las consecuencias de la noción de individuación", en: *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires: Cactus (NC).
- _____ (2014), "Trois perspectives pour une réflexion sur l'éthique et la technique", en: *Sur la technique (1953-1983)*, Paris: Presses Universitaires de France (TPET).
- _____ (2013), *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires: Prometeo (MEOT).
- _____ (2009), *La individuación*, Buenos Aires: Cactus/La Cebra (ILFI).
- STENGERS, Isabelle (2004), "Résister à Simondon?", *Multitudes*, N° 18.
- STIEGLER, Bernard, (2002a), *La técnica y el tiempo (I). El pecado de Epimeteo*, Hondarribia: Cultura libre.
- _____ (2002b), *La técnica y el tiempo (II). La desorientación*, Hondarribia: Cultura libre.
- _____ (1998), "Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'oeuvre de Simondon", *Intellectica*, (1-2), N° 26-27 : 241-256.
- VIRNO, Paolo (2013). *Cuando el verbo se hace carne*, Buenos Aires: Tinta Limón.

_____. (2008). *Gramática de la multitud*, Buenos Aires: Colihue.

Javier Blanco, Diego Parente,
Pablo Rodríguez y Andrés Vaccari

Amar a las máquinas

Cultura y técnica en Gilbert Simondon

Amar a las máquinas : cultura y técnica en Gilbert Simondon / Gilbert Simondon ... [et.al.] ; coordinado por Javier Blanco ; Diego Parente ; Pablo Rodríguez. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo Libros, 2015. 400 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-987-574-727-2

1. Filosofía. I. Simondon, Gilbert II. Blanco, Javier , coord. III. Parente, Diego, coord. IV. Pablo Rodríguez, coord.
CDD 190

Cuidado de la edición: Micaela Magni

Armado: María Victoria Ramírez.

Corrección: Liliana Stengele.

© De esta edición, Prometeo Libros, 2015

Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297

editorial@treintadiez.com

www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados