

Errancias

corporalidad
información
experiencia



Errancias : corporalidad, información, experiencia / Soledad Gaona ... [et. al.]; coordinado por Soledad Gaona y Ayelén Zaretti. - 1a ed. - Neuquén : Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura, 2015.

E-Book.

ISBN 978-987-24695-3-5

Fecha de catalogación: 24/04/2015



Soledad Gaona, Ayelén Zaretti (coord.) *Errancias. Corporalidad, información, experiencia.* Neuquén, Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura, 2015.

ISBN 978-987-24695-3-5

<http://www.cefc.org.ar>

Diseño: Ayelén Zaretti

Diseño de portada: Andrés Pacheco

Idea de portada: Lucía Descarrega

Neuquén, mayo de 2015.

Índice

Palabras preliminares		5
Espejos y reflejos. Notas para pensar el Acontecimiento		8
Soledad Gaona		
Individuación y topología: del cristal al palacio de cristal		14
Daniela Cornet		
La individuación como estructura disipativa y el efecto de lo real		21
Yamile Jalil		
Notas para pensar la vida y el individuo vital a través de Simondon		29
Vanesa Monfrinotti		
Biopolíticas postorgánicas: Biotecnología, plusvalía maquínica y biocapital		38
Emiliano Sacchi		
Dos grados más de perplejidad. Humanización de las máquinas y tecnificación de la vida en tiempos de aceleración		57
Fernando Sanchez		

El estar-siendo, superar la concepción del individuo constituido desde Simondon. Un análisis del sistema sexo-género		69
Mariana Carrizo		
Del sueño antromórfico al giro antropotécnico		76
Lucía Descarrega		
Indisciplinamiento del cuerpo, ruptura de identidades y creación de imágenes: estrategias por unos cuerpos nuevos		84
Sandra Uicich		
Cuerpo extendido, cuerpo informado		
Ayelén Zaretti		92
Transducción y tiempo		
Teófilo Alvariñas Cantón		101
Deriva singular de una nueva forma de subjetivación. Experiencia y acontecimiento		134
María Amelia Bustos		

Palabras preliminares

“¿Donde estamos?
en el centro de la Aurora”

QUIGNARD, P. *Las Sombras Errantes*

Un libro es siempre conjugaciones mutantes en movimiento, festival de máscaras, que hace alquimia de lo que no fue y deja librados ciertos grados de perplejidad, que conjuran e insubordinan la ensordecedora domesticación.

El que prologamos en especial, es amalgama de resonancias y redundancias que parten y se apartan, intentando el desplazamiento de un cierto centro de gravedad, para pensar un presente que no cesa de reordenar aquello que lo alimenta.

Abrir las puertas a un libro es un desafío, un abrir posibilidades. Experiencia que no se presta a interpretación sino a juego, a tensiones y oposiciones de preguntas que dudan en estallar, de afirmaciones –las de los textos que lo componen- que se parecen, que dicen y desdicen, que quizás no sean nuevas pero que reconocen todos, que el tiempo se deforma y es necesario salir en busca de las piezas que componen las nuevas relaciones de nodos y partículas para seguir el proceso de transmisión de información que conforma realidad, sin dejar de lado la potencia narrativa de la nueva simbología donde se agiganta la distancia entre el acontecimiento y el lenguaje.

En una cultura como la nuestra, donde todo discurso se refleja en un fondo de anulación de todo acontecimiento, es necesario rechazar esas formas de vida prefabricada, y preguntar(se) de nuevo por el mundo una vez que se han expandido las fronteras.

Plano que hace posible y efectúa proposiciones que se liberan, penden, se encuentran, desencuentran, entran en relación con otras, esperan, a veces se alargan.

Y, quién sabe dónde. Y, quién sabe cómo.

Bloques de escritura –cada título, cada capítulo, cada autor- que citan, relacionan, rememoran, quizás reiteran, pero de todos modos velocidades variables y coordinadas de expresión que conjugan y establecen nuevos ritmos en los que el instante fermenta, y a pesar de la repetición de imágenes, pone en escena, siempre, la experiencia de nuestro entorno.

Experiencia, itinerario singular, ofrenda de nivel, remite a lo exterior, al exilio (*ex*) y a viaje, pasar y recorrido (*per*) periplo y también peligro (*periculum*). Expandir, remitir, extender.... *ex-per-imentar* pensando lo que se trata de decir, aún antes de conocer. Cuestión política, siempre única.

El desafío es ¿cómo hacer una experiencia otra? ¿Cómo escribir de otro modo, pensar de otro modo, vivir toda la experiencia de otro modo? ¿Cómo correrse de la foto esperada? ¿Cómo aceptar que cada una de nuestras representaciones es también un objeto? ¿Cómo convertir una aparente quietud en un movimiento

enorme? ¿Con qué otras cosas entrar en vecindad? ¿Cómo conjugar para establecer nuevos ritmos? Y, sobretodo ¿cómo producir múltiples salidas?

Por ello mismo es un prólogo a varias voces que dicen que las *Errancias...* que se están a punto de comenzar a leer son una forma de abrir ventanas, de ampliar horizontes, navegando en mares poblados de pensamientos, imágenes y emociones sin que se definan las piezas que componen a través de una danza colectiva e imperceptible de otras motivaciones.

Hoy, nos encontramos con el encierro del exceso, la vida dentro de los límites del circuito de valoración capitalista –(pensado entre las chicas de *Divito* o *Rico Tipo*, moldes de subjetividad, *femineidad-masculinidad*, a principios del siglo XX y las *Barbie*, modulación *trans* de finales del mismo siglo)- y la clausura de su diferir en la repetición de lo mismo. Aun así, nos construimos como gestores de nosotros mismos, nadamos en la auto organización económica, de nuestras energías.

El pensamiento como surgente en la urgencia del pensar.

En medio.

En la tempestad danzamos como el cardo ruso arrastrando imágenes intempestivas.

Las vibraciones nos estuvieron llamando. Descubrir con sorpresa conexiones silentes, tracciones que apaciguan y al tiempo interpelan. Soltar amarras, izar las velas y adentrarse en mares ignotos, sin otro norte que dejar en tierra aquello que ya no somos.

Rechazar el vino agrio del viejo dispositivo pedagógico, nadar en metáforas sin contraseña, habilitar relatos descentrados, espuma de sentidos múltiples rozando el cuerpo, un gesto que se proyecta al modo del “preferiría no” con el que replica Bartleby. O, lo que es lo mismo: “no dimitir”.

Los autores

Espejos y reflejos. Notas para pensar el Acontecimiento

Soledad Gaona

Licenciada en Filosofía por la UNCo. Docente e investigadora de la Facultad de Humanidades, UNCo. Integrante del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura desde su formación.

“El pensamiento tiene que pensar lo que le forma, y se forma con lo que piensa.”

FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*

“Ala pregunta de si es posible pensar el acontecimiento, se responderá: ¿es posible pensar en otra cosa que no sea el acontecimiento? Y aun: ¿es posible hacer del pensar otra cosa como no sea un acontecimiento? De todos es sabido que no se piensa cuando se quiere sino cuando *ocurre* eso llamado pensar”

MOREY, M. *El orden de los acontecimientos. Sobre el saber narrativo*

“El acontecimiento es el arribante”

DERRIDA, J. *¿Decir el acontecimiento, es posible?*

El asombro

La interrogación acerca del acontecimiento, su irrupción en el seno del pensamiento contemporáneo tiene una importancia fundamental. El acontecimiento como aquello que debe ser pensado, como aquello que en su emergencia nos interpela y nos propone un desafío en el orden del pensar, será el hilo conductor de este artículo. La inquietud que se despliega en torno al acontecimiento nos obliga a poner en marcha el ejercicio puramente filosófico de delimitarlo en tanto concepto filosófico. En este intento de dar cuenta del acontecimiento como concepto podríamos abordar diversos caminos. La opción en esta oportunidad no se centrará en la búsqueda de una definición, lo que iría en detrimento de la propia naturaleza del acontecimiento como tal, ni tampoco en la demarcación de sus límites o delimitación de sus características; y esto porque allí, en el asombro ante la emergencia del acontecimiento, se abre el mundo a la novedad y la novedad como tal no admite definición.

Frente a la pregunta por la posibilidad de la novedad, Henri Bergson desembarca cargado de viejas inquietudes transformadas en nuevos problemas por pensar. Pseudo-problemas de la metafísica clásica que adquieren una actualidad exasperante bajo la lupa de su reformulación. En un ensayo presentado en el “meeting filosófico” de Oxford en el año 1920 titulado *Lo posible y lo Real*, Bergson se interroga acerca de la creación de imprevisible novedad y se propone, ante esa experiencia constantemente renovada, indagar sus posibilidades (Bergson, 2013).

Y ante el acontecimiento y su sentido, Deleuze despliega su complejísima *Lógica del sentido*. Texto por momentos críptico y de una prosa bella como pocas. Tomaremos para comenzar la indagación, algunas de las series iniciales de esta obra, sabiendo que en esa elección dejamos trunca tantas otras aperturas al problema. Nos ocuparemos en esta ocasión de los aspectos generales que tornan posible el preguntarse por el acontecimiento y su efectuación.

Múltiples filosofías, conversaciones inagotables en torno a un tema por demás complejo. Pura potencia del pensamiento. Una inquietud: la posibilidad del acontecimiento como novedad.

Posibilidad- Acontecimiento-Novedad, tres términos que intentaremos enlazar en el hilo de la argumentación. Argumentación que comienza, como siempre sucede, con una interrogación, o una serie de ellas. ¿Por qué el acontecimiento se presenta como aquello que debe ser pensado? ¿Qué lo diferencia de una cosa, un ser, un estado de cosas? ¿Es posible su determinabilidad en tanto goza de unos modos ciertamente especiales? ¿Cuál es el modo de existencia de un acontecimiento? Al intentar dar cuenta de este problema lo pensamos sin más como aquello que irrumpe, que estalla inesperadamente, aquello que sucede siempre novedosamente, cargando consigo cierto grado de asombro. Y ese ancestral asombro interpela y tiene la forma de una interrogación ¿qué es esto que (me) ocurre?

Y es ese asombro mismo quien nos empuja a sustraernos del contexto fascinante, dar idealmente por concluido eso que nos había puesto en juego y aprestarnos a determinar la pregunta por el qué de ese acontecimiento construido como tal, representado ahora siquiera virtualmente, como el comienzo y el fin de un qué, de un algo que se ofrece en su determinabilidad- como pudiendo ser pensado, en la medida que posee

origen y cumplimiento: un posible principio de razón (Morey, 1988, p. 21).

Desde ese asombro primordial hasta la elucubración teórica más pura, tres grandes intentos de pensar el acontecimiento se han sucedido recientemente, sostiene Foucault (1995) a propósito de su lectura de *Lógica del Sentido*. El neopositivismo, la fenomenología y la filosofía de la historia.

Tres filosofías, que se pierden el acontecimiento. La primera bajo el pretexto de que no se puede decir nada de lo que está <fuera> del mundo, rechaza la pura superficie del acontecimiento, y quiere encerrarlo a la fuerza- como un referente - en la plenitud esférica del mundo. La segunda, con el pretexto de que solo hay significación para la conciencia, coloca el acontecimiento fuera y delante, o dentro y después situándolo siempre en relación al círculo del yo. La tercera, con el pretexto de que solo hay acontecimiento en el tiempo, lo dibuja en su identidad y lo somete a un orden bien centrado. El mundo, el yo y Dios, esfera, círculo, centro. Triple condición para no poder pensar el acontecimiento (Ibíd., p. 21).

Siguiendo el derrotero marcado comenzaremos a continuación el ejercicio abierto a partir del juego de interrogaciones ya planteadas.

La infructuosa espera

La irrupción contemporánea de la cuestión del acontecimiento, sostiene Morey en *El orden de los acontecimientos*, nos propone un nuevo ejercicio del pensar, una vez descubierto que la realidad no es más que un tejido de acontecimientos “(...) y que estos no son expresión de un Ser o producto de un Orden que sería el verdadero objeto del pensar; sino que más bien Ser y Orden son hipótesis para configurar y secuencializar series de acontecimientos” (Morey, 1988, p.21). La dificultad primera reside entonces en la pregunta por el estatuto del acontecimiento y en su carácter fundamentalmente singular.

Sostiene Morey a continuación:

Desde el punto de vista del acontecer, las viejas polaridades de nuestras tópicas filosóficas muestran una escandalosa relajación de sus fronteras; esas mismas que se nos prometían tan tajantes y estrictas- porque el acontecimiento habita precisamente en sus intersticios: entre el sujeto y el objeto; entre las palabras y las cosas; entre lo abstracto y lo concreto; entre los hechos y los valores (...) (Ibíd., p. 21).

Si el acontecimiento es entonces irreductible a lo concreto, porque de lo contrario ya no se trataría de aquello que intentamos dilucidar sino más bien una cosa definible, demarcable, determinable en su modo de ser, entonces ¿cuál será el modo de ser del acontecimiento? ¿Cabe preguntarse por un modo de ser o debemos, mediante un gran esfuerzo, salir de estas trampas del lenguaje para pensar-decir el acontecimiento bajo orbitas conceptuales que no lo atrapen y lo conminen a su determinabilidad?

Esperar el acontecimiento es una tarea desde su inicio vana, infructuosa. Si aquello que esperamos finalmente acontece, ya no estamos frente a lo que intentamos pensar como acontecimiento. La espera solo cabe en tanto es posible. En vano esperaríamos que nuestra imagen se reflejara en un espejo que no contempla nuestra presencia. La espera contiene la posibilidad. Y la posibilidad como tal ya es en sí misma, un problema filosófico. Bergson nos allana el camino evitando que caigamos en equívocos:

Muchos odiarán admitirlo, porque estimarán siempre que un acontecimiento no se habría consumado si no hubiera podido consumarse: de suerte que antes de ser real, hace falta que haya sido posible (...) Pero observen esto de cerca: verán que “posibilidad” significa dos cosas completamente diferentes, y que la mayor parte del tiempo, oscilamos de una

a la otra, jugando involuntariamente con el sentido de la palabra (Bergson, 2013, p. 26).

Habría dos sentidos en torno al concepto de posible A): no hay obstáculo insuperable para que algo no se realice. Hamlet es sin duda posible antes de ser realizado, si se entiende por esto que no había obstáculo insuperable para su realización. En este sentido particular llamamos posible a lo que no es imposible; y es obvio que esta no-imposibilidad de una cosa es la condición de su realización (Ibíd.).

Ausencia de impedimento, este modo de entender lo posible es estrictamente negativo y B) todo preexiste bajo la forma de idea antes de su realización, sentido positivo. “Pero lo posible así entendido no pertenece en grado alguno a lo virtual, a lo idealmente preexistente (cierren la barrera, sabrán que nadie atravesará la vía: no se puede predecir de ello que la atravesarán cuando la abran) ahora hacen de la “posibilidad” una preexistencia bajo forma de idea.”(Ibíd., p. 28).

Según Bergson este último sentido es un tanto absurdo, sobre todo si pensamos en ámbitos como el de la creación artística. Y continúa en esta misma línea, “Siempre persiste no obstante la convicción de que, aun si no fue concebido antes de producirse, habría podido serlo, y que en ese sentido figura desde toda la eternidad, en estado de posible en alguna inteligencia, real o virtual” (Ibíd., p.30).

Nuestra lógica habitual protesta, sostiene Bergson, y es que esta es una lógica de retrospectión y como tal solo concibe la posibilidad de la novedad en tanto esta estaba ya contenida en un virtual que no hace más que actualizarse. ¿De qué manera podríamos concebir un acontecimiento como novedoso si lo único que en verdad ha sucedido bajo esta lógica es su actual efectuación sin que ello suponga invención alguna?

Y concluye siguiendo esta misma argumentación;

A medida que la realidad se crea, imprevisible y nueva, su imagen se refleja detrás de ella en el pasado indefinido; resulta de ese modo haber sido, desde siempre, y he aquí por qué yo decía que su posibilidad, que no precede a su realidad, la habrá precedido una vez aparecida la realidad. Lo posible es entonces el espejismo del presente en el pasado, y como sabemos que el porvenir acabará por ser presente, como el efecto de espejismo continua produciéndose sin descanso, nos decimos que en nuestro presente actual, que será el pasado de mañana, la imagen de mañana está ya contenida aunque no llegemos a captarla. Ahí reside precisamente la ilusión (Ibíd., p.116).

El acontecimiento es pensado aquí necesariamente como novedad, invención. Su posibilidad sólo cabe como la emergencia de un qué, que no se espera. A propósito de nuestro recorrido Derrida nos aporta otra versión de este problema y se pregunta *¿Decir el acontecimiento; es posible?*

La invención es un acontecimiento; por otra parte incluso las palabras lo indican. Se trata de encontrar, de hacer venir, de hacer advenir lo que no estaba ahí. La invención, si es posible, no es una invención. ¿Qué quiere esto decir? (...) Si puedo inventar lo que invento, si soy capaz de inventar lo que invento, eso quiere decir que la invención sigue en cierta forma una potencialidad, un poder que está en mí, por lo tanto eso no aporta nada nuevo. Eso no hace acontecimiento. Soy capaz de hacer ocurrir eso y por consiguiente, el acontecimiento, lo que ocurre ahí no interrumpe nada, no es una sorpresa absoluta (...) Precisamente porque es posible. No hace sino desplegar, explicitar un posible, una potencialidad que está ya presente; por lo tanto no hace acontecimiento (Derrida, 2006, p. 93-94).

Alicia atraviesa el espejo

Deleuze se pregunta en las primeras series de *Lógica del Sentido*; ¿Qué quiere decir querer el

acontecimiento? “El estallido, el esplendor del acontecimiento es el sentido. El acontecimiento no es lo que sucede (el accidente) (efectuación, momento en que el acontecimiento se encarna en un estado de cosas, un individuo, una persona)..., está en lo que sucede, el puro expresado que nos hace señas y nos espera.” (Deleuze, 2005, p. 158). Tres determinaciones acerca del acontecimiento. Es lo que debe ser comprendido, lo que debe ser querido, lo que debe ser representado en lo que sucede.

¿Qué diferencia un acontecimiento de un ser, una cosa, un estado de cosas? Los acontecimientos, sostiene Deleuze, son efectos de superficie. Alicia vive en su propia piel estos efectos. La aventura de Alicia, que no son varias sino una, es la de deslizarse superficialmente, es esa delgada superficie en la que se vive, se crece, se muere. En Al otro lado del espejo, obra de Lewis Carroll que continúa Las Aventuras de Alicia, continúa Deleuze, “los acontecimientos, en su diferencia radical con las cosas, ya no son buscados en profundidad, sino en la superficie, en ese tenue vapor incorporal que se escapa de los cuerpos, película sin volumen que los rodea, espejo que los refleja, tablero que los planifica” (Deleuze, 1999, p. 33).

El acontecimiento no es ni lo que le es atribuido a la cosa, ni la cosa misma. Esto demanda una doble lucha: Impedir la confusión dogmática de acontecimientos y seres e impedir así mismo la confusión empirista de acontecimientos y accidentes.

Si todos los hechos se suceden en un plano de immanencia y “en una multiplicidad asignable: las unificaciones, subjetivaciones, racionalizaciones o centralizaciones carecen de privilegios, son a menudo un impasse, una obstrucción que impide cruzar la multiplicidad, que impide la prolongación de sus líneas, la producción de novedad” (Deleuze, 1999, p. 206). Consideramos relevante este apartado de “Conversaciones” donde Deleuze, si bien está respondiendo a una pregunta en torno a lo que entiende por plano de immanencia, se acerca al problema que nos ocupa relacionado con el acontecimiento: la posibilidad de novedad (constante creación de novedad en el universo, sostendría Bergson) en tanto esta no puede estar determinada bajo ninguna condición; ya sea el sujeto, lo Uno, Dios, el mundo, porque de esa manera cesarían- los acontecimientos- de efectuarse en las superficies y estaríamos hablando entonces, de cosas, hechos, sujetos.

El trazado

Hemos trazado un recorrido sui generis y por momentos de carácter espasmódico en torno a un problema que consideramos medular en la filosofía contemporánea. Pusimos a dialogar a tres agudos discursos quienes en algún tiempo, de sus propios derroteros filosóficos, se han preguntado por la posibilidad de novedad. Bergson, a partir de todo un andamiaje teórico atravesado por inquietudes profundísimas en torno al tema de la temporalidad en la forma de su duración real como concepto marco que abarca toda su obra. Deleuze por su lado pivotando los grandes temas de la tradición filosófica occidental e invirtiendo constantemente los modos de existencia que se desprenden de esta tradición que nos conmina a pensar de otro modo. Derrida por su lado, en la bellísima conferencia Decir el acontecimiento ¿es posible?, dictada en el seminario de Montreal en el año 1997, inquiera sobre cuestiones que engloban de una u otra manera las líneas teóricas de los anteriores.

Multiplicidad de caminos pudieron haber sido posibles a la hora de dar cuenta del acontecimiento como novedad. Este ha sido un posible trazado.

Bibliografía

BERGSON, H. (2013): *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: Cactus.

DELEUZE, G. (1999): *Conversaciones*. Valencia: Pretextos.

DELEUZE, G. (2005): *Lógica del sentido*. Buenos Aires: Paidós.

DELEUZE, G. (1996): *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.

DELEUZE, G. (2002): *Diferencia y repetición*. Madrid: Amorrortu.

DERRIDA, J. (2006): *Decir el acontecimiento, ¿Es posible?* Madrid: Arena Libros.

FOUCAULT, M. y DELEUZE, G. (1995): *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama.

MOREY, M. (1988): *El orden de los acontecimientos. Sobre el saber narrativo*. Barcelona: Ed. Península.

Individuación y topología: del cristal al palacio de cristal

Daniela Cornet

Profesora de Geografía por la UNCo. Docente de Nivel Medio en Neuquén. Estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la UNCo. Miembro del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura.

Introducción

Dentro de la constelación de conceptos de la filosofía de Gilbert Simondon, uno de los que revisten mayor importancia es el de *topología*. Desde la individuación física a la transindividual, este concepto está presente en todo el desarrollo de *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*.

Simondon pretende dar cuenta del proceso de individuación, siendo la topología una de sus dimensiones constitutivas. La topología, o dimensión espacial de la individuación, no es entendida por Simondon de la manera en la que tradicionalmente se aborda el espacio en la reflexión filosófica, y de ahí la importancia de comprender, en primer lugar, cómo entiende el autor la noción de topología.

Por eso, me interesa rastrear este concepto en

el desarrollo de *La Individuación*, la importancia que tiene en el pensamiento de Simondon, para indagar en qué medida nos puede resultar valioso en la tarea de pensar el presente. Para ello, creo que es posible hacer el intento de establecer un diálogo con otros pensadores, abocados a reflexionar nuestro presente, y en este sentido, a pensarnos a nosotros mismos.

Simondon y la ontogénesis

La ontología de Gilbert Simondon procede por una vía diferente a la teoría sustancialista y la teoría hilemórfica. Tanto la teoría sustancialista como la hilemórfica suponen que existe un principio anterior a la individuación (sustancia o forma) a partir del cual se puede producir y explicar la génesis del individuo, entendida como sucesión temporal. Estas teorías a su vez suponen que una vez que se ha operado la individuación el individuo tiene una identidad, es una unidad completa que ya no puede transformarse.

En *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Simondon (2009) propone que en lugar de captar la individuación a partir del ser individuado, el ser individuado sea captado a partir de la individuación, tomando las diferentes modalidades de individuación como fundamento de los dominios de la materia, la vida, el espíritu y la sociedad.

Las nociones de realidad pre-individual y metaestabilidad le permiten a Simondon dar cuenta de la operación de individuación sin necesidad de recurrir a un principio de individuación. En lugar de suponer sustancias, Simondon propone entender la individuación en un sentido más amplio, como devenir del ser pre-individual. La ontogénesis designa el carácter del devenir del ser, entendiendo que no hay oposición entre ser y devenir (como para la teoría sustancialista), sino que el devenir es una dimensión del ser. La individuación es una actividad permanente del ser a través de la cual resuelve las tensiones transformándose a si mismo, produciendo nuevas estructuras internas, y no simplemente adaptándose al medio como podría hacer una máquina.

La individuación corresponde a la aparición de distintas fases del ser en las que se consuma la operación de la individuación. La individuación no agota los potenciales, sino que el individuo conserva una cierta carga de realidad pre-individual (entendida como potencial para resolver tensiones), por lo cual las transformaciones posibles no quedan agotadas con la operación de individuación. Por lo tanto no se trata de un equilibrio estable, sino de un equilibrio metaestable que es impulsado por el individuo.

A la noción de identidad Simondon contrapone la de transducción; el ser es una unidad transductiva que tiene la capacidad de desfasarse en relación a si mismo, desbordándose de su centro. Mediante la operación de transducción cada dominio o región de estructura sirve de principio de constitución a la región siguiente. De esta manera, mediante sucesivos equilibrios, el ser deviene permanentemente alcanzando distintas fases de equilibrios más simples, pero que siempre conserva tensiones que posibilitan la continuidad del proceso ontogénico. La noción de transducción

[...] puede ser empleada para pensar los diferentes dominios de la individuación, manifestando la génesis de un tejido de relaciones fundado sobre el ser.[...] La transducción corresponde a esta existencia de relaciones que nacen cuando el ser preindividual se individúa; expresa la individuación y permite pensarla; es pues una noción a la vez metafísica y lógica; se aplica a la ontogénesis y es la ontogénesis misma (Simondon, 2009, p. 40).

Individuación y topología

Dentro de la constelación de conceptos de la filosofía de Gilbert Simondon, uno de los que revisten mayor importancia es el de *topología*. Simondon pretende dar cuenta del proceso de individuación, siendo la topología una de sus dimensiones constitutivas.

La topología está vinculada a la dimensión espacial de la individuación. Junto con la dimensión temporal, la cronología, son definidas por Simondon como las dimensiones constitutivas de lo real. Un individuo es un sistema espacio-temporal, corresponde a una determinada cronología y topología asociadas, que tienen su fuente en la realidad preindividual. Esta realidad pre-individual, pre-física, no tiene dimensiones de espacio y tiempo, y no podemos captarla, no podemos conocerla.

Como nosotros sólo podemos aprehender la realidad por sus manifestaciones, es decir cuando ella cambia, no percibimos más que los aspectos complementarios externos; pero lo que percibimos son las dimensiones de lo real antes que lo real; captamos su cronología y su topología de individuación sin poder captar lo real preindividual que subtiende esta transformación (Simondon, 2009, p. 221).

De ahí la importancia que revisten la dimensión espacial y temporal, ya que son nuestro único acceso a la realidad preindividual; fuente de toda individuación, pero inaprehensible.

¿Cómo entiende Simondon esta dimensión espacial? Con respecto al espacio y el tiempo, Simondon se distancia de la manera en la que tradicionalmente se entienden. Así como la cronología es diferente de la forma física y lineal del tiempo, la topología también es diferente del espacio tradicional de la física, es decir de las relaciones del espacio geométrico, del espacio euclideo. Desde la antigüedad, el espacio es pensado como espacio geométrico euclidiano, lo cual está asociado –ya que hace posibles– a las nociones de contigüidad, localización, distancia, movimiento, trayectoria, entre otras.

El espacio del viviente no es quizás un espacio euclidiano; el viviente puede ser considerado en el espacio euclidiano, donde se define entonces como un cuerpo entre cuerpos; la propia estructura del viviente puede ser descrita en términos euclidianos. Pero nada nos prueba que esta descripción sea adecuada (Simondon, 2009, p. 335).

El espacio topológico que propone Simondon no debe entenderse como espacio geométrico euclidiano. No es una sustancia extensa cartesiana, y tampoco es una forma a priori, en el sentido kantiano de un espacio vacío tridimensional que nos permita ordenar nuestra sensibilidad. Aun así, podemos pensarnos de acuerdo a las relaciones del espacio euclidiano, pero nada nos garantiza que éstas sean las adecuadas para describir el espacio de la vida. Las estructuras espaciales de base son topológicas, y sólo posteriormente el esquema corporal convierte esas estructuras en relaciones euclidianas.

Se hace necesario entonces definir el espacio propio de la vida, la topología de lo viviente. Necesidad de primer orden, ya que la estructura vital más primitiva y más profunda es topológica; es precisamente la estructuración topológica lo que nos permite definir al viviente como tal (Simondon, 2009). Esta estructura topológica primera es la que consiste en la interioridad y la exterioridad; en organismos unicelulares como la bacteria se desarrolla una dirección hacia adentro y una dirección hacia afuera, mientras que en organismos complejos estas direcciones son matizadas por una cadena de interioridades y exterioridades relativas, asociadas

al cumplimiento de determinadas funciones. En este sentido, “[...] formar parte del medio de interioridad no significa solamente « estar adentro» en el sentido euclidiano, sino estar del lado interior del límite sin demora de eficacia funcional, sin aislamiento, si inercia.” (Ibíd., p. 339).

Este medio de interioridad juega un papel decisivo en la perpetuación del proceso ontogenético. En la medida en que el individuo viviente plantea y resuelve un problema, éste lo obliga a modificar su propia estructura, no por la adaptación al medio exterior, sino por la asimilación y la interiorización del espacio exterior. De esta manera, lo que constituía una tensión, una incompatibilidad en el sistema, es incorporado a su funcionamiento y deviene una nueva estructura. El individuo resuelve un problema, pero en tanto problema, implica las dimensiones del individuo: “[...] el individuo existe en la medida en que plantea y resuelve un problema, pero el problema sólo existe en la medida en que obliga al individuo a reconocer su carácter limitado temporal y espacialmente.” (Ibíd., p. 413).

Esta relación transductiva entre interior y exterior también involucra a la cronología del individuo y posibilita la continuidad del proceso: “[...] existe resonancia y puede haberla porque todo lo que fue producido por individuación en el pasado forma parte del contenido del espacio interior” (Ibíd., p. 339) y el presente es la metaestabilidad de la relación entre interior y exterior, pasado y porvenir.

Es así que la individuación viviente se despliega según sucesivas estructuras topológicas, cada una de las cuales constituye un equilibrio precario, ya que se trata de un proceso ontogenético metaestable: “Si la aparición del individuo hace desaparecer este estado metaestable disminuyendo las tensiones del sistema en el cual aparece, el individuo deviene por entero estructura espacial inmóvil e involutiva: es el individuo físico.” (Ibíd., p. 351). El individuo físico no posee una verdadera interioridad que le permita plantear y resolver problemas como lo hace el individuo viviente. Por ello mismo no recibe sucesivos aportes de información, y sólo itera su estructura por efecto acumulativo, como sucede con la individuación de los cristales: el límite entre la materia inerte y la vida se encuentra precisamente en las estructuras topológicas (Ibíd.).

Por otro lado, la topología del individuo viviente también se encuentra en la base de la transindividualidad. Lo transindividual o social, no es exterior al individuo, sino que constituye un rebasamiento del individuo, un desfase en relación consigo mismo como resolución de su problemática interior. Lo transindividual se sitúa en el límite entre la interioridad y la exterioridad del individuo, “[...] caracteriza la verdadera relación entre toda exterioridad y toda interioridad en relación al individuo [...] Puesto que es en la relación entre interioridad y exterioridad que se constituye el punto de partida de lo transindividual.” (Ibíd., p. 418).

El nivel de lo transindividual corresponde a la individuación de grupo, o grupos de interioridad. Al igual que el individuo viviente, el individuo social tiene su topología, que está constituida por los grupos de interioridad (in-group) y los grupos de exterioridad (out-group).

A su vez, lo transindividual tiene su propia ontogénesis, su propia operación de individuación. No es una sustancia, algo acabado, sino un sistema de relaciones, y como tal, comporta sus propios potenciales -portados por la realidad preindividual de los individuos-, sus tensiones, y su propia metaestabilidad: “[...] del mismo modo en que existe un esquema corporal, existe un esquema social que extiende los límites de su yo hasta la frontera entre in-group y out-group” (Ibíd., p.437). La operación ontogenética social está situada precisamente en el límite entre el in-group y el out-group, operación que va extendiendo los límites, a partir de una estructura y una organización funcional que integra y resuelve una problemática de inmanencia incorporada (Ibíd., p.450).

Individuación y capitalismo

¿Cómo podemos pensar la ontogénesis colectiva a partir de la noción de topología? Si la individuación social tiene su propia dinámica ontogenética ¿cómo podemos pensarla topológicamente? Y más precisamente ¿cómo podemos pensar la individuación histórica de la sociedad capitalista y su ontogénesis?

Siguiendo esta relación entre individuación colectiva y topología, y en la dirección de una reflexión que apunte a la ontología histórica de la sociedad capitalista, podemos seguir la reflexión que hace el filósofo Peter Sloterdijk.

En *“El mundo interior del capital”*, Sloterdijk utiliza la expresión “Palacio de Cristal” para referirse a la creación del espacio de interioridad de la sociedad moderna. Esta expresión había sido acuñada por el escritor Dostoievski a mediados del siglo XIX¹, haciendo referencia al edificio que se había construido en Londres a fin de albergar la Exposición Universal. El edificio era una maravilla arquitectónica para su época, no sólo por sus dimensiones y los materiales utilizados para su construcción, sino además porque estaba artificialmente climatizado en su interior. El escritor veía que ese suntuoso edificio tenía una dimensión simbólica: era la sociedad entera la que se mudaba al interior del palacio, transformándose en un objeto de exposición ante sí misma.

Sloterdijk retoma la metáfora del Palacio de Cristal para dar cuenta de la fuerza creadora de interioridad del capitalismo. Lo que simboliza ese edificio es el comienzo de una nueva “estética de la inmersión”, por la cual el mundo exterior en su totalidad es absorbido en un mundo interior íntegramente ordenado y planificado: “[...] en el Palacio de Cristal ya se esbozaba la alusión a un capitalismo integral, popular, orientado a la vivencia, en el que estaba en juego nada menos que la absorción total del mundo externo en un espacio interior completamente calculado” (Sloterdijk, 2007, p.210).

“Tras ser transformado en un gran invernadero y centro imperial de cultura reveló la tendencia del tiempo a convertir naturaleza y cultura en asuntos indoors” (Ibíd., p. 204). Si bien la imagen del invernadero es sugerente para pensar en un interior artificial, actualmente se pueden considerar otras formas arquitectónicas, shoppings, invernaderos y estaciones orbitales.

Sin embargo, el filósofo deja en claro que más allá de las formas arquitectónicas, lo que caracteriza al gran invernadero del mundo capitalista es el espacio interior artificial dentro del cual se desarrolla la vida y los modos dominantes de subjetivación: “Si hemos reasumido la expresión « palacio de cristal » es, ante todo, para expresar lo poco apropiada que es la plática, tan a la moda, sobre el « mercado mundial » para caracterizar la estructura de la vida bajo la jurisdicción de la situación financiera dominante” (Ibíd., p. 30).

En este sentido, Sloterdijk se refiere al “espacio interior de mundo” del capitalismo, como una expresión socio-topológica que permita dar cuenta de la fuerza creadora de interioridad del capitalismo, que demarca el horizonte de condiciones en las que se desarrolla la vida (Ibíd.). Y este fue, dice Sloterdijk, el proyecto más ambicioso de la modernidad, en el sentido de que la vida en su totalidad fue incorporada bajo la inmanencia del capitalismo. Desde la erección del palacio, la vida social se desarrolla íntegramente dentro de una instalación de confort que tiende a cristalizar, a normativizar las condiciones en su totalidad: “«Cristalización» designa el proyecto de generalizar normativamente el aburrimiento e impedir la irrupción de la «historia» en el mundo «poshistórico» [...]” (Ibíd., p. 205). Una vez dentro del palacio, la vida social tiende a la relajación posthistórica porque las circunstancias se cristalizan de tal manera que la existencia histórica, en

¹ Sloterdijk alude a la obra de Dostoievski “Memorias del Subsuelo”, publicada en 1864.

el sentido de la participación en la realización de la historia, es inhibida. Sin proyecto de historia, la sociedad domesticada se transforma en una asociación de consumidores cuyo único horizonte es el confort ilimitado, y en la que predominan la paz social, la amabilidad y la cooperación recíproca.

Más que una forma arquitectónica, es esta realidad indoors generalizada la que define el espacio interior del capitalismo: “El palacio capitalista del mundo [...] no constituye estructura arquitectónica coherente alguna; no es semejante a una casa-vivienda, sino una instalación de confort de cualidad semejante a un invernadero o a un rizoma de enclaves pretenciosos y cápsulas acolchadas” (Ibíd., p.231).

El devenir del capitalismo

Del análisis que realiza sobre el espacio interior del capitalismo, Sloterdijk también reconoce que en ciertos aspectos el Palacio de Cristal es un símbolo superado. Por ejemplo, ya no necesita una piel externa consistente, límites sólidos, porque su eficacia reside en las discriminaciones que existen en el acceso a las oportunidades y el confort (Sloterdijk, 2007, p.232).

Esta transformación de la sociedad moderna también está presente en las reflexiones de Deleuze. La sociedad moderna, que ha sido tan bien analizada por Foucault en términos de sociedad disciplinaria, ha dejado paso a las sociedades de control, en las que no prima el encierro sino la modulación permanente de los individuos.

Habida cuenta de que ya no estamos viviendo bajo el mismo techo del palacio decimonónico que Dostoievski retrató: ¿cómo podemos pensar, topológicamente, las transformaciones de la sociedad capitalista? ¿cómo dar cuenta de la fuerza creadora de interior?

En la medida en que es un sistema con tensiones, incompatibilidades, el proceso ontogenético no se detiene. Si, de acuerdo a Simondon, todo sistema individuado-individuante perpetua un proceso ontogenético metaestable, ¿cómo dar cuenta de la metaestabilidad del proceso ontogenético del capitalismo?

Aunque dar una respuesta exhaustiva a esta pregunta excede el propósito de este trabajo, quisiera mencionar una posible línea sobre la cual se puede avanzar. En sus reflexiones sobre el capitalismo, Deleuze propone que la sociedad capitalista forma un sistema de inmanencias. Uno de los aspectos de la inmanencia capitalista es que las relaciones del sistema constituyen una axiomática.² La tesis de Deleuze es que el capitalismo permanentemente huye, tiende hacia su límite; límite que es conjurado, rechazado y reemplazado por límites interiores que no cesan de reproducirse: “[...] el capitalismo no cesa de rechazar su límite, al punto que habría que decir que no tiene límite exterior, que sólo tiene límites internos que son los del capital mismo. Y esos límites internos siempre son reproducidos a una escala más amplia” (Deleuze, 2005, p.104). El límite exterior siempre sería compensando y sustituido por límites interiores, de manera que cuando algo huye, se añade un axioma que lo reterritorializa y lo incorpora a su interioridad, perpetuando así la inmanencia de las relaciones capitalistas. Una axiomática que podría pensarse en clave topológica, y en este sentido, en clave simondoniana.

² Deleuze desarrolla detalladamente la idea de axiomática del capitalismo en una clase dictada el 22 de febrero de 1972, en la Universidad de Vincennes.

Bibliografía

- SIMONDON, G. (2009): *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Buenos Aires: Cactus.
- SLOTERDIJK, P. (2007): *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela.
- DELEUZE, G. (1996): “Post-scriptum sobre las sociedades de control” en *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.
- DELEUZE, G. (2005): “Clase VI. Estado de flujos en el capitalismo: axiomática” en *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.

La individuación como estructura disipativa y el efecto de lo real

Yamile Jalil

Estudiante avanzada de la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue. Miembro del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura.

Un hombre se propone la tarea de dibujar el mundo.

A lo largo de los años puebla un espacio con imágenes de provincias, de reinos, de montañas, de bahías, de naves, de islas, de peces, de habitaciones, de instrumentos, de astros, de caballos y de personas. Poco antes de morir, descubre que ese paciente laberinto de líneas traza la imagen de su cara.

BORGES, J.L. *El hacedor*.

Pienso que podría ser adecuado comenzar con una fe de errata hacia mi propio título y decir que tal vez, en orden de parecer más apropiado, debería ser: “El *individuo* como estructura disipativa y el efecto de lo real”, dado que la individuación nos remite con mayor claridad a un proceso, mientras que la “estructura” pareciera querernos referir, sino a un

acontecimiento individual, al menos sí a un momento, en mayor o menor medida, abstracto. Pero entonces pienso que el individuo es también, para Simondon, proceso de individuación, o, si se quiere, individuación en proceso, y no es que intente hacer un juego de palabras, o al menos no más que lo que lo hubiese intentado el propio Simondon, y por qué no, también, el mismo Prigogine, pues pensando, ahora, en las estructuras disipativas, veo que también, decir “estructura” e inmediatamente agregarle “disipativa” podría entenderse, del mismo modo, como un juego de palabras ya que desde algún punto podría incluso parecer una contradicción en los términos. Pero, ¿Desde qué punto podría parecernos una contradicción en los términos? Tal vez para responder a esta pregunta necesitaríamos hacer alguna especie de análisis lingüístico, pero sin entrar tanto en detalles, podríamos proponer, de modo más general, que el punto de vista en el que la contradicción se “refleja” sería, a grandes rasgos, el del esquema hilemórfico. Y si en algo se unen Simondon y Prigogine (aunque yo me pregunto si hay algo en lo que no se unen) es en el sobrepasar la concepción de estabilidad y en no requerir controlarlo todo, saberlo todo (y saberlo todo también, o más que nada, nos repercute en tomar por existente nada más que todo aquello que se conoce) o poder decir qué es, del modo más exacto posible, lo que va a suceder para poder dar cuenta de la estructuración, estructuraciones u organización de la realidad a través de sus manifestaciones, esto es, de su devenir, y su intercambio con el medio, que ya no es *el* medio, como una gran caja vacía, sino *su* medio, y ni tan *su* medio como todos sus medios posibles, y no tanto, tampoco, sus medios posibles, como sus encuentros, sus acontecimientos, sus formas de implicarse, de informarse significativamente el uno en relación al otro, que en última o primera instancia no son más que una única unión primitiva que se desdobra, que hace un primer desfase con respecto a sí misma resultando en una posibilidad, de entre todas, de individuo y medio. “Lo real” para Prigogine, y me atrevería a decir, para ambos, “no es más que una parte de lo posible” (Prigogine, 1983, p. 218).

Podría, ahora, comenzar definiendo la individuación o al individuo en proceso para Simondon (2009), para luego definir la noción de estructura disipativa y, finalmente, mostrar cómo estas dos nociones pueden llegar a relacionarse. Pero proceder de tal modo sería nada menos que repetir todo dos veces y no lograría, a mi entender, el efecto de unificación pretendido con mayor índice de claridad; partamos diciendo, mejor, que el individuo ES una estructura disipativa y ocupémonos, luego, de ser necesario, de si esto puede, y en qué medida, o no, ser así... Los seres, al menos para empezar, los vivientes, se encuentran siempre en estado de inestabilidad, pues mantienen de modo perpetuo intercambios de energía, materia e información con el medio.

Pero vayamos de a poco; en palabras de Simondon:

el individuo es autoconstitución de una topología del ser [topología que es espacio pero no el de la geometría euclidiana sino espacio de interioridad en un sistema de relaciones] que resuelve una incompatibilidad anterior a través de la aparición de una nueva sistemática, lo que era tensión e incompatibilidad se convierte en estructura que funciona [...] la inestabilidad se conmuta en metaestabilidad organizada, perpetuada y estabilizada en su poder de cambio (Simondon, 2009, p. 389).

Prigogine (1983) nos dice, por su parte, que:

mientras que en un sistema aislado el equilibrio está asociado a una estructura “en equilibrio” -un cristal, por ejemplo- un sistema abierto “fuera del equilibrio” va asociado a lo que se denomina estructuras disipativas [...] las estructuras de este tipo se generan y se mantienen merced a los intercambios con el medio externo, en condiciones de inestabilidad

[esto es, cercanos a umbrales críticos] (p. 316).

Si bien, aun para él, “podemos considerar que ninguno de los sistemas que conocemos es realmente estable sino solamente metaestable” (Ibíd., p. 96).

Las estructuras disipativas son autoorganización asociadas a un principio de orden totalmente distinto que podemos denominar, junto con él, “orden por fluctuaciones”, que vendría a ser el correlativo de una fluctuación amplificada, gigante, estabilizada por las interacciones con el medio. A ejemplo de esto tomaremos la misma que toma Prigogine, la inestabilidad de Benard:

Pongamos una olla al fuego, o una pava, para hacer unos mates. El líquido, que para simplificar las imágenes mentales vamos a llamar “agua”, es expuesto a un afluente de calor, en este caso, una hornalla... nos llaman por teléfono, contestamos, cortamos y volvemos con la olla/pava. Existe ahora un gradiente de temperatura. Si desprendemos, con la mente, el agua en superficies horizontales, las moléculas que estén a mayor temperatura serán las más cercanas a la fuente de calor. La cuestión es que durante un tiempo, tiempo que en realidad es un umbral, es decir, es tiempo no cronológico, sino termodinámico (que sería el correspondiente al estar de un lado u otro de la puerta del baño, y que va a estar ligado, por una parte, al aumento de la entropía y, por otra, a las variaciones de la presión atmosférica, a si el calor se lo proporcionamos con un encendedor o con un mechero de llama infernal, etc.) las partículas van a transportar el calor por conducción, esto es, por colisión entre partículas. Pero luego de cierto tiempo (otra vez, umbral), en lo que llamaríamos un *punto de inestabilidad crítica*, el transporte de calor por conducción se va a ver aumentado por un transporte de convección en el que las moléculas participan de un movimiento colectivo debido a que las más cercanas al fondo -al afluente de calor-, al aumentar su temperatura, van a desdensificarse e ir hacia la superficie, por lo que las otras aún más densas, “decantaran”, por decirlo de algún modo.

Esto, que parece tan simple, muestra sin embargo varios puntos de gran importancia. Tal vez este ejemplo con el agua no de pie a muchas imágenes posteriores pero pensemos que el elemento puede ser cualquiera (aún en combinación, finito ilimitado si los hay) y cualesquiera también los intercambios con el medio, siempre y cuando sean continuos. No podría detenerme en todos los puntos que puedan inferirse de la inestabilidad de Bénard, no creo que se pueda, tampoco, en general, pero quisiera detenerme, en este momento, en dos, a saber: fluctuación o novedad, y relación entre estructura e intercambio con el medio (las dos totalmente relacionadas con la *irreversibilidad* o *tiempo termodinámico*).

Continúo con Prigogine: “Parece ser que, por primera vez, el objeto de la física ya no es completamente distinto al de las ciencias llamadas humanas. [...] Lejos del equilibrio, la actividad de las unidades constitutivas del sistema se hace esencial” (Ibíd., p. 89), esto nos muestra, nos dice, un punto de contacto ya que por primera vez, con la termodinámica de los procesos irreversibles, hay una rama de la ciencia que toma al tiempo en sentido de devenir, es decir, como direccionalidad significativa y constituyente. La irreversibilidad -como aumento de la entropía- implica, por ejemplo, que la energía en forma de trabajo pueda transformarse en energía calórica pero no así el procedimiento inverso ya que el nivel de “desorden molecular” de la energía en forma de calor es mayor al nivel de desorden de las moléculas en la energía de trabajo. La vida es el resultado de procesos irreversibles, que, a su vez, pueden inducir nuevos procesos irreversibles, con lo que estamos, por primera vez, en una rama de la ciencia física que tomará en consideración la creatividad y la novedad.

La entropía, desde la termodinámica de los procesos irreversibles, es índice de devenir, índice que

Simondon (2009) lo encontrará, en el ser psíquico-colectivo, en la afección:

la afectividad está bien lejos de ser solamente placer y dolor, es una manera para el ser instantáneo de situarse según un devenir más vasto; la afección es el índice del devenir, como la sensación es el índice del gradiente (p. 385)

El problema de la creatividad, para Prigogine (y para tantos otros), presenta dos dimensiones, por un lado, todo lo referido a la actividad de los individuos innovadores y, por el otro, todo lo referido a la respuesta del medio.

La innovación es una fluctuación aceptada por el medio y no sería posible en un universo excesivamente coherente en el que ninguna fluctuación perturbase la tranquila identidad, ni en un universo incoherente en el que todas las fluctuaciones fueran equivalentes y, por lo tanto, intrascendentes (Prigogine, 1983, p. 94).

Aquí podríamos volver a cruzarnos con *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*: Continuidad y discontinuidad, Diferenciación e integración, en definitiva, el gradiente de una polarización y su indeterminación cuántica. Para que lo dado se modifique, nos va a decir Simondon (2009), es necesario el descubrimiento de significaciones comunes. “La acción, individuación que engloba ciertos elementos del medio y ciertos elementos del ser, solo puede cumplirse a partir de elementos casi semejantes” (Simondon, 2009, p. 312). La acción es modificación topológica del medio pero es también, a la vez, modificación de la trama misma del sujeto. “El camino es a la vez mundo y sujeto” (Ibíd., p. 313).

Dos citas, la primera de Simondon y la segunda de Prigogine:

“El individuo es una solución para los problemas de discontinuidad, a través de la discontinuidad [...] Es en lo colectivo que se restablece la continuidad” (Simondon, 2009, p. 323).

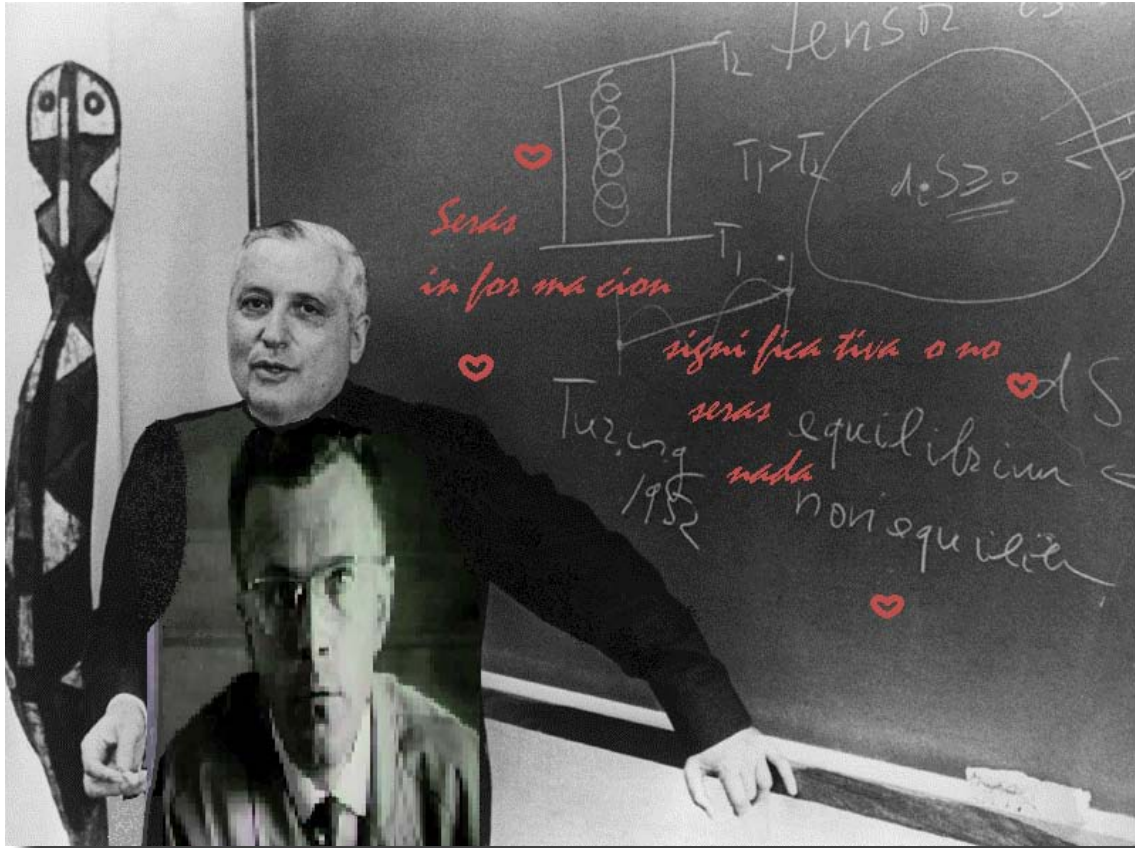
“La fluctuación que se amplifica constituye una totalización, el establecimiento de un régimen en armonía con el medio, pero significa también la muerte y la destrucción del sistema que invade, que domina y el cual trata en vano de reducirla.” (Prigogine, 1983, p. 95).

Creatividad e irreversibilidad nos ayudan a entender, perfectamente, en palabras de Prigogine “la evolución de los sistemas vivos hayan podido inspirar a la vez la violencia nietzscheana y la armoniosa duración bergsoniana” (Prigogine, 1983, 95). Y, con respecto a creatividad e irreversibilidad, y con respecto, también, a Bergson y a Simondon, podemos recordar que toda individuación anterior es, con éste último, topológicamente interior, con lo que no hay, como en la dialéctica, pérdida de información. Y continuando con Simondon:

solo existe información cuando aquello que emite las señales y aquello que las recibe forman sistema. La información está entre las dos mitades de un sistema en relación de disparidad. Esta información no pasa necesariamente por señales, [pero] puede hacerlo, permitiendo a realidades alejadas entre sí, formar sistema (Simondon, 2009, p. 331).

Si yo ahora genero una imagen de, digamos, una foto de Prigogine con una remera con la cara de Simondon y que rece algo así como... “serás información significativa o no serás nada”, y la disperso por la red, hablando mal y pronto, no va a ser igualmente comprendida por cualquiera que lo vea, es decir, una cosa verá una persona que conoce a ambos, otras cosas verán quienes conozcan sólo a alguno de los dos, otra cosa verá quien no conozca a ninguno pero está familiarizado con las estructuras usuales de los memes o imágenes comparativas, y otra cosa verá una persona que no conoce a ninguno de los dos ni ninguna de sus

ramas de estudio ni ha tenido en general experiencia con estas imágenes, para esta última persona, “eso”, que bien podría ser el resultado de años de investigación, no es más que un dibujito. El meme, como señal, porta una potencia de información significativa, lo que no significa que sea en sí mismo información, ya que ésta dependerá, también, de la *superficie* con la que vaya a encontrarse en términos de semejanza/desemejanza, es



decir, dependerá de la dimensión de significación que tengan en común la potencia de información significativa de la señal y el individuo, con su realidad preindividual, que la capta. “Recibir una información es de hecho, para el sujeto, operar en sí mismo una individuación que crea la relación colectiva con el ser del que proviene la señal” (Simondon, 2009, p. 457).

La información es siempre información significativa.

Si se analiza la probabilidad de que un fenómeno como la inestabilidad de Bénard (que bien podría llamarse la metaestabilidad de Bénard) se produzca espontáneamente, se llega a la conclusión de que dicho fenómeno es prácticamente imposible, la condición de su posibilidad y prolongación depende del aporte de energía al sistema, que debe ser continuo. Esto me recuerda mucho a una frase que leí hace poco que decía: *creemos en la utopía porque la realidad nos parece imposible*, y en este sentido pienso en cómo esta frase entiende la posibilidad/imposibilidad y en la “imposibilidad”, decíamos, de que la estructura se forme “espontáneamente”, y pienso que las dos están relacionadas, en mayor o menor medida, con continuar entendiendo a la realidad bajo el esquema hilemórfico, cuestión que nos mantiene engeguados o inocentes con respecto a lo que Virilio (1996) llamará “los ingenieros de la imagen”. Antes de continuar, y a vistas de que lo propuesto a continuación no sea demasiado desemejante, es menester aclarar un concepto utilizado por Virilio, el de “relieve social natural”.

Haciendo un paréntesis, quisiera comentar que Virilio estudió con Merleau-Ponty, quien escribió un

libro, *Las Estructuras del Comportamiento* (1976) que bien podría ser objeto de un estudio comparativo con *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, ya que el paralelismo entre estos dos textos, sin perder cada cual su perspectiva, es innegable. Dicho esto, continuemos:

nadie ignora [nos dice Virilio] que la capacidad de comunicar [intercambiar energía, materia e información, agrego yo] es para el hombre, como para cualquier especie viviente, la condición indispensable de su ser en el mundo, es decir de su supervivencia [...] a esta capacidad se agrega otra mucho más compleja, la de distinguir entre lo que creemos real y por lo tanto verdadero, y lo que otro individuo puede considerar como real y verdadero. La comunicación “natural” exige una proximidad audiovisual, unos intervalos o un territorio bastante restringidos y un número de comunicantes que posean en común vocalizaciones u otros signos semánticos (Virilio, 1976, p. 17).

Acá podríamos decir que Virilio no da suficiente alcance a su pensamiento, Simondon nos dice, al respecto: “es absolutamente insuficiente decir que es el lenguaje el que permite al hombre acceder a las significaciones; si no hubiera significaciones para sostener el lenguaje, el lenguaje no existiría” (Simondon, 2009, p. 458). De todos modos, es importante que destaquemos que si bien Virilio afirma un realismo de la relación de modo completamente consciente, es probable que no sea, a su vez, del todo consciente de la posibilidad que esto le abre para escapar, del todo, del esquema hilemórfico. También puede ser que, de modo consciente, no le parezca una alternativa viable, pero como nunca se expresa al respecto, mejor persistir en la duda.

Hasta una época reciente, nuestros modos de conocimiento y representación dependían tanto de nosotros mismos como de esta capacidad inaudita de desdoblarnos mediante la identificación con ese alter ego, literalmente ese otro yo, que nos permitía “ver” o mejor concebir lo real a distancia, y que hacía que nuestro punto de vista tuviera un “**relieve social natural**”. Un poco de la misma forma en que la escasa separación entre los ojos de un mismo individuo crea el relieve de la imagen que percibe, su estereoscopia (Virilio, 1996, p. 17).

Relieve que diríamos, también con Simondon, es resultante de una polarización, o, mejor, “es el sentido de la diferencia de los datos”. Esta cuestión, desde la dimensión de la percepción de los relieves gracias a los gradientes visuales, lo encontramos ya en *Las estructuras del comportamiento*, el libro de Merleau-Ponty (1976) que citábamos antes, pero no nos detendremos en esto. Cuando observamos de modo presencial un acontecimiento somos conscientes de la especificidad de nuestro punto de vista como tal; en lo que ya nos es familiar no hará falta recurrir a la construcción de este alter ego, pues se encuentra en nosotros desde individuaciones previas, pero si yo veo un duende o cualquier elemento atípico, buscaré inmediatamente, en el caso de que hubiese, una aprobación de un punto de vista otro que me afirme la realidad y con quien construyamos la verdad de lo que acontece. Cuando los desfasajes son de tiro corto, es decir que la diferenciación es de un grado bajo, lo incorporamos mediante extensiones de estructuras existentes; cuando empiezan a haber piercings, por ejemplo, en diferentes lugares, al principio uno pregunta cosas como: “¿ese chico tenía un arito en el labio?” Pero ya después de uno o algunos, no se continúa eternamente exclamando sorpresa, que bien se podría entender como otro modo de comprobación de realidad o protoconstrucción de este *alter ego*.

Las “tecnologías de la velocidad de la luz” -como les dice Virilio, en general, a todas las nacidas de la óptica- y su velocidad de afluencia (“la cuestión no consiste tanto en saber a qué distancia se encuentra la realidad transmitida, sino a qué velocidad viene a mostrar su imagen sobre nuestras pantallas”) (Virilio, 1996,

p. 17), funcionan de modo absolutamente continuo y parcialmente iterante¹. Las variaciones son producidas, en gran medida, por los mismos ingenieros gracias a que se retroalimentan, a su vez, con la información desprendida de la acción y con el consumo, de materia, energía y señales de información como acción paradigmática; por esta razón publicidad e información (información en sentido comunicacional, de nuevo, señales de información) son indivisibles. Virilio llamará a esto el *complejo informacional* que funcionara, según él, mediante la desinformación estratégica. En este sentido, “no hay publicidad que aleje del consumo de nada” puesto que *poner a la luz*, nunca mejor dicho, es mostrar existencia, mostrar realidad y mostrar verdad, y no es que nos mientan por enseñarnos “verdades falsas”, porque, aunque puedan, no lo necesitan. Le falta al pensamiento de Virilio, a mi parecer, una tamizada por las redes simondoneanas, pero es algo, con todo, posible de hacer y germen, además, de unos pensamientos, hoy por hoy, cuanto poco, provechosos.

El complejo informacional funciona, podemos verlo, como flujo continuo perpetuador de las condiciones para la posibilidad y prolongación de las estructuras que nos ordenan. Desde este punto, y desde la humildad de ser un punto, es imposible patear a quien mantiene el fuego del mechero, pero no por eso debemos pensar que no hay escapatoria, el camino (que decíamos es, a la vez, mundo y sujeto) puede encontrarse iluminado por la conciencia de ser, con lo que esto implica, potencial de una fluctuación amplificante; para esto podemos encontrar con Simondon, y a vistas de lo que veíamos antes, ciertas herramientas, “la percepción tranquiliza al sujeto y apela esencialmente a estructuras y a funciones ya constituidas en el interior del ser individuado, por el contrario, la afectividad señala e implica esta relación entre el ser individualizado y la realidad preindividual” (Simondon, 2009, p. 375).

Cabría preguntarse si no podemos, pues, “revolvernos” estirando en tal diferenciación, en tal conflicto entre la realidad preindividual y la realidad individuada que no es “desorganización del sujeto, sino esbozo de una nueva estructuración que sólo podrá estabilizarse en el descubrimiento de lo colectivo” (Ibíd., p. 469); intentar, del mismo modo, no temer a las crisis sino llegar a ellas de manera más periódica; resolvernos en nuevas dimensiones de información significativa (habida cuenta de por dónde habrán de amplificarse) que en el colectivo tengan luego una “individuación posterior”; utilizar la retroalimentación -resultante del trinomio flujo/función/estructura- a nuestro favor (a ejemplo radical véase las filosofías que publicitan el consumo de gratuidades); conducirnos, tal vez, desde las excepciones y las diferencias (a ejemplo concreto véase la recopilación de conferencias “*Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*”, copilado y editado en México en 2013), teniendo en cuenta que las señales son tanto mejor transmitidas, aunque resulte más difícil, cuanto más se alejan del margen de previsibilidad o uniformización de lo previsible (Simondon, 2009), esto es, los desfasajes semánticos (en sentido literal y metafórico) funcionan, o facilitan, pero no son, de todos, los más convenientes. Recordemos, finalmente, que para Simondon “existe ética en la medida en que existe información, es decir significación que supera una disparidad de elementos, de seres, y que de este modo hace que lo que es interior sea también exterior” (Ibíd., p. 498). Y si de esperanzas se trata, podemos finalizar con una hermosa frase de Prigogine: “otras bifurcaciones son imaginables y accesibles, al precio de otras fluctuaciones en el camino de la exuberante humanidad del mañana” (Prigogine, 1983, p. 63).

¹ “La iteración traduce la tendencia de un acto a reinar sobre todo el devenir en lugar de articularse a los demás actos” (Simondon, 2009, p.501).

Bibliografía

PRIGOGINE, I. (1983): *¿Tan sólo una ilusión?* España: Tusquets Editores.

SIMONDON, G. (2009): *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

VIRILIO, P. (1996): *El arte del motor*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

MERLEAU-PONTY, M. (1976): *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires:Hachette.

Notas para pensar la vida y el individuo vital a través de Simondon

Vanesa Monfrinotti

Estudiante avanzada de la Licenciatura en Filosofía de la UNCo. Participa de las actividades del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura desde 2013. Actualmente es miembro de dicho Centro.

“Solamente hay voluntad allí donde hay vida: pero
no voluntad de vida, sino
–tal es mi doctrina- ¡voluntad de poder!”
(...)

“Este secreto me ha revelado la vida: <Mira – me
vino a decir – yo soy
lo que siempre debe superarse a sí mismo.>”

NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*.

Introducción

A modo de introducción general, cabe aclarar algunas nociones que en *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* de Gilbert Simondon (1924-1989) adquieren particular sentido. Las problemáticas generales y en las que basa la construcción de su teoría de la individuación son las

relaciones y el devenir, planteando un realismo de las relaciones y afirmando el devenir como una dimensión del ser. En este marco, nos invitará al hablar de individuo a corrernos de la consideración del individuo constituido, estático, sustancial y aislado, abriendo la posibilidad de pensarlo a partir de las relaciones que lo entretejen lo constituyen y en las cuales se juega su individualidad en el devenir. El eje y la atención se ubican en el proceso y por eso debemos hablar de individuaciones. El individuo existe en tanto ser relacionado, pero no es pura relatividad, sino que a su vez es consistencia o estructura en el devenir de las relaciones y poseedor de cierto nivel de la energía potencial. Tampoco es algo que preceda a la relación, sino que es la instancia a partir de la cual dos órdenes de magnitud dispares se comunican (es mediación). A su vez, es un individuo relativo en dos sentidos, porque en él no se agotan todos los potenciales y porque aparece con un medio asociado.

La individuación en tanto proceso atraviesa distintas fases de relaciones, siendo cada una, una configuración. Es la aparición de fases en el ser, es decir, el devenir como capacidad del ser, capacidad de desfasarse. Simondon rompe con la oposición ser-devenir propia de la tradición filosófica que concibe al ser como sustancia individuada en un estado de equilibrio estable, la cual es interrumpida por el devenir que altera desde afuera. La ontología simondoniana admite que el ser deviene, pero ¿de qué manera? Al resolver las tensiones o incompatibilidades que posee consigo, el ser se desfasa y comienza un proceso de individuación.

Para introducir la concepción de sistema en devenir (que implica combinar consistencia y devenir, orden y cambio), Simondon introduce ciertos conceptos entre los que se encuentra la metaestabilidad. Este sistema en devenir consistiría en una determinada estructura funcional de relaciones que mantiene un conjunto de energías potenciales, llamada carga de realidad preindividual (estado de resonancia interna). El cambio en tal sentido, se explicaría como el paso de un equilibrio metaestable a otro; tránsito que se produce por una operación de transducción. La teoría de la individuación opera en distintos dominios y en cada uno de ellos abre un campo de problemas que hacen viable una perspectiva ontogenética. Da cuenta de los distintos regímenes (físico, biológico y transindividual) de individuación con la construcción de una ontogénesis y un método.

A lo largo del presente artículo, se trabajarán tanto los conceptos de metaestabilidad y de transducción, así como el de información, que adquiere gran centralidad. Específicamente todos ellos no serán vistos desde la totalidad de la teoría de la individuación, sino en particular situándonos en la individuación vital de los seres vivientes. También iremos incorporando anotaciones respecto al concepto de voluntad de poder y la filosofía del devenir en Nietzsche a partir de la obra titulada *La voluntad de poder*, con la finalidad de aplicar el pensamiento, la reflexión y el debate en torno a la vida y el vivir. Entendiendo esto a modo de introducción, nos abrimos paso al acercamiento de la teoría de la individuación en el dominio biológico.

La transducción y la afectividad

En una primera instancia podemos empezar a visualizar, aquello que Simondon llama ser viviente a través de su relación con el ser físico. En cada sistema hay un nivel de organización y se encuentran esos mismos niveles en un ser físico como en un viviente. Esto implicaría entender que no existe una diferencia jerárquica entre ambos, en donde la vida sería una organización más compleja o superior a la materia (en tal sentido, nos permite corrernos de una visión de corte vitalista). A lo sumo, dice Simondon, lo que sucede en el pasaje de la materia a la vida es una transformación de organización. La organización no se crea, ni se pierde,

solo puede transformarse. Respecto a este tema insinúa que haría falta elaborar una Teoría de la relación entre materia y vida.

Existe una diferencia entre los sistemas físico y viviente en términos de transducción. La operación transductiva en el sistema físico es una transducción directa y a un solo nivel; la integración y la diferenciación están en los límites del individuo físico¹. Empezar a introducir en este punto el concepto de transducción, resulta importante porque en términos simondonianos el individuo es un sistema de transducción, lo cual implica muchos aspectos, pero uno de ellos es entender a la transducción como la relación entre integración y diferenciación—el nivel de información correspondería al número de capas de esta integración y diferenciación—. En el ser viviente la transducción se efectúa en dos niveles (podríamos también decir que hay dos grupos o procesos de integración y diferenciación): en los límites y en el interior. El primero caracteriza su relación con el grupo o con el mundo y es relativamente independiente de las que operan en el interior. De todas maneras, la vida no es una sustancia totalmente distinta de la materia porque también supone procesos de integración y de diferenciación que están dados por estructuras físicas (Simondon, 2009).

Simondon cuando desarrolla los “Principios para un estudio de la individuación de lo viviente” dice que la transducción es: “el ensanchamiento de un dominio inicialmente muy restringido que toma cada vez más estructura y extensión; las especies biológicas están dotadas de esta capacidad de transducción, gracias a la cual pueden extenderse indefinidamente” (Ibíd., p.236). Esto en la especie biológica correspondería a la reproducción y al crecimiento, en tanto conjunto de individuos que crecen por sí mismos, desde el interior como desde el exterior—recordemos que el cristal también tiene ese poder de crecer indefinidamente pero solo tiene su potencia en su límite—. En su capacidad de reproducción son ilimitados, mientras que el crecimiento está limitado en el tiempo y en el espacio. “El crecimiento del individuo viviente es una transducción de tipo permanente y localizada, que no tiene análogo en física” (Ibíd.).

Una vez introducida la noción de operación transductiva, es interesante establecer una primera relación con Nietzsche. El filósofo nos habla del proceso orgánico en el cual se desprende una voluntad de poder y, a través del mismo, las fuerzas dominantes y activas aumentan constantemente el campo de su poder (Nietzsche, 2006). Es posible que la vida como voluntad de poder tenga un estrecho vínculo con la transducción vital cuando Simondon pensaba en la capacidad de ensanchamiento, amplificación y extensión indefinida. Respecto al proceso vital, Nietzsche señala: “lo esencial en el proceso vital es precisamente la enorme fuerza plasmante, creadora de formas del interior al exterior, que utiliza, disfruta las <circunstancias exteriores>” (Ibíd., p. 432). Estas nuevas formas creadas desde el interior, no están destinadas a un fin, una esencia o un ser definido al que deban llegar, siendo coherente con el hecho de que la individuación y sus correspondientes estructuraciones parciales, no tienen un sentido determinado previamente. Respecto al tema del ser viviente, Nietzsche procede a negar el lugar central que los fisiólogos habían ubicado al instinto de conservación en el ser orgánico, para sostener que no basta con el mero sobrevivir y conservarse, ya que la vida ante todo quiere desplegar su fuerza (Nietzsche, 2006). En lo sucesivo, toma los conceptos de nutrición y generación redefiniéndolos, el primero como “consecuencia de la insaciable apropiación de voluntad de poder” (Ibíd., p. 439) y al segundo, como “la disgregación que sobreviene cuando las células dominantes son impotentes para organizar aquello de que se han adueñado” (Ibíd.). Estas nociones de nutrición y generación contribuyen, a nuestro entender, a

¹ La individuación física es de forma instantánea, cuántica, brusca y definitiva, dejando tras de sí una dualidad entre el medio y el individuo. Cfr., Simondon, 2012, p. 30.

seguir pensando en el crecimiento y la reproducción como operaciones en las que se despliega la operación transductiva.

En relación a la transducción biológica nos encontramos con el concepto de afectividad², en la cual juega un papel importante como lo señala la siguiente cita: “La transducción es efectuada por la afectividad y por los sistemas que juegan en el organismo el rol de transductores a diferentes niveles” (Simondon, 2009, p. 234). Ningún ser vivo carece de afecto-emotividad. La afectividad es lo que permite la relación entre lo uno y lo múltiple, entre integración y diferenciación, la cualificación (afectiva) es lo que va a constituir la relación entre dos dinamismos -la transducción afectiva-. En el viviente la afectividad tiene un carácter regulativo que permite relacionar percepción y acción haciendo posible el doble movimiento de integración y diferenciación. Los seres vivos, por ejemplo los animales, encuentran un sentido unificado para la comunión entre percepción y acción, a partir de las afecciones que lo orientan en el devenir. De esta manera se constituye como una estructura triádica de funciones perceptivas, activas y afectivas.

La afectividad está individuada temporalmente y por eso puede expresar la singularidad del viviente. En el proceso de individuación ella deviene afectividad constructiva es decir, que en ella confluyen los múltiples mundos perceptivos en los que participa el viviente, las dimensiones abiertas en ellos por su accionar y por último, una especie de memoria afectiva que marca su singularidad y su identidad actual: como instancia de implicación entre lo interior y lo exterior, pasado y futuro respectivamente y la afectividad como presente. Orden cronológico y topología se vinculan. Entonces como dice Juan Manuel Heredia: “Así, el viviente se singulariza en su medio asociado, en tanto es agente de una transducción afectiva y en tanto es producto de una relación entre órdenes de magnitud dispares (pasado y futuro, medio interno y medio externo)” (Heredia, 2012).

Dicho esto es preciso afirmar que: “El tipo fundamental de transducción vital es la serie temporal, a la vez integradora y diferenciante; la identidad del ser viviente está hecha de su temporalidad.” (Simondon, 2009, p. 239). La temporalidad no solo es diferenciación, es decir instantes en donde cada uno está separado de los que le siguen y preceden; sino que los instantes están separados por lo mismo que los une a los otros. La vida individual es diferenciación en tanto también es integración o continuidad, por lo que identidad del sujeto es de tipo transductivo, sobre todo respecto a la primera de las transductividades, dice Simondon, la del tiempo que puede ser fragmentado por instantes o captado como una continuidad.

Podemos intentar pensar entonces, que la afectividad se juega en una doble dinámica –siendo la misma, se la puede ver desde dos aspectos-, tanto como afectividad activa, relacionada al aspecto creador del tiempo vital y a la operación transductiva; y como afectividad reguladora –es decir, elemento operativo de valor regulativo- resolviendo la problemática perceptivo-activa. En definitiva no son más que dos caras de la misma moneda, de la afectividad transductiva.

A través de la afectividad se puede observar también la diferencia entre lo vital y lo psíquico, porque la misma es desbordada y plantea problemas en la existencia psíquica. Lo psíquico aparece cuando la problemática del viviente excede la capacidad de resolución característico de la afectividad reguladora, entonces la problemática afectivo-emotiva deviene paralela a la perceptivo-activa al no poder resolver esta última. En otras palabras, cuando la afectividad no puede efectuar la transducción que es una individuación

2 Sobre el tema de la afectividad en Simondon, Juan Manuel Heredia “Los conceptos de afectividad y emotividad en la filosofía de Gilbert Simondon”.

perpetuada al interior de lo viviente. Hay un resto de preindividual³ que no se actualiza con la individuación biológica, y lo psíquico aparece fundando otro dominio de individuación. Por ende, cuando el ser viviente no tiene el suficiente ser como para resolver los problemas que le son planteados, el psiquismo aparece. Pero ¿cómo se relacionan mutuamente lo vital y el psiquismo? Lo vital no es materia para lo psíquico, es decir que no es retomado necesariamente por lo psíquico para organizarlo, ya que tiene su organización. Lo vital se hace presente en lo psíquico a modo de motivaciones vitales que son problemas. No hay que entenderlas como las pautas que ejercen un determinismo constructivo sobre la vida psíquica. Se trata de una provocación (vital) y no un condicionamiento determinista. Entonces entre lo psíquico y lo vital no hay relación entre forma y materia sino entre individuaciones. Así Simondon afirma la siguiente hipótesis: “el psiquismo es una dilatación, una expansión precoz de la individuación vital” (Simondon, 2009, p. 243) Resulta interesante aclarar que lo psíquico y lo vital en última instancia no remiten a una sustancia de la cual se pueda decir que son dos espectros o manifestaciones de la misma, en esto siguiendo el pensamiento de Nietzsche.

Debemos aclarar, aunque no se desarrollará en el presente texto, que el psiquismo tampoco se resuelve en sí mismo, sino que desemboca en un orden de transindividualidad. La problemática psíquica es una nueva inmersión en la realidad preindividual que desemboca en lo transindividual, es decir en estructuras y funciones que no se agotan en el interior del individuo vivo.

El individuo vital y su estado interno

Al hablar de individuo, es de utilidad recordar lo que dijimos en la introducción: es preciso dejar de pensar en un individuo constituido y estático, para pensar en términos de individuación. Con ello se pretende abandonar el intento de captar al ser completamente realizado –estado imposible en la filosofía de Simondon-, corriéndose de esta manera del privilegio ontológico que la tradición filosófica le ha dado al individuo constituido. Simondon nos invita a poner atención en la actividad y la génesis porque el individuo es un acto. Cuando se dice que hay que pensar al individuo en términos de individuaciones es entender que el individuo es lo que ha sido individuado y continua individuándose, en otras palabras es resultado y agente de una actividad transductiva. Como resultado pone en práctica, propagándose en individuaciones, el esquema que lo ha constituido y como agente no solo lo pone en práctica sino que almacena, transforma y reactualiza ese esquema. Es importante el hecho de que continúe individuándose porque allí radica la posibilidad de poder hacer renacer un conjunto más vasto, siendo justamente su existencia una operación de transferencia amplificante. Por ende, teniendo en cuenta lo anterior, es posible afirmar que el individuo asimila su génesis y la pone en práctica, al mismo tiempo que se despliega en actos creadores y amplificantes: esto no es otra cosa que transducción. Lo anterior nos permite abrir otro lazo con Nietzsche, si recordamos el superarse a sí mismo de la vida en tanto voluntad de poder: la vida es una voluntad de acumular fuerza. Todos los procesos vitales tienen que ver con eso, nada quiere conservarse, sino que todo debe ser sumado y acumulado; es decir, la vida tiende a este sentimiento máximo de poder y el esfuerzo no es otra cosa que el esfuerzo hacia el poder (Nietzsche, 2006).

3 Sobre lo preindividual, a modo general podemos decir que se trata del ser en el cual no existe fase, y la individuación correspondería a la aparición de fases en el ser –que son fases del ser-. Lo preindividual es aquello que contiene los potenciales, o energía potencial, como así también, el aspecto cuántico. En cada individuación se mantiene una carga de realidad preindividual. El ser preindividual, el ser completo, es más que unidad y más que identidad, las leyes clásicas de la lógica no se le aplican.

A este individuo entendido como actividad también se lo puede traducir en tanto sistema, que condensa información, la transforma y modula un nuevo medio. Simondon pasa a definirlo como unidad de un régimen de información: “El individuo es el ser capaz de conservar o de aumentar un contenido de información. Es el ser autónomo en cuanto a la información pues en eso consiste la verdadera autonomía” (Simondon, 2009, p. 283). Los niveles de individualidad van a depender del régimen de información. La individualidad se define por la presencia de un centro, en el cual se almacena la información (por ejemplo que recibe por una excitación en alguna parte) y controla el pasaje, a una reacción (manifestación de la individualidad a través de un acto). Un régimen fragmentario de la información expresa una débil individualidad (por ejemplo cuando carece de autonomía funcional, el caso de las células del cuerpo).

Este individuo vital, dijimos es génesis activa, es actividad amplificante y en este punto es todavía necesario indagar y profundizar sobre el estado interno del ser viviente, su ontogénesis y la metaestabilidad. El estado del ser viviente es un estado de problemática interna, en otras palabras, es un problema a resolver del que el mismo individuo adquiere solución a través de sucesivas invenciones o montajes de estructuras y funciones (en ello consiste el desarrollo). Las mismas resuelven, etapa por etapa, la problemática interna del ser transportada como un mensaje por el individuo, donde cada una de ellas es una etapa de amplificación o también llamadas individuaciones parciales –porque no siempre hay individuación propiamente dicha, sino que es una solución de urgencia, provisoria, dramática (Simondon, 2009)-. Estas contienen significaciones que hacen que cada etapa del ser se presente como la solución de estados anteriores.

Nietzsche en varios apartados de *La voluntad de poder*, define a la vida como multiplicidad de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición, en el cual existe resistencia a otras fuerzas, orden de fuerzas según forma y ritmo, e incorporación y separación (Nietzsche, 2006). Vivir es entendido por el filósofo como una “forma duradera de procesos de fijaciones de fuerzas en que los diversos combatientes crecen desigualmente” (Ibíd., p. 430). Las fuerzas en Nietzsche se relacionan en términos de mando y obediencia (Deleuze, 1971); respecto a esto se podría, posiblemente, pensar que en Simondon las tensiones o las luchas de fuerzas que devienen compatibles a partir del descubrimiento de una nueva estructura, no se expresan como una dominante sobre la otra, y tampoco en términos de mando y obediencia. No obstante, Nietzsche insinúa que la fuerza al mando, no elimina, disuelve o incorpora a la fuerza del adversario, por lo cual hay cierta presencia de la misma y, en este sentido, las tensiones no mueren (Nietzsche, 2006). Es decir, se acercaría a la concepción de resolución de Simondon (teniendo en cuenta siempre sus diferencias).

En la introducción Simondon dice: “Intentaríamos captar la ontogénesis en todo el desarrollo de su realidad y conocer al individuo a través de la individuación antes que la individuación a través del individuo” (Simondon, 2009, p. 26). Es decir, que en su proyecto de realizar una ontogénesis en sentido pleno, y no tomarla en su sentido restringido – como génesis del individuo-, se tomará como devenir del ser, esto es como individuación. Entonces, en lo que sigue se verán los procesos vitales en tanto ontogénéticos.

El desarrollo del ser viviente no es ni puro análisis ni pura síntesis, es descubrimiento de significaciones, realización estructural y funcional de significaciones. Este ser contiene una información implícita en las parejas de elementos dispares, la cual se realiza y se descubre en el desarrollo. En este sentido la información podría considerarse como resultado de dos órdenes de magnitud dispar, lo que el sistema capta. El desarrollo (o el crecimiento) no consta de una esencia que se va desplegando a través de caracteres contenidos, no hay esencia porque no es sustancia el individuo, no es despliegue o continuidad. Por ello, es el descubrimiento de

la dimensión de resolución o de la significación de incompatibilidades en las parejas, dimensión que a su vez no está contenida en las parejas mismas y las parejas devienen sistemas (he aquí la constante presencia de la operación transductiva). Ontogénesis –problemática perpetuada que se actualiza de resolución en resolución– puede ser amplificación, por eso el crecimiento como modelo de procesos vitales es ontogénico.

Es necesario todavía entender qué implica una resolución cuando se habla de ella respecto a la problemática interna del ser. La noción de resolución que aparece a modo de individuaciones parciales o etapas amplificadoras, no funcionará como un aniquilamiento de las tensiones del ser, porque esto implicaría un agotamiento de todos los potenciales. El hecho de que se hable de una problemática interna del ser no supone que exista un estado con equilibrio estable propio de una “buena forma” a la que habría que llegar, o a la cual tendería todo. En este sentido, Simondon se corre de la Teoría de la forma, señalando que solo hay “buena forma” “si es constructiva, es decir, si incorpora los fundamentos de la disparidad anterior en una unidad sistemática de estructuras y funciones” (Simondon, 2009, p. 304). Sin embargo, tradicionalmente la “buena forma” pretende solo una distensión, y en la filosofía simondoniana correspondería a un empobrecimiento del individuo. Y si se piensa en la muerte como resolución de todas las tensiones, en realidad, no sería solución de ningún problema. Respecto a la crítica de la teoría de la forma, Nietzsche en algún sentido también encuentra en la forma cierta incompatibilidad respecto al ser en devenir, cuando afirma que la forma aparece como algo duradero (sea la forma, la especie, la ley, la idea, el fin, la esencia) y por eso como algo relevante, pero no es más que un invento nuestro. Simondon como vemos, también afirma que no existe la forma, o la “buena forma”.

En este contexto la resolución a la que se refiere Simondon es la individuación que conserva las tensiones en equilibrio metaestable en vez de anularlas en equilibrio estable. De lo que se trata, entonces, es de hacer compatibles las tensiones sin que desaparezcan, mueran o se relajen, realizando esto a través del descubrimiento de un sistema de estructuras y de funciones en el interior del cual las tensiones son compatibles. El equilibrio del viviente es un equilibrio de metaestabilidad. La disparidad (propia de la resonancia interna) puede volverse significativa a través del descubrimiento de ese conjunto estructural y funcional. En síntesis, merece que recordemos lo que Simondon señalaba respecto a una especie de conservación del ser a través del devenir, que a nuestro entender lo hasta aquí exployado es una manera de entenderlo: “El único principio por el que uno puede guiarse es el de la conservación del ser a través del devenir; esta conservación existe a través de los intercambios entre estructura y operación, que proceden por saltos cuánticos a través de sucesivos equilibrios” (Simondon, 2009, p.27).

Antes de seguir avanzado es necesario destacar que todas las funciones del viviente son en alguna medida ontogénicas y participan de la individuación permanente que es la vida. Entre ellas encontramos a las funciones perceptivo-activas y adaptativas que en tanto operaciones vitales no son fundamentalmente diferentes al crecimiento.⁴

Vida y muerte en Simondon

⁴ Sobre la sensación y la percepción *Cfr.*, Simondon, 2009, p. 309; y sobre la acción *Cfr.*, Simondon, 2009, p. 312-316 que es parte del apartado titulado “Individuación y adaptación”, en el cual realiza una crítica a la noción de adaptación y la teoría de la evolución dándoles un nuevo sentido en el marco de la metaestabilidad.

Existe un aspecto de la individuación vital que hasta el momento no hemos desarrollado, el cual tiene gran relevancia ya que pone de manifiesto la precariedad del ser viviente en tanto cuerpo sometido a aquella degeneración en el devenir (bien conocemos el mundo sensible de Platón con el gran peso peyorativo de todo lo que se degenera, perece, muere). Pero antes sirve retomar a modo de síntesis aquello que es la vida para Simondon, que de todas maneras entender esto implica los puntos antes seguidos.

La vida es ante todo serie transductiva de operaciones de individuación que van conservando la metaestabilidad, esto en otras palabras es transferencia amplificadora que opera a través de encadenamientos de resoluciones o invenciones sucesivas, y pudiendo ser retomadas cada resolución anterior, reincorporándolas en las posteriores. Por ello se la considera como una construcción progresiva de formas cada vez más elaboradas, es decir con una axiomática vital que cada vez se complejiza más y se enriquece, siendo capaz de contener problemas más altos (aquí interviene el concepto de evolución, no siendo perfeccionamiento sino integración). No nos alejaríamos mucho de esto, si observamos que el “perfeccionamiento” en Nietzsche es asumido como integración y aumento de potencia, es decir: “no se trata solo de una mayor complejidad, sino una mayor potencia” (Nietzsche, 2006, p. 439). Esto no es otra cosa que entender al perfeccionamiento, en relación a la evolución, como la producción de individuos más poderosos, en términos nietzscheanos. Sin alejarnos y volviendo a Simondon, no olvidemos que la axiomática del individuo vital va incorporando más estructura (vida como voluntad de poder). Este movimiento de “perfeccionamiento”, no consistiría en una adaptación de condiciones internas o externas (crítica al darwinismo) sino que partiendo del interior se va incorporando siempre mayor cantidad de exterior (esto es la vida como individuación permanente). En síntesis la vida no sería otra cosa que “la expresión de formas de aumento de poder” (Ibíd., p. 472).

Ahora bien, la individuación vital puede ser comprendida también como generadora de individuos perecederos, sometidos al envejecimiento y a la muerte. “La vida está en su presente, en su resolución, no en su resto” (Simondon, 2009, p. 318). En la problemática vital queda algo insoluble, siendo la vida resolución, hay una escoria o resto residual que no adopta significación. Luego de las operaciones de individuación queda un resto, que se corresponde a lo que en el ser envejecido no ha podido ser integrado o asimilado. Simondon va a decir que la muerte existe para lo viviente en dos sentidos. Por un lado, como ruptura del equilibrio metaestable que solo se mantiene por su propio funcionamiento. Este sentido de muerte tendría que ver con un cierto azar de exterioridad en donde esta muerte traduce la precariedad de la individuación y proviene de un enfrentamiento a las condiciones del mundo. Por otro lado, un segundo sentido manifiesta el hecho de que el individuo se carga con el peso de los residuos de sus operaciones, lo cual, expresa que no es solo pura interioridad sino que es para sí mismo su propia exterioridad. El transcurso de su actividad y sus operaciones lo va haciendo progresivamente más pesado, por la carga de un indeterminado inutilizable. Este indeterminado sin potenciales y en estado de equilibrio estable, no es base de nuevas individuaciones. Estas cargas se van acumulando sin devenir inicios de nuevas individuaciones, siendo una acumulación sin energía. Lo cual, se convierte en una muerte pasiva que va abarcando al ser, proviniendo de las transformaciones internas.

Incorporar en las reflexiones sobre la vida, a la muerte implica concebir de manera no accidental el hecho de que el individuo no sea eterno. Respecto a esto no hay mejores palabras que las del propio Simondon: “la muerte como acontecimiento final es solo la consumación de un proceso de atenuación que es contemporáneo a cada operación vital en tanto operación de individuación; toda operación de individuación deposita muerte en el ser individuado que se carga así progresivamente de algo que no puede eliminar” (Op.

Cit. p. 321).

Conclusión

La vida y lo viviente, son temas que implican múltiples debates filosóficos, entre ellos, por ejemplo, en relación a la tecnología. Tecnología y vida son temas que cada vez nos competen más, debido al gran desarrollo de las tecnociencias, la biotecnología, la ingeniería genética, la biología molecular, entre otras. Estos traen consigo reflexiones de índole ética, política, social, biológica, etc. Lo viviente y la técnica remiten y se relacionan a otras problemáticas constantes en la historia de la filosofía: natural y artificial, organismo y máquina, órgano e instrumento, cuerpo y artefacto, animado e inanimado, vida y muerte, etc. Simondon en este contexto, y a partir de lo señalado en el trabajo (si bien solo nos ocupamos de una de las partes de la dicotomía) nos permite intentar pensar en términos de continuidad y ya no en términos sustancialistas muchas de estas cuestiones. Esto es posible gracias a la noción de información, como la entiende Simondon, la cual atraviesa a la vida, el trabajo y el lenguaje propio de la experiencia del hombre como señalaba Foucault. Pero resulta que en la experiencia de la cultura actual estos aspectos ya no corresponden a lo propiamente humano, sino que lo excede, en vistas de una experiencia posthumanista.

Por otro lado, las reflexiones que fuimos desarrollando en base a Simondon y algunas anotaciones nietzscheanas permiten poner en el centro de atención a una filosofía del cuerpo, que muchas veces fue relegada a lo largo de la tradición filosófica. Cabe aclarar que el cuerpo en las filosofías del devenir y sobre todo en Simondon no funciona como parte del binarismo cuerpo-espíritu (conciencia), sino que abre el ejercicio de pensarlo en términos de individuación y no de sustancias, así como también, el cuerpo en tanto expresión de las fuerzas vitales a modo nietzscheano. Pues, como decía Nietzsche, no es sino en el cuerpo humano (o mejor dicho de los seres vivientes) “en el que repercute siempre vivo y vivaz, el pasado más remoto y más próximo de todo el devenir orgánico” (Nietzsche, 2006, p. 437). Por un enaltecimiento de la vida, de las fuerzas activas y creadoras.

Bibliografía

- SIMONDON, G. (2009) *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus-La Cebra.
- NIETZSCHE, F. (2006) *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF, S.A.
- DELEUZE, G. (1971) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama
- HEREDIA, J. M. (2012). “Los conceptos de afectividad y emoción en la filosofía de Gilbert Simondon”. *Revista de humanidades de la Universidad Andrés Bello*. N°26.

Biopolíticas postorgánicas: Biotecnología, plusvalía maquínica y biocapital

Emiliano Sacchi

Doctor en Ciencias Sociales por la UBA y Licenciado en Ciencia Política por la UNR. Becario Posdoctoral del CONICET. Docente de Teoría Política de la UNCo. Miembro del Centro de Estudios de Filosofía de la Cultura.

“Lo que mejor describe la célula bacteriana es efectivamente el modelo de una fábrica química en miniatura. (...) Lo que la bacteria quiere producir sin cesar son dos bacterias. Este es su único plan, su única ambición”.

JACOB, F. *La lógica de lo viviente*.

“Las máquinas de este fin de siglo han convertido en algo ambiguo la diferencia entre lo natural y lo artificial (...) y otras muchas distinciones que solían aplicarse a los organismos y a las máquinas. Las nuestras están inquietantemente vivas y, nosotros, atterradoramente inertes”

HARAWAY, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres*.

I. Nacimiento de la biotecnología

Nuestro punto de partida es la enunciación más elemental de la biopolítica según M. Foucault: ésta designa *la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder, lo cual caracteriza la economía general del poder en la modernidad occidental* (Foucault, 1976). Si en la modernidad occidental el poder pudo tomar como objeto a la vida, ello sucedió al calor de un saber que con sus técnicas la aisló, la fijó y la hizo terreno de una posible intervención política. Es por ello que las transformaciones epistémicas acaecidas durante el siglo XX da cuenta no sólo de una profunda redefinición en las formas de problematización de la vida sino consecuentemente de un trastocamiento en los modos en los que la vida es puesta en juego en las tecnologías de poder, lo que supone, por lo tanto, una mutación en los límites y características de la biopolítica. En este artículo, ensayamos la posibilidad de comprender tales mutaciones a partir del nacimiento de la *biotecnología* y de generar así una serie de aportes para la actualización del diagnóstico sobre la biopolítica.

A partir un triple proceso de *genetización* (Fox Keller, 2000), *molecularización* (Rabinow, 2007) y, sobre todo, de *informatización* (Key, 2000; Rodríguez, 2009; Lyotard, 1979; Serres, 1972) la biología de la segunda posguerra pasó de ser ciencia centrada en el organismo, entendido en términos funcionalistas, a una que estudia máquinas tecnológicas automatizadas, entendidas en los términos de la cibernética (Haraway, 1991) y, consecuentemente, se pasó de la mirada anatomo-funcional a una *mirada molecular sobre el viviente* que lo comprende como dispositivo de almacenamiento y transmisión de información genética. Esta mutación en el saber dio lugar rápidamente a la constitución de lo que hoy conocemos como *biotecnología* o *industria biotecnológica*. Recordar a punto seguido que toda biopolítica es (ya) una biotecnología sería un buen modo de comenzar este artículo. Incluso sería posible afirmar que toda política de la vida es (ya) una tecnología (de producción, control, regulación, aseguración etc.) de la vida. Pero nuestro análisis sobre la biotecnología, si bien pretende comprenderla al nivel de sus efectos biopolíticos, se refiere con este término específico al campo restringido de las prácticas de intervención técnica sobre los procesos biológicos que tienen lugar en un amplio sector de la producción científica y económica contemporánea y que fueron posibilidades por la transformación info-molecular de las ciencias de la vida tras la II GM. Por lo tanto nuestro punto de partida, sin negar el anterior, es más bien el inverso: recordar que toda la esfera científica y económica que hoy se reconoce bajo el mote de *biotecnología* es (ya) una biopolítica.

No es el lugar este para desarrollar una historia de la biotecnología ni es posible suponer sin complicaciones que esta tenga siquiera ‘una’ historia ya que bajo este mote se comprenden una serie heterogénea de técnicas, procedimientos, investigaciones, productos, instituciones, historias locales, etc. No obstante, ello no implica que sea imposible hablar de ella en forma extensiva, sobre todo si se comprende que lo que pretendemos no es un análisis de cada uno de esos elementos heterogéneos sino de cierta disposición que caracteriza a estos de modo típico. P. Rabinow, temprano introductor de la obra de Foucault en el ámbito anglosajón, en un estudio sobre la invención de una de esas técnicas particulares llamada PCR (*polymerase chain reaction*), caracteriza el nacimiento de la nueva industria por tres elementos distintivos: a) el desarrollo cada vez mayor de las técnicas de ingeniería, recombinación, diseño o en general de manipulación del ADN y otras moléculas biológicas; b) el entorno marcado por la disposición a la rápida aplicación de la investigación científica a problemas concretos y a la comercialización de sus ‘invenciones’, c) el progresivo avance del capital privado y, sobre todo, del capital de riesgo (*venture capital*) en el sostenimiento de la investigación

(Rabinow, 1996, p. 19).

En sintonía con ese enfoque es usual considerar que durante la década del 1970 se dio el nacimiento de esta innovadora industria de lo viviente y en particular se indica 1973 como su fecha de nacimiento. Ese año se estableció el procedimiento para producir el *ADN recombinante* que fue central para el establecimiento de lo que comenzaba a llamarse *ingeniería genética*. Según esta nueva ingeniería un *organismo* puede ser des-organizado y re-organizado (*engineered*) mediante un conjunto de herramientas que consisten ni más ni menos que en la misma biología y a partir de unas técnicas que se basan en la lógica *cut and paste*, lo que simplificando en extremo quiere decir: en el corte de secuencias de ADN de un organismo y el pegado con secuencias de otro para su replicación biológica. Estas innovaciones son las que dieron lugar al nacimiento de los organismos genéticamente recombinados o modificados (OGM). Pocos años después los dos investigadores que establecieron la técnica de producción del ADN recombinante lo patentaron, y para comercializarla, montaron rápidamente una empresa (*Genetech*, considerada habitualmente como la primera de la industria biotecnológica) financiada precisamente a partir de una oferta pública de venta de acciones en la bolsa de valores. Operación a partir de la cual la investigación en las ‘biociencias’ y su aplicación en productos comerciales empezaron a estar tironeados con el movimiento de los valores accionarios de las empresas biotecnológicas. Lo decisivo en la creación de *Genetech* y de las miles de empresas biotecnológicas posteriores no radicó en una ‘mercantilización’ de la salud sino en que con su sola existencia crearon las condiciones para que la investigación científica y la acumulación de capital quedaran estrechamente interrelacionados, para que la búsqueda de la maximización de la vida, de un *plus de vida*, coincidiera con la búsqueda de la maximización de beneficios económicos.

Para ese entonces la producción del conocimiento sobre la vida había pasado definitivamente del museo de ciencias naturales de un Buffon o un Cuvier al posmoderno laboratorio, ya no de la salud pública sino, de las empresas biotecnológicas que cotizan en la bolsa. Al punto que la bolsa de valores más grande del mundo dispone de un índice específico para estas empresas: el *NASDAQ Biotechnology Index* que, por cierto, ha demostrado en las últimas décadas un crecimiento sostenido y en los últimos años en particular un crecimiento muy superior al resto de los índices (Nasdaq, 2013). En este mercado financiero, lo que las compañías *start up* biotecnológicas ofrecen a los inversores son derechos sobre futuros productos biológicos, producidos a su vez biológicamente, y sobre los beneficios que se podrían derivar de ellos y sus patentes, transformando a la vida en su dimensión molecular y recombinante en objeto de especulación financiera. De tal modo, encontramos en este acontecimiento científico y económico, los tres elementos señalados por Rabinow y de algún modo el acta de nacimiento de la industria biotecnológica: técnicas de ingeniería recombinante, rápida aplicación comercializable, capital de riesgo.

Los experimentos del ADN recombinante suponen a la vez una radicalización del saber bimolecular existente: aquellos no pretenden ya sólo producir conocimiento sobre el organismo en un nivel genético, molecular e informático, sino desarrollar técnicas para intervenir, alterar y diseñar el organismo en esos niveles puestos a disposición por la mirada molecular y comercializar esas mismas técnicas como los productos resultantes de ellas. De ese modo, la capacidad técnica de reprogramar el organismo molecularmente no implica sólo, como propone N. Rose, que la biología deje de ser destino (2007, p. 66) o que se hagan posible las utopías (y distopías) de los seres optimizables, éstas no son más que algunas de las aristas de la cuestión: en el nacimiento de la biotecnología se expone también y de forma patente como esa capacidad técnica se

empalma con los procesos económicos de una industria emergente. En consecuencia, abre la posibilidad de una reflexión no sobre las amenazas de la experimentación biotecnológica (Habermas), ni sobre las potencialidades ‘ethopolíticas’ de esta experimentación (Rose), sino más bien sobre las relaciones entre estas técnicas y las transformaciones contemporáneas en las formas de producción y de valorización capitalistas.

Efectivamente, si miramos la biotecnología poniendo por un momento entre paréntesis el alarmismo bioético y humanista en beneficio de una mirada un poco más histórica, rápidamente nos percatamos de que aquella tiene mucho menos que ver con la cuestión de la *naturaleza humana* y su *dignidad* y mucho más con los usos de la vida, concretamente: con los *usos para fines económicos de los procesos biológicos*. Extrañamente cuando hacia fines del siglo pasado, las posibilidades técnicas de la ingeniería genética empezaban a dar a luz sus primeros frutos quiméricos que inauguraban toda una nueva serie de relaciones económicas, las previsiones distópicas que aquejaban el espíritu de los críticos eran las de un mundo donde se producirían hombres clonados alterados genéticamente sea para ser esclavos-herramientas capaces de trabajar en circunstancias adversas o sea para ser genios a demanda. Los esclavos-herramientas ya existen pero en un sentido muy distinto al imaginado por la tecnofobia humanista. Por el contrario aquellas visiones de una ‘producción estandarizada’ de hombres y de una verdadera ‘industria de lo humano’ parecen bastante inadecuadas para comprender el presente de la biotecnología. Si es cierto que ésta se trata de los usos de la vida, es igualmente cierto que esos usos no son necesariamente usos del hombre, del hombre-máquina de las disciplinas o del hombre-organismo (trabajador y reproductor) de la biopolítica moderna. En función de aquellas imágenes se pedía la limitación de la ingeniería de lo vivo en nombre de la naturaleza humana, de lo propio de ella, de su dignidad, etc. No queremos entrar en tal debate y baste sólo decir que si se pudiese hablar de lo ‘propio’ de lo humano esto no podría sino ser lo más impropio, lo más falso, lo más transformado, lo más artificial, (para jugar con las paradojas) lo más ‘bio-tecnológico’ e incluso como diría Lyotard lo más inhumano. Pero lo que queremos señalar es que con esos debates lo que se perdía de vista era la existencia concreta de una biotecnología que no nos deparaba el destino indigno del hombre, sino un presente (in)humano, demasiado (in)humano, donde la investigación biológica, las técnicas de intervención, los productos de esas técnicas están subordinados a los intereses y valores de una (bio)economía neoliberal.

Ciertamente, la palabra *biotecnología*, un poco más vieja que el resto de los ‘bio’ que pulularon en la segunda mitad del XX, refiere desde principios de siglo a los usos industriales de procesos que se dan de forma ‘natural’ (i.e. la fermentación). Por ello no debería confundirse simplemente la *biotecnología* con la prótesis de los órganos artificiales y con la obsolescencia del cuerpo en la interfaz de lo humano y la máquina (tal como sugiere P Virilio). Como señala Thacker, la biotecnología tiene más bien que ver con “una *reprogramación fundamental* de los propios procesos que constituyen el dominio biológico, y su uso encaminado hacia una serie de fines (a veces médicos, a menudo económicos)” (Thacker, 2001, p. 33) y es precisamente esa re-programación fundamental la que introduce la dimensión maquínica e informática, la dimensión de una vida *qua* información, en la biotecnología. Es por ello que si bien podemos decir que como técnica de los usos productivos o industriales de la vida aquella es muy antigua (tanto como la historia de la agricultura) y que como tal tuvo un gran avance a partir de las tecnologías de producción modernas, debemos decir también que su forma contemporánea es profundamente diferente a las precedentes. Tanto en las viejas técnicas de hibridación y selección utilizadas en la agricultura como en el mejoramiento industrial de tales técnicas, la ‘biotecnología’ se proponía siempre el mejoramiento de las formas de vida vía el control de la

reproducción. En el siglo pasado, y a partir de las teorías weismannianas y mendelianas esa biotecnología operó en función de un saber *evolucionista* y genético sobre el eje vertical de la transmisión hereditaria, sobre el acondicionamiento del medio, sobre los fenómenos poblacionales y de filiación, en los límites de la especie. Mientras que las tradicionales técnicas de cruzamiento estaban limitadas a la compatibilidad sexual, las técnicas del ADN recombinante permiten la transferencia de información genética a través de las barreras de las especies y los géneros. Mientras que las técnicas microbiológicas como la fermentación (que se articularon luego profusamente con las técnicas recombinantes) largamente usadas en la producción biotecnológica operaban sobre la reproducción de microorganismos, el ADN recombinante constituye el primer intento de movilizar esas formas de reproducción pero a fin de producir nuevas formas de vida (Cooper, 2008). En tal sentido, la biotecnología contemporánea supone el pasaje del eje vertical moderno de la herencia, el sexo y la reproducción, al plano transversal posmoderno¹ e informático de la *replicación* más allá de la diferencia entre las especies y de la continuidad genealógica. Ya no se trata de organismos ni de poblaciones (incluso de microorganismos) sino de genes, o mejor dicho, de la información genética contenida en secuencias macromoleculares.

La biotecnología contemporánea, como todo el estrato del saber biológico molecular, posee la singularidad de ser a la vez una ciencia y una técnica de la información y de la vida, una informática y una biología: la ingeniería de una biología que es en sí misma una tecnología informática. Cuando el cuerpo orgánico es analizado y programado, de-codificado y re-codificado en su estructura molecular, cuando la utopía de la telegrafía de los cuerpos parece posible a partir de la transferencia por correo electrónico del genoma de un organismo traducido a lenguaje binario, o cuando directamente se promete diseñar y construir desde cero nuevas formas de vida, no es necesario apelar a la hibridación de lo mecánico y lo orgánico para comprender la dimensión al mismo tiempo maquina, informática y biológica en la que opera la biotecnología. En tal sentido, la diferencia entre la ‘vieja’ y la ‘nueva’ biotecnología radica en que lo que esta última pone a trabajar es la vida en su dimensión info-molecular, ‘*the life itself*’². Lo que actualmente se llama *biología sintética* supone a su vez una radicalización de esta lógica inscripta en las técnicas recombinantes. Al igual que estas se encarga de la manipulación de los elementos que componen el ADN de los organismos vivos, pero sus promesas van mucho más allá: a diferencia de la ingeniería genética que transfiere genes de un organismo y los ‘recombina’, la biología sintética trabaja en la síntesis de ADN a partir de cero, es decir en el diseño

1 Cuando hablamos de posmoderno, nos referimos a que en la modernidad la biología y la biopolítica operaban sobre el nivel orgánico-poblacional de la vida (Foucault, 1966, 1976), mientras que a partir del saber posmoderno (Lyotard, Serres) lo hacen, como lo señalara Haraway, en un nivel informacional, comunicacional y maquina.

2 Diferencia que parece quieren desdibujar todos los discursos que presentan a la biotecnología contemporánea como una inocente variación de las más rudimentarias técnicas agrícolas. Así, por ejemplo, según la Cámara de Sanidad Agropecuaria y Fertilizantes que nuclea a las principales multinacionales del sector agro-bio-tecnológico: “*En el momento que los primeros hombres se dieron cuenta de que podían cultivar sus propias plantas y criar a sus propios animales, ellos aprendieron a usar la biotecnología.*” (<http://www.casafe.org/biotecnologia.php>) No se trata de negar que esos supuestos primeros hombres dispusieran ya de toda una tecnología de la vida. Es más, ese argumento es aún demasiado restringido: habría que decir más bien que la vida independientemente del Hombre es (im)propiamente técnica, tecnológica, artificial. Mas, de esos argumentos no se puede deducir legítimamente una supuesta bondad natural de las biotecnologías. En todo caso estas nos permiten comprender la tecnicidad de todo lo vivo, si se quiere incluso la naturalidad de toda técnica o la deconstrucción de los límites entre lo uno y lo otro. Pero ello es todo lo contrario al intento de hacer pasar lo dado (desde ‘los primeros hombres’) como algo natural y lo natural como algo bueno, como el origen humanamente bello y bueno de las actuales biotecnologías.

ab initio de sistemas biológicos artificiales. Son todas estas investigaciones las que están en corazón de las promesas de nuevos y mejores ‘extremófilos’ que manipulen químicos, degraden y remedien contaminantes o fabriquen materiales como plásticos, combustibles, alimentos, etc. Promesas de un capitalismo bueno y verde, pero sobre todo de un capitalismo cuyo crecimiento ya no puede tener límites, uno que se ha vuelto él mismo un habitante de los límites, un extremófilo³.

Cooper sugiere que la biotecnología moderna concernía primariamente a la reproducción a escala industrial de formas de vida estandarizadas ya que aseguraba el sometimiento de la reproducción biológica a la cadena de montaje en el marco de una economía de producción masiva de artículos estandarizados, mientras que actualmente la biotecnología expone por el contrario una ‘desestandarización’ de las formas de vida que intenta satisfacer las necesidades de flexibilidad de la producción post-fordista (Cooper, 2008, pp. 32-33). En tal sentido puede parecer un tanto desconcertante el que se hable de ‘industria’ biotecnológica. Más aún, J. Rifkin, el gurú de la llamada *biotech revolution*, ha propuesto que ésta está vinculada de forma intrínseca con el *fin de la era industrial*, lo que es decir (en la serie de asociaciones de Rifkin) con el fin de la economía del petróleo, del acero y el cemento, de la investigación fisico-química, de la organización fordista de la producción, etc. Ciertamente, en la arqueología de la biología info-molecular es decisivo el pasaje de la edad de las máquinas térmicas, de los motores que consumen energía escasa y producen desechos y entropía, a una de los sistemas autoorganizados, de las islas de orden, de la negentropía de la vida que engendra más vida a partir de si misma, es decir a una edad de las máquinas informáticas auto-replicadoras y evolutivas que corren contra la tesis maltusiana de los límites del crecimiento⁴. No obstante, no nos parece que pueda aceptarse gratuitamente este ‘Fin’ que nos propone Rifkin. Es válido más bien afirmar sobre aquel lo mismo que decía Derrida sobre el *fin del trabajo* (2001, p. 53) ya augurado por el mismo autor. Hay que tomarlo a modo de síntoma: si bien no es posible adoptar sin más las conclusiones escatológicas del autor hay que reconocer al menos que esas conclusiones exponen que algo (quizá grave) le está ocurriendo a lo que se conoce como sociedad industrial y que si bien la biotecnología no es quien viene a decretar su fin, sí está estrechamente relacionada con lo que le ocurre a aquella en tanto es parte de una mutación social, económica y tecno-científica mayor.

De acuerdo con varios análisis (Cooper, 2008; Lander, 2005), el nacimiento de la tecnología recombinante tiene lugar en un clima signado por la tendencia decreciente en la productividad industrial, la innovación tecnológica y la consecuente pérdida de competitividad internacional de la economía norteamericana (frente a la, ahora vieja, promesa del nuevo ‘postfordismo’ japonés). La industria de lo viviente aparecerá en este entorno como posibilidad promisoría de una respuesta a dicha crisis. A tal punto que puede sostenerse que la llamada *biotech revolution* no fue sino la respuesta innovadora de los *think tanks* de la era Reagan a la crisis: el resultado de una serie de medidas jurídicas y regulatorias orientadas a relocalizar la producción económica a nivel genético, molecular, informático de forma tal que éste quede subsumido al proceso de

3 Para un interesante análisis de las relaciones entre la investigación en ‘extremófilos’ y la lógica del capital cfr. Cooper (2008:34-35).

4 No se debería perder de vista que a su vez es ese mismo discurso biológico de la información el que permite a los teóricos neoliberales presentar al mercado como sistema auto-organizado lejos del punto de equilibrio (a diferencia de lo que pensaba el liberalismo clásico de la mano invisible) y sometido a crisis continuas pero por ello mismo sin límites finitos, en contante evolución y auto-organización. El primer intento en este sentido fue hecho por el mismísimo F. Von Hayek y sin dudas pueden encontrarse sus antecedentes en la teoría evolutiva de las ‘destrucciones creativas’ de J. Schumpeter (Cooper, 2008:44) o en los mismos padres de la cibernética, Wiener y Rosenbluth, quienes (como vimos) temprano señalaron la necesidad de realizar un estudio general de los sistemas auto-correctivos cuyo campo iba del cerebro a los mercados.

acumulación capitalista. Efectivamente, lo que puede encontrarse en este momento es la constitución por parte del Estado de lo que Lander ha caracterizado como *ciencia neoliberal*, es decir: la institución de la producción científico-tecnológica bajo la ‘forma empresa’ (y su racionalidad económico-financiera) ordenada y realizada más por la reticulación de las grandes corporaciones económicas que por las modernas instituciones estatales y subordinada por lo tanto a los intereses de aquellas antes que la *razón de Estado*. Para asegurar el nuevo entramado científico-productivo el primer paso en esta dirección fue la aprobación desde 1980 y en forma progresiva de una serie de legislaciones que permitían patentar y comercializar los productos de las investigaciones que se hicieran con recursos públicos. Tras la *Patent and Trademark Amendments Act* de 1980, la Corte Suprema de Estados Unidos otorgó una patente sobre una bacteria genéticamente modificada concluyendo que esta “es una manufactura” y que “el hecho de que los microorganismos estén vivos carece de significado legal para los propósitos de la ley de patentes” (*apud* Lander, 2005, p. 50). A partir de entonces la patentabilidad de lo viviente comenzó una escalada sin límites. En ese contexto, las ciencias de la vida, desde un principio entrelazadas con el complejo militar (*vid supra*), se transformaron en la segunda área de investigación (después de la *Stars War* de Reagan) en la que el estado federal norteamericano invirtió mayor cantidad de recursos. Se acercaban los años del Proyecto Genoma Humano y la constitución de la biología molecular en Big Science. Pero empezaban también los años en los que el cada vez más poderoso sector de la biotecnología haría presión para extender el nuevo régimen de propiedad intelectual que permite patentar lo viviente al resto del mundo. Esto se consiguió con los Acuerdos sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio (*TRIPs* por sus siglas en inglés) que forma parte de la estructura base de la Organización Mundial de Comercio (OMC) y que fueron ratificados en la década de 1990. Se trata del acuerdo sobre propiedad intelectual más extensivo del siglo XX y que tiene y tendrá sin duda efectos mundiales decisivos en cuestiones particulares como el acceso a la salud y a los medicamentos⁵, acceso a la tecnología, al conocimiento, a los alimentos, efectos sobre la biodiversidad y la concertación de la tierra en los países del Sur, sobre la apropiación de los bienes culturales, etc. y de modo general sobre la desposesión de millones de humanos en manos de muy pocas corporaciones⁶. Pues bien, no sería excesivo decir que el origen de estos acuerdos que han sido definidos como la expresión legal de la actual fase de ‘acumulación originaria’ del capitalismo⁷ en tanto nuevo ‘cercamiento’ de los bienes comunes inmateriales

5 El caso más obscuro es quizá el de la utilización de los TRIPs como instrumento de presión por parte de las grandes farmacéuticas para que las drogas retrovirales contra el SIDA no sean producidas a bajo costo por los países (sobre todo africanos y latinoamericanos) donde el síndrome diezma literalmente a la población. A su vez dicha prohibición no sólo hace a estos países dependientes del imperio farmacéutico sino también de los organismos internacionales de crédito mediante un endeudamiento sin límites.

6 Como dato preciso de la desigualdad global que legitiman jurídicamente estos instrumentos baste señalar que hasta hace pocos años, el 93% de las patentes habían sido otorgadas a Estados Unidos, la Unión Europea o Japón y tan sólo un 3% a los llamados países en desarrollo (Quijano, 2006:57)

7 Esta lectura es compartida por el amplio espectro de los teóricos del postfordismo, sean Hardt y Negri, Moulier Boutang o Lazzarato, pero quizá la versión más clara de este argumento es la de D. Harvey en su análisis de la ‘acumulación por desposesión’: “*La insistencia en los derechos de propiedad intelectual en las negociaciones de la OMC (El llamado acuerdo TRIPs) indica cómo se pueden emplear ahora las patentes y licencias de material genético, plasma de semillas y muchos otros productos contra poblaciones enteras cuyas prácticas han desempeñado un papel decisivo en el desarrollo de estos materiales. (...) La mercantilización de diversas expresiones culturales, de la historia y de la creatividad intelectual conlleva desposesiones integrales (...), la empresarización y privatización de instituciones hasta ahora públicas (como las universidades), por no mencionar la oleada de privatizaciones del agua y otros bienes públicos de todo tipo que recorre el mundo, supone una reedición a escala gigantesca del cercado de tierras comunales en la Europa de los siglos XV y XVI.*” (Harvey, 2003:118).

(y por lo tanto, también, el origen de algunos de los aspectos centrales en los que reconocemos al llamado capitalismo postfordista, cognitivo o informacional) se encuentran, como lo exponen los estudios de Cooper, en una autotransformación deliberada de la producción en los países centrales (sobre todo EEUU) en la que la industria biotecnológica (y sobre todo el imperio farmacéutico) tuvo un papel decisivo. Lo que hace visible el férreo e intrínseco lazo entre las transformaciones neoliberales en las formas de producción capitalistas y la industria biotecnológica.

II. Industria biotecnológica

Para comprender cómo pudo la producción biotecnológica estar en el corazón de tal transformación no basta con referirse a los intereses por las patentes como medio de producción de escasez (artificial) de conocimiento y de información biológica⁸. Por lo tanto, parece necesario avanzar sobre otras particularidades. Para ello, nos vemos llevados nuevamente por otro recorrido a las transformaciones ‘recientes’ del capitalismo. En su investigación de la llamada industria biotecnológica, Thacker (2005, p. 176) se sirve en tal sentido de los estudios sociológicos ya clásicos (como los de Daniel Bell) que examinan el pasaje de la sociedad industrial a la ‘postindustrial’: es decir, el pasaje desde una sociedad productora de bienes materiales en las que la tecnología de la máquina a vapor y luego de la ‘gran industria’ automatizada habían reemplazado a los músculos animales (como en las fábricas textiles del siglo XIX o en las plantas de producción de automóviles del siglo XX) hacia una sociedad no centrada en los bienes sino en la *provisión servicios* (del entretenimiento y la comunicación, de información, de los seguros y el cuidado, etc.) con fuerte presencia de la ciencia y la tecnología y que implicó la emergencia de nuevos modos de valuación no sólo económicos sino sociales, culturales y políticos basados en la información, el conocimiento y los signos. Sirviéndose de aquellos análisis más generales de fondo, Thacker, se propone comprender cómo se relaciona la industria biotecnológica con estas transformaciones y que efectos tiene sobre ellas procurando no caer en las hipótesis dramáticas del estilo Rifkin. Para ello distingue la ‘industria biotecnológica’ de lo que aquellos análisis comprenden por industrial y postindustrial. La calificación de ‘industria’ muestra allí su ambivalencia: aunque la biotecnología es en muchos sentidos una industria (producción estandarizada, cadena de montaje, etc.), tiene poco que ver con lo que socio-económicamente se llama producción industrial, por el contrario la biotecnología parecería estar más cercana a lo postindustrial (esta integrada con las tecnologías de la información, sus trabajadores manipulan y producen información, sus beneficios derivan de patentes sobre información, etc.), pero extrañamente y aunque su existencia tiene ya varias décadas, los estudios sobre la llamada sociedad postindustrial han prestado muy poco interés a esta singular ‘industria’.

Por otra parte, el mentado pasaje de la sociedad industrial a la postindustrial, implicó no sólo una

⁸ De hecho no puede dejar de llamarse la atención sobre las debatidas tecnologías GURT (*Genetic use restriction technology*) presentes en las semillas transgénicas conocidas públicamente como ‘*Terminator*’ a través de las cuales se puede producir la *escasez artificial por medios estrictamente biotecnológicos*. Su origen se encuentra precisamente en la intención de controlar la reutilización en la agricultura de las semillas transgénicas patentadas (principalmente por la compañía Monsanto), introduciendo en ellas una modificación extra para que la segunda generación de semillas sea completamente estéril (lo que las transforma en grano comercializable, pero no en semillas productivas) o solo parcialmente (no expresando la planta los beneficios de las modificaciones genéticas de no ser tratada con un agroquímico ‘activador’). Lo interesante en este caso es que lo que se pretende es *asegurar por medios biotecnológicos, en mecanismos inscriptos en la materia viva, lo que hasta ahora se hacía con regulaciones estatales exteriores*.

transformación en el capital y en la forma de producción, sino también en el trabajo y, como dicen los teóricos marxistas, en la composición de la fuerza de trabajo. Ciertamente las transformaciones en la producción son inmediatamente también transformaciones en como se define el trabajo. Por ello el calificativo inmaterial designa en el capitalismo informacional, cognitivo, semiótico (Bifo, 2007, p. 107), en la *fábrica locuaz* (Virno, 2003b), no sólo a la naturaleza de los productos sino del trabajo mismo. En la medida en que en las sociedades llamadas postindustriales no se producen ya sólo bienes materiales u objetos físicos sino también *signos, conocimiento, información*, en ellas el trabajo no consiste ya sólo en operaciones físicas sino también en operaciones semióticas, lingüísticas, y aún más, informáticas, neurológicas, pre-individuales, etc.: *trabajo inmaterial*. Pero a pesar de hablar incluso de ‘bioeconomía’ o de ‘biocapitalismo’ para analizar el poder invasivo de la acumulación capitalista sobre la vida, la tradición postfordista italiana tampoco ha analizado específicamente, hasta donde nosotros sabemos, el rol de la ‘industria biotecnológica’ en las transformaciones actuales del capitalismo y por lo tanto tampoco el sentido de aquello que los países centrales, las grandes multinacionales y los organismos internacionales entienden por ‘bioeconomía’.

III. Plusvalía humana y maquinica

Para comprender nuestro punto de vista permítasenos una serie suplementaria de rodeos. En el capítulo sobre *Maquinaria y gran industria* de *El capital*, Marx describe las tres partes componentes de lo que llama maquinaria (1867, p. 453): el motor o parte que provee la fuerza motriz a todo el mecanismo (como la máquina a vapor); el mecanismo de transmisión que regula, distribuye y transfiere el movimiento al tercer elemento; la máquina-herramienta, que es la que se apodera del objeto de trabajo y lo modifica. Es por este tercer elemento dice Marx por donde arrancó la *revolución industrial* del siglo XVIII. De hecho, la máquina a vapor desarticulada de la máquina-herramienta no constituyó ningún acontecimiento. Si se la observa desde cerca se puede reconocer en ella (aunque en formas ciclópeas y monstruosas) a las viejas herramientas con que trabajaban el obrero manual y el de la manufactura y se puede detectar también la diferencia entre ambas: aquellas ya no están en las manos del hombre, ahora son herramientas mecánicas, engranadas en un mecanismo motor. En esta transformación lo que se ha modificado por lo tanto es el lugar de la fuerza de trabajo humana, dejando el lugar del mecanismo sensorio-motor por el rol de mero observador del complejo organismo de la maquinaria. Como lo dice Marx en la celebre frase del llamado *Fragmento sobre las máquinas*, en la gran industria o mejor dicho en el sistema automático de maquinaria “el hombre se comporta como supervisor y regulador con respecto al proceso de producción mismo (...). Se presenta al lado del proceso de producción, en lugar de ser su agente principal” (Marx, 1952, p. 229). En esas condiciones el “pilar fundamental de la producción y de la riqueza” no es por lo tanto el trabajo inmediato ejecutado por el hombre, sino la misma máquina que ocupa su lugar. Este reemplazo no tiene por función reducir el esfuerzo de los trabajadores sino optimizar su explotación. Por ello en *El capital* tras la descripción de la maquinaria, Marx analiza su función: el incremento de la utilización del hombre como fuerza de trabajo (particularmente del trabajo de mujeres y de niños) prolongando la jornada laboral e intensificando el ritmo de trabajo. En el *Fragmento*, Marx también se detiene en estos aspectos del desarrollo histórico que van de la herramienta a la máquina y allí señala precisamente que ésta no es la herramienta que manipula el obrero “como a un órgano” (un medio de trabajo para el trabajador) y que depende de su virtuosismo, sino que ella, al contrario, encierra ese virtuosismo, el saber y la destreza de los trabajadores y científicos, el *general intellect*, como saber y destreza objetivadas (en

el capital fijo), oponiéndose como poder dominante a los trabajadores dispersos: La máquina

(...) dueña en lugar del obrero de la habilidad y la fuerza, es ella misma la virtuosa, posee un alma propia (...) y así como el obrero consume comestibles, ella consume carbón, aceite, etc. (...) con vistas a su automovimiento continuo (1952, p. 219).

Como en una pesadilla industrial la maquinaria automática literalmente cobra vida y “se presenta frente al obrero, frente a la actividad individual e insignificante de éste, como un poderoso organismo” (1952, p. 219). Sin embargo, esta pesadilla de muertos vivos no implica para Marx ‘el fin del trabajo’ humano sino que supone por el contrario un análisis de las transformaciones científicas y técnicas de la producción y su relación con las mutaciones en la naturaleza del trabajo.

En sintonía con la tradición operaísta y su lectura del *Fragmento*, Virno retoma de éste la noción de *general intellect* pero aclarando que en el capitalismo contemporáneo (a diferencia de lo supuesto en el análisis de Marx) el mismo no se presenta ya depositado en la maquinaria. Recupera así la identificación realizada por Marx del *general intellect* como principal fuerza productiva, pero con la salvedad de entenderlo no como capacidad científica objetivada en el sistema de máquinas sino como trabajo vivo. Según su fórmula: *general intellect = trabajo vivo en lugar de capital fijo* y según su tesis #7 sobre el postfordismo, en éste “*el general intellect no coincide con el capital fijo, sino que se manifiesta principalmente como interacción lingüística del trabajo vivo*” (Virno, 2003b). De este modo podemos decir que a diferencia del análisis de Marx que presentaba a la máquina que cobra vida como una objetivación del trabajo humano (“órganos del cerebro humano creados por la mano humana, fuerza objetivada del conocimiento”) en la lectura postfordista el trabajo humano aparece más bien como una subjetivación de la máquina científico-técnica, aparece maquinizado: el pilar de la producción y la riqueza, en lugar de estar *forjado en acero* en el sistema de las máquinas, existe *encarnado* en el trabajo vivo. Pero claro, los límites de esta ‘maquinación’ vienen señalados (como subjetivación) por el hecho de que, para Virno, lo que esta *hecho carne* es justamente el Verbo, el pensamiento que se expresa mediante el lenguaje, la capacidad de aprender y comunicar, la imaginación, “*el intelecto en cuanto facultad humana genérica*” (Virno, 2003b, p. 64). De este modo más allá de la transformación postfordista lo que sigue siendo “el pilar de la producción y la riqueza” es el hombre. En efecto, cuando Marx sostiene que la función de la máquina es optimizar la explotación como “medio para *la amplificación* del plusvalor” lo que para él es indudable es que las máquinas no pueden ser la fuente de ese plusvalor ya que son medio pero no objeto de la explotación. Este último parece ser un hueso difícil de corroer. No obstante, lo que el análisis de Virno sí nos permite percibir es que de un modo u otro no se puede negar que en el postfordismo la naturaleza del trabajo (humano) ha mutado.

Deleuze y Guattari se han referido un par de veces a esta cuestión, si bien no haciendo un análisis minucioso del mismo, sí proponiendo una deriva interesante. Está claro que la noción de ‘maquinico’ en estos autores desborda completamente la cuestión aquí analizada⁹, pero sí permite una lectura de la misma. Sobre esta cuestión puntual, en *Mil mesetas* puede leerse:

En la composición orgánica del capital, el capital variable define un régimen de sujeción del trabajador (plusvalía humana) que

⁹ Parece sumamente difícil dar cuenta de ella de forma abarcadora. Para un análisis de sus proveniencias y algunas derivas *cfr.* Rauning (2008) y Pasquinelli (2011).

tiene como marco principal la empresa o la fábrica; pero, cuando el capital constante crece proporcionalmente cada vez más, en la automatización, aparece una nueva esclavitud, al mismo tiempo que el régimen de trabajo cambia, que la plusvalía deviene maquínica y que el marco se extiende a toda la sociedad. (1980, p. 463).

Dejando de lado momentáneamente la cuestión de ‘la nueva esclavitud’ (y su extensión a toda la sociedad más allá de la fábrica, elemento que es retomado por el operaismo) lo que llama la atención en este pasaje es justamente la formulación inversa al espíritu de Marx de la posibilidad de una *plusvalía maquínica*. Si bien los autores se sirven y heredan el análisis y las inyecciones de Marx, lo que no pueden aceptar es el antropomorfismo (por no decir el humanismo) en su comprensión de la máquina. La concepción lineal que va de la máquina como extensión del hombre al sistema automatizado, del órgano que maneja con virtuosismo al organismo monstruoso que se independiza del ser humano, mantiene siempre como referencia la dimensión del Hombre y de una naturaleza que subyace a todas las formaciones sociales. En ese sentido encontramos en estos autores el intento por trazar otra genealogía y otra etimología de la máquina a partir de la comprensión premoderna de *machina* y *mechané*, en la que la separación entre lo orgánico y lo mecánico se vuelve irrelevante (Raunig, 2008, p. 33-37). Desde este punto de vista, la pesadilla de la máquina monstruo que se cierne sobre el minúsculo hombre (tanto como la promesa de los monstruos ciber-orgánicos) se demuestran como inconsistentes. Dicho muy simplemente, esta genealogía alternativa implica pasar de la perspectiva del *hombre abstracto* al de las *máquinas abstractas*, en donde el humano ya no se encuentra enfrentado a la máquina técnica sino que del mismo modo que ‘hace máquina’ con otros humanos, con animales, con herramientas, con signos, etc., forma con ella ‘una sola pieza’ de una máquina mayor, una ‘máquina social’ o ‘colectiva’, o de un “agenciamiento maquínico” (Deleuze y Guattari, 1972 y 1980). En ese sentido, nos encontramos en Deleuze y Guattari con una comprensión no sólo de la máquina pre-moderna o incluso primitiva sino también de la máquina pos-moderna, es decir, cibernética, a la que ellos llaman tercera edad de las máquinas, la edad de esas máquinas que no son ni orgánicas ni mecánicas, sino teleonómicas, autocorrectivas, autoorganizadas: informáticas¹⁰.

A los fines de nuestro análisis lo valioso en este desplazamiento en la genealogía de la máquina más allá del hombre es que hace posible otra lectura del pilar de la producción y de la riqueza. Ya en *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari afirmaban que

(...) hay, una plusvalía maquínica producida por el capital constante, (...) que no puede explicarse por los factores que se oponen a la baja tendencial (intensidad creciente de la explotación del trabajo humano, disminución de precios de los elementos del capital constante, etc.) (1972, p. 240).

Es decir, si en *El capital* el valor es producido por el trabajo humano y la máquina sólo tiene la función de *amplificarlo*, la sugerencia de los autores es que hay una plusvalía que surge de las máquinas y que no puede reducirse a esa amplificación. El conjunto de la plusvalía (de flujo) se compone así de la suma de una plusvalía humana y de una plusvalía maquínica: “las máquinas también ‘trabajan’ o producen valor, siempre han trabajado y cada vez trabajan más con respecto al hombre, el cual de ese modo deja de ser parte constitutiva del proceso de producción para volver adyacente a este proceso” (1972, p. 239). Como lo indica esta última sentencia, se trata de una lectura del *Fragmento*, pero que reconoce que en la misma medida que el hombre

10 No es casual que la figura sobresaliente de la ontología maquínica de *Mil mesetas* (no así la de *El Anti-Edipo*) sea justamente la de “máquina abstracta”, es decir esa máquina informática cuyo modelo es la llamada máquina de Turing y a cuya suerte estuvo prendada desde sus inicios la comprensión de la vida *qua* información (Rodríguez, Sacchi).

pasa a estar no en el centro del proceso productivo como su *agente* sino *al lado* de éste, es necesario habilitar una pregunta por la fuente de la riqueza que también ponga al hombre ciertamente *a un lado*. Obviamente, de este modo queda impugnada la extensión de la teoría clásica de la explotación y su consecuente contenido político en términos de lucha de clases. Por muy útil que haya sido esta teoría para nuestros mayores bien es posible que haya que pensar *además* de ella y de forma adyacente a ella otras nuevas. Dicho de otra forma: *los anillos de una serpiente son aún más complicados que los agujeros de una topera*¹¹.

Ello no implica rechazar la noción de plusvalía y menos aún rechazar el *Fragmento*, no se trata sino de otra lectura del mismo. De hecho si se mira desde cerca, es claro que la definición de la ‘plusvalía maquínica’ es una lectura particular del proceso de transformación del *general intellect* en capital fijo, lo que en *El Anti-Edipo*, se expone como la transformación de una *plusvalía de código* (conocimiento) en *plusvalía de flujo* (Deleuze y Guattari, 1972, p. 239-247). En *Mil mesetas*, la cuestión está nuevamente presente pero tiene otro cariz porque lo que aparece justamente allí es la noción de Trabajo (y su distinción de la *acción libre*): En este planteo la imposición de la forma Trabajo y su organización no fue una tarea de la fábrica fordista, sino una tarea mucho más general, una tarea de Estado cuyo modelo debe buscarse, como ya lo había previsto Foucault, en la organización del ejército (diagrama). Dicha genealogía confirma que todo trabajo implica ya siempre un sobre-trabajo, la apropiación de un excedente. Lo que trae de nuevo el régimen capitalista para este análisis es que, en él, el sobretrabajo es cada vez menos discernible del ‘simple’ trabajo (1980, p. 198): *todo trabajo es sobretrabajo*, pero no lo inverso. Por el contrario: “el sobretrabajo ya ni siquiera pasa [necesariamente] por el trabajo (...) proporciona una plusvalía independiente de cualquier trabajo” (1980, p. 499)¹². Luego, en el análisis de Deleuze y Guattari (que en esto sigue al T. Negri de los años 70) el trabajo se divide en dos direcciones: por un lado un “*sobretrabajo intensivo*” que no pasa por el trabajo y por otro un “*trabajo extensivo*” que ha devenido precario y flotante (1980, p. 472). La actualidad de este doble análisis es imponderable. Sin embargo, nos parece que la segunda línea ha sido mucho más desarrollada que la primera y además es esta última la que interesa a los fines de nuestro trabajo. La originalidad del capitalismo consiste como ya lo decían en 1972 en que éste es una máquina social que tiene como elementos a las máquinas técnicas y no a los hombres que han quedado *al lado* de ellas. Esta lectura supone el pasaje del punto de vista restringido del hombre al punto de vista de las máquinas donde lo humano y mecánico, lo orgánico y lo inorgánico, lo natural y lo artificial se componen entre sí. En algún punto esta idea estaba *in nuce* en el *Fragmento* cuando presentaba a la relación hombre-máquina (si bien como una relación de dominación) como formando un ‘metabolismo social’ cuya unidad se encuentra en la “máquina viva (activa)”.

Recapitulando, lo que parece cierto a partir de los análisis del mismo Marx, de los estudios sobre el postfordismo como de la estipulación de una ‘plusvalía maquínica’ es que, por un lado, la naturaleza del trabajo

11 Obviamente ello no implica que hoy no exista la explotación asalariada, pero si que la extracción de plusvalía no depende hoy ya *sólo* de la explotación en el régimen de trabajo salarial. Ello tampoco implica el ‘fin del trabajo’ industrial y asalariado, pero si la existencia de *otras* formas de producción y valorización. Por ejemplo el caso del televidente analizado por Deleuze y Guattari, donde está claro que sus potencias son ‘explotadas’ o sometidas a una ‘esclavitud maquínica’ que produce riqueza más no bajo la forma trabajo o también el análisis de Virno de la diferencia entre un tiempo de trabajo y un tiempo de vida no remunerado. Como afirmaba en una entrevista Lazzarato “*habría que examinar estas nuevas formas de organización de la plusvalía y la explotación, y no pensar que nada ha cambiado y que, como hace un siglo, los explotados son sólo los obreros*” (Lazzarato, 2010)

12 Y del mismo modo la alienación humana en la explotación (trabajo) “*ha sido sustituida en el propio sobretrabajo por una “esclavitud maquínica” generalizada, de tal forma que se proporciona una plusvalía independiente de cualquier trabajo (el niño, el jubilado, el parado, el telespectador, etc.)*” (1980, p.499).

se transforma históricamente (no como efecto pero sí) en relación a las transformaciones tecnológicas en la producción y, por otro, que en función de esas mismas transformaciones se hace cada vez más difícil sostener que ‘el pilar de la producción y la riqueza’ pueda seguir siendo hoy el trabajo inmediato del trabajador manual y de la manufactura o incluso el trabajo del operario de la gran industria bajo la forma salarial. La sospecha no es nueva: desde la perspectiva del postfordismo lo que parece verosímil es que el sujeto productor de la riqueza ya no puede reducirse al proletariado sino que lo son las sociedades enteras en su mismo hacer social y comunicativo¹³. Para Marx la cuestión era ya espinosa. Más allá de sus conclusiones, sus análisis revelan que en efecto era difícil distinguir quién hacía el trabajo: ¿El obrero? ¿Éste y su herramienta? ¿El sistema de maquinaria que compone hombres y artefactos? Incluso, como desde temprano avizoró Marx y como fuera luego desarrollado en los análisis del feminismo: ¿acaso no contribuían también en el trabajo las mujeres que garantizaban la reproducción de la fuerza laboral, cuidando, alimentando, higienizando, pariendo a los futuros trabajadores? Esta ampliación del círculo del trabajo o para decirlo como Deleuze y Guattari de ese sobre-trabajo intensivo que no coincide ya necesariamente con el concepto físico-social (y sensorio-motor) de trabajo parece no tener límites: *es todo el planeta con su vida orgánica y su vida a-orgánica el que produce riqueza.*

A la par que la fuerza física y las capacidades cognitivas son capitalizadas, lo son también los procesos de la vida molecular. A partir de la ‘industria’ biotecnológica la imagen de la *máquina viviente* toma una radicalidad sin precedentes. Ésta no está sólo viva por que el trabajo vivo está objetivado en ella como ciencia que permite su automatismo, sino que es una verdadera máquina biológica: en ella el saber no está forjado en acero sino en *the life itself*. En algún punto podríamos decir como Virno que el *general intellect* está ahora en el trabajo vivo, pero reconociendo que éste no puede coincidir sólo con las capacidades lingüístico-comunicativas, sino que desborda los límites de lo humano y engloba todo lo biológico en su dimensión informático-molecular. Si se quiere cualquier quimera de la bioingeniería es una objetivación del *general intellect*, pero no como trabajo muerto sino como trabajo vivo, en ellas aquel se encuentra ciertamente *encarnado* en la materia viviente. Pero vale señalar que a esta altura si no se acepta pagar el precio del antropomorfismo no tiene mucho sentido hablar de ‘objetivación’. Como señala Lazzarato:

El marxismo ha pensado lo vivo, la resistencia y el poder según una ontología de la relación sujeto/objeto, traduciendo esta relación en política bajo la forma de la relación de explotación capitalista/obrero. Según esta tradición, lo vivo se presenta como trabajo («trabajo vivo»), es decir, como productor del mundo y de la historia. El poder es el dispositivo que opera la metamorfosis de lo «vivo» en su contrario: en trabajo «muerto». El sujeto se objetiva, se reifica en un producto, una obra, y se convierte así en el esclavo que el mismo ha producido. Para volver a convertirse en vivo, para ser nuevamente amo de su destino, para afirmarse como sujeto de la historia, debe operar una inversión de la reificación: la revolución es la inversión de la inversión, es la subjetivación del trabajo muerto, la metamorfosis del objeto y del

13 En ese sentido, Hardt y Negri resumen el trabajo del marxismo italiano operaísta en dos grandes investigaciones: “El lugar central ocupado previamente por la fuerza laboral de los trabajadores fabriles en la producción de plusvalía está siendo hoy asumido cada vez más por la fuerza laboral intelectual, inmaterial y comunicativa. Es por ello necesario desarrollar una nueva teoría política del valor que pueda colocar al problema de esta nueva acumulación capitalista de valor en el centro del mecanismo de explotación (y así, tal vez, en el centro de la rebelión potencial). El segundo, y consecuente, proyecto de investigación desarrollado por esta escuela consiste en el análisis de la dimensión comunicativa e inmediatamente social del trabajo viviente en la sociedad capitalista contemporánea, y así instala insistentemente el problema de las nuevas figuras de la subjetividad, tanto en su potencial de explotación como en el revolucionario.” (Hardt y Negri, 2000, p. 29).

sujeto (2004, p. 217).

La cuestión de fondo es que como bien señala Lazzarato, aquí sigue funcionando el filosofema de la relación sujeto/objeto, que lo vivo y lo muerto, el hombre y la máquina, el capitalista y el trabajador, éste y la materia prima se encargan de poner en escena. Como ha señalado Sloterdijk (2001), a partir de la transferencia exitosa del principio de información a la naturaleza, la claridad de ese par metafísico queda desdibujada en objetos que disponen de las capacidades que se suponía eran propias de los sujetos, lo que Serres (1972) llamaba ‘paradigma objetivo’, es decir, el universo maquínico de la información¹⁴. Cuando la vida y la información, la máquina y el viviente, entran en un terreno de indistinción parece imposible delimitar al hombre y a la máquina y menos aún si atravesamos esa distinción por la del sujeto y el objeto. Si quisiéramos sumar adjetivaciones al capitalismo diríamos que el que intentamos describir es por ello molecular y posthumano. Pero si bien nos agradan los ‘conceptos salvajes’ (como llamaba Deleuze a los que facturaba Guattari) el riesgo en este caso sería el de hacer pasar por el presente del capitalismo lo que es *sólo* un aspecto más de éste. Parece necesario más bien intentar interrogar con cierto detalle estos desplazamientos para comprender en qué radica la especificidad de la ‘industria’ biotecnológica en tanto ésta efectivamente funciona poniendo las moléculas biológicas a ‘trabajar’ o por lo menos produciendo riqueza a partir de esas fábricas químicas en miniatura cuya única ambición es la replicación de la vida (Jacob, 1970), verdaderas ‘fábricas biomoleculares’.

IV. Trabajo bio-tecnológico e info-molecular

En los procesos productivos de las biotecnologías nos encontramos a primera vista no sólo con la automatización de la producción sino con todo un pesado y ultramoderno aparataje tecnológico y computacional sin el cual el sector no existiría¹⁵. Es sabido que la biotecnología requiere una capacidad de almacenamiento de información siempre creciente y consecuentemente un idéntico poder de procesamiento computacional por lo que los gigantes de la informática (IBM, Intel, 3M, Microsoft) han encontrado en ella un nicho de mercado y se han transformado en los *pick-and-shovel* del mismo¹⁶. Ello nos permitiría ubicar esta ‘industria’ a primera vista dentro de lo que los análisis de corte sociológicos llaman precisamente sector postindustrial, pero para nosotros ese grado de penetración informática demuestra más bien y de forma patente otra cosa: el plano de indistinción bio-informática en el que se desarrolla la biotecnología. Dicha indistinción se expone de forma clara en la sola existencia de los llamados ‘*bio-chips*’, micro-laboratorios capaces de producir reacciones e información compleja en el cruce de la informática y la biología, verdaderos seres híbridos bio-tecnológicos, donde lo biológico, lo maquínico informático y la producción de valor se entrecruzan: “*microprocesadores*

14 Según los pioneros análisis de Serres (1972), para el saber posmoderno no sólo los hombres y las máquinas tienen memoria, un lenguaje y se comunican entre ellas, sino *todas las cosas*. Los sólidos se han vuelto locuaces, comunicantes y memoriosas, desde un pedazo de silicio a la molécula de ADN, pasando por el organismo; todo tiene el don de Menmosyne, un lenguaje, una memoria, todas las cosas tejen redes de comunicación con independencia del hombre. El ‘lenguaje’ informático generalizado se constituye como la relación fundamental y continua de las cosas entre sí.

15 Puede recordarse para el caso la famosa carrera bélico-informática por la secuenciación del genoma humano entre el complejo científico-militar y el complejo científico-financiero liderado por Craig Venter (Celera Genomics)

16 Un ejemplo claro es IBM y su división IBM Life Sciences o el avance en los últimos años de Microsoft, el monopolio del software, sobre el negocio del tratamiento de la información biológica (Microsoft Amalga Life). Este segundo ejemplo es por su parte sumamente interesante ya que uno de los principales agentes a nivel internacional de la difusión de las promesas para el desarrollo humano de la biotecnología es ni más ni menos que la multimillonaria Fundación Bill & Melinda Gates.

en cuya composición intervienen circuitos electrónicos y tejidos vivos” y en donde “ambos componentes se conectan e intercambian datos, porque operan con la misma lógica: la información digital” (Sibilia, 1999, p. 93)¹⁷

Pero, lo que hace absolutamente singular a la industria biotecnológica es que en ella tienen lugar una amplia serie de tecnologías informáticas en cuyo corazón se encuentra invariablemente algún proceso biológico de los que ocurren rutinaria y naturalmente en la materia viviente (como la replicación de las cadenas de ADN). Es decir en el plano de indistinción bio-informático nos encontramos no obstante con tecnologías que tienen un corazón biológico y donde lo biológico por su parte coincide con lo informático como mensaje, código, algoritmo, etc. (*life it self*). Sin este elemento biológico central no hay biotecnología: no hay ADN recombinante, ni hay PCR (*polymerase chain reaction*), esas dos técnicas elementales de toda la biotecnología contemporánea ni menos aún biología sintética, ni OGM, ni transgénicos, ni terapia génica, ni bioremediación, y por lo tanto ni patentes, ni beneficios, ni cotización en bolsa sin el simple y ‘natural’ apareamiento de las bases, sin la ‘fábrica’ biomolecular e informática de las macromoléculas. En la industria biotecnológica son esos procesos biológicos ‘naturales’ los que son puestos a ‘trabajar’. Las semillas transgénicas, los alimentos genéticamente modificados, la medicina regenerativa, etc. sólo son posibles a partir de aquellos. Obviamente la industria biotecnológica supone trabajos de otra naturaleza, trabajo fabril, inmaterial, del consumidor, etc. pero en ellos no se encuentra su peculiaridad. Lo que la define es por el contrario que todas esas otras actividades se desarrollan alrededor de ese extraño ‘trabajo vivo’, es decir, info-molecular realizado por las células, las enzimas, las proteínas, los genes, el ADN, y sus relaciones. La producción biotecnológica opera así en un plano no sólo en el que ya no es posible distinguir el trabajo vivo del muerto, el trabajo vivo humano del trabajo muerto de la máquina técnica, sino en uno donde lo que se ha borrado es la distinción entre lo vivo y lo no vivo, entre vida y máquina.

En ese sentido según Thacker:

The core of the production process in the biotech industry is that it is fully constituted by biology: biology is what produces, it is how production occurs, and it is what is produced. Biology is the technology in biotech, but that technology is, at its core, biological (2003, p. 202).

Es decir, recuperando las distinciones de Marx, en la biotecnología la biología es la *fuerza motriz*; la biología es la *máquina-herramienta* que lleva adelante el proceso de producción (y por lo tanto no es reemplazada por las máquinas sino que es ella quien se confunde con aquellas); y la biología es el *producto*, ya que ésta ciertamente no tiene por objeto producir otra cosa que más biología: replicarse a sí misma regenerando las condiciones para su subsecuente instrumentalización. La industria biotecnológica es aquella en la que la tecnología es la misma biología y esta es la dimensión informático-molecular (maquínica) de la vida anorgánica. De allí el asombroso naturalismo y ecologismo de color verde fluo de una industria cuyo único móvil es, claro está, el beneficio económico: su eslogan es ‘la naturaleza lo hace mejor’ lo que entronca por otra parte a esta fe en las potencias regenerativas de la naturaleza con el discurso neoliberal más violentamente

¹⁷ Estos microprocesadores bio-informáticos no son ciertamente los únicos ejemplos de este entrecruzamiento, de hecho son sólo una de entre muchas *herramientas bio-informáticas*, pero son quizá los más desarrollados, cuya producción masiva está hiper estandarizada en manos de grandes empresas de la informática y de las telecomunicaciones (Hitachi, Motorola, IBM, Affymetrix) (Sibilia, 1999; Thacker, 2003)

desregulador.

La industria biotecnológica se presenta finalmente como aquella en la que la potencia de la vida anorgánica como capacidad autopoiética de los sistemas vivos queda encerrada en el circuito de valorización capitalista. Aunque ya no se trata en términos biológicos estrictamente de ‘reproducción’ se puede afirmar que en ella la *producción económica* (en una escala cada vez menos humana) coincide con la *reproducción biológica*, en ella la producción de riqueza se vuelve coextensiva a la reproducción (replicación, duplicación, autopoiesis) de la materia viva y por lo tanto esta última se confunde con el sobretrabajo. El plusvalor no es aquí un excedente sobre la reproducción biológica de la fuerza de trabajo sino que surge de la reproducción misma como *exceso de vida*. Dicho de otro modo el plus-valor no es el resultado del sobre-trabajo por encima del trabajo necesario, no surge de un sobre-trabajo como excedente sobre lo materialmente necesario para la reproducción biológica de la fuerza de trabajo, sino que la reproducción biológica o mejor dicho la autogeneración de ésta es en si misma la fuente del sobretrabajo y el plusvalor (sobretrabajo intensivo). La vida en su materialidad molecular y en tanto información encarnada, es de este modo capitalizada, obligada a repetirse infinitamente y a garantizar en su autoreproducción la autoreproducción del capital. Al punto que puede decirse que ya no se trata tanto de una ‘mercantilización’ de la vida, sino de la *transmutación de la vida auto-generativa en capital auto-valorizante ya que el proceso mismo de autoproducción de la vida se presenta en si mismo como proceso de autovalorización del capital, como especie de plusvalor especulativo*.

Los procesos biológicos, no son así ya sólo un recurso, una materia, ‘objeto’, usados con fines económicos sino justamente procesos, procesos maquina, que se articulan en un mismo plano con la reproducción del capital. En la jerga deluziano-guattariana podría decirse que si la forma moderna del capital se corresponde con una colonización *molar* de la vida que le impone moldes y formas como *modelado* que se imprime sobre una materia prima, la forma posmoderna se corresponde con una (endo)colonización *molecular* que axiomatiza y clausura lo vivo y su diferir modulándola desde su mismo plano. Cuando lo biológico deviene modificable no hay modelo a partir del cual modelar, el modelo mismo deviene plasticidad, variación continúa y *la biotecnología parece ser así un compuesto de axiomáticas para modular y encerrar dentro de los límites del sistema capitalista la variación continua de la vida anorgánica*.

En su análisis del pasaje de la circulación simple de mercancías (M-D-M) a la circulación autónoma y sin fin del dinero en cuanto capital (D-M-D’), Marx decía que éste último “ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro” (1867, p. 188). Claro está que para Marx el origen de esa agregación de valor estaba en otra parte, pero no deja de ser señero el hecho de que Marx describa la autovalorización del capital con figuras de la reproducción biológica. En la industria biotecnológica es la biología la que tiene esa *cualidad oculta*, en ella el valor deviene bio-valor y el capital bio-capital. Podemos decir que hoy ya no se trata de una metáfora: el capital ha encontrado en los procesos biológicos su gallina de los huevos de oro.

V. Biopolítica y biocapital

Se ha empezado recientemente a hablar de ‘biovalor’ y ‘biocapital’ para referirse de forma general a los diferentes modos en los que la vida, las células, las moléculas, los tejidos, etc., se han convertido en fuente potencial de valor económico (Rose, 2007, p. 75-96). C. Waldby ha difundido el uso de la noción de biovalor para referirse a estos procesos y en particular a la biotecnología. Según ella “biovalue is generated

wherever the generative and transformative productivity of living entities can be instrumentalised along lines which make them useful for human projects— science, industry, medicine, agriculture or other arenas of technical culture” (Waldby, 2000, p. 33). Nociones como estas no sólo son utilizadas con la intención de desmontar los mecanismos de poder y las racionalidades de éstos sino que, en la diseminación actual del ‘bio’, incluso los agentes de aquellos mecanismos se presentan a sí mismos con idénticos términos. En esa línea los países centrales desarrollan actualmente cientos de estrategias de planeamiento para el desarrollo de lo que se comienza a llamar ‘bioeconomía’. Aquellos siguen presentando pero con nuevos bríos a la ‘revolución biotecnológica’ como la posibilidad de superar la crisis estableciendo una nueva economía para el siglo XXI y las contradicciones del capitalismo con un ‘desarrollo sustentable’¹⁸; por su parte los países emergentes que comparten la misma voluntad estratégica cifran en la bioeconomía las promesas del desarrollo económico y la posibilidad de achicar la brecha tecnológica con los primeros¹⁹; las grandes fundaciones privadas que por lo general son la cara alegre y caritativa de las mismas empresas multinacionales involucradas en la bioeconomía prometen que esta traerá, *por fin, el fin* del hambre, de las enfermedades y de la degradación medioambiental que asolan al mundo²⁰. En efecto, las áreas que se reconocen como ‘críticas’ en los planes bioeconómicos son por lo general: la agricultura (y el desarrollo biotecnológico de alimentos), la salud (y el desarrollo farmacológico y de bioingeniería) y en términos más proyectivos la energía (y el desarrollo de fuentes biológicas alternativas a los combustibles fósiles). Pero en este marco ‘crítico’ no significa problemático sino potencial de beneficios. La Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OECD) agente económico global que elabora los “Indicadores biotecnológicos” y que desde hace más de una década ha tomado a su cargo la tarea de balizar el desarrollo global de la bioeconomía define a esta como la actividad económica “*que captura el valor latente que encierran los procesos biológicos*” (OECD *apud* Rose, 2007, p. 78). Por suerte, el cinismo del capitalismo permanece intacto. Los procesos biológicos (o ‘bioprocesos’ en la jerga) encierran un valor latente, es decir una *cualidad oculta* y constante que existe en si misma, que se regenera en la simple autoproducción biológica y que el capital ‘bioeconómico’ se encarga de capturar, de extraer y apropiarse en tanto ‘excedente’ o plus de vida. La bioeconomía es, como lo diría Marx, un vampiro que vive de chupar la sangre de lo vivo. Pero desde que el capital se ha vuelto el mismo viviente habría que decir que es un cáncer: en el tejido canceroso y proliferante del capital el exceso de vida y el exceso de muerte son una y la misma cosa.

Así, es quizá posible hablar hoy de ‘trabajo vivo’ pero para designar con ello el ‘trabajo’ o los

18 El tono refundacional aparece sobre todo en el National Bioeconomy Blueprint anunciado con redoblantes por el Presidente de los EEUU Barack Obama en Abril de 2012 y en menor medida en plan Europa 2020 de la UE. Es el mismo que profesan los organismos internacionales de la galaxia ONU, las corporaciones, sus fundaciones y gran parte del ecoactivismo. Como ha señalado Vandana Shiva para estos organismos como para las corporaciones ‘desarrollo sostenible’ significa convertir una crisis ecológica en un mercado de recursos escasos (Shiva, 2001). O dicho de modo mas claro ‘desarrollo sostenible’ no quiere decir asegurar la sostenibilidad de la naturaleza sino la del capital, reinventar técnicamente la naturaleza de tal forma que el capital sea sostenible.

19 Nuestro país, se encuentra de hecho, entre estos países emergentes que prevén hacer de la biotecnología asociada sobre todo a la producción agrícola “un factor de cambio en la estructura productiva del país y en la calidad de vida de sus habitantes”. (Boletín Estadístico Tecnológico, 2010) La misma tónica puede encontrarse en los lineamientos del Plan Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación “Argentina innovadora 2020”

20 Piénsese por ejemplo en Alliance for a Green Revolution in Africa (AGRA), una mega alianza fundada en conjunto por la ya referida Fundación Bill & Melinda Gates y la Fundación Rockefeller. Como lo expresan en sus objetivos: “AGRA works to transform smallholder agriculture into a highly productive, efficient, sustainable and competitive system, while also protecting the environment”. Lo que significa, claro esta la introducción del llamado ‘paquete biotecnológico’ de las semillas y agroquímicos patentados.

procesos biológicos que llevan a cabo *in vivo* e *in vitro* los animales y plantas transgénicas, células, tejidos y órganos cultivados, bacterias, virus, etc. y los procesos bioinformáticos de codificación, decodificación, secuenciación llevados a cabo por enzimas, cadenas de ADN, ARN, nucleótidos, etc. En ese sentido este trabajo vivo es biológico e informático, inmaterial pero encarnado, a-orgánico pero biológico: *genético, informático, molecular*. Se trata por ello mismo de un trabajo cuya efectucción no depende de un trabajador ni de una subjetividad, un ‘trabajo’ molecular, a-subjetivo, pre-individual, maquina y extrañamente no-humano o que por lo menos atraviesa lo humano. Más, no deberíamos pensar por ello que este trabajo vivo y molecular está constreñido dentro de los límites del laboratorio biotecnológico, más bien la biotecnología como elemento central de la proyectada bioeconomía pretende hacer de toda la Tierra y de toda su ‘biomasa’, de todo lo viviente, un inmenso laboratorio del cual aquél es tan sólo el paradigma. Es en este nivel en el que el funcionamiento de la biotecnología revela su dimensión biopolítica. Ésta en tanto *cibernética biotecnológica* parece tener menos que ver con el modo en que se gestiona y se modifica la información genómica de las poblaciones y los individuos (y la producción en masa de humanos clonados), fantasmas de un neo-racismo genómico, y mucho más con la puesta de las potencias moleculares de la vida al servicio de la valorización capitalista.

En términos de dinámica de fuerzas: si el poder disciplinario analizado por Foucault, acrecienta y extrae las fuerzas del cuerpo humano vivo en términos de utilidad y las disminuye en términos políticos trocando potencia por docilidad; si los dispositivos biopolíticos y racistas organizan, regulan, fragmentan e inmunizan la vida de las poblaciones de sus peligros biológicos, al punto de trocar la vida por la muerte; en la biopolítica biotecnológica nos encontramos con la puesta en disponibilidad a escala planetaria de las potencias de la vida misma, la puesta a trabajar de la vida anorgánica de la Tierra como vida-información, con el encierro de su exceso dentro de los límites del circuito de valorización capitalista y la clausura de su diferir en la repetición de lo mismo, con el trastrocamiento de su fuerza activa y creativa por una fuerza reactiva que mediante su constante autogeneración se conserva, conservando los valores en curso. Si la fábrica permitía disponer del tiempo de trabajo de los individuos y extraer plusvalía, las tecnologías biopolíticas contemporáneas extraen valor de la *vida misma* en lo que tiene de no reductible a un organismo individual o colectivo. Ya no es sólo la vida al nivel del organismo o de la población la que entra en la dinámica captura-producción que controla su potencia virtual, sino que la vida en su dimensión molecular puede ser capturada en esta dinámica de fuerzas. Hoy es la vida-información, *the life it self*, la que es puesta en juego en los mecanismos de poder. Desde el control a distancia de los públicos por el acoplamiento de sus neurotransmisores a la máquina televisiva farmacopornográfica hasta la creación de organismos modificados genéticamente (OGM); desde las promesas mesiánicas del desciframiento del genoma humano hasta la reglamentación de formas de patentamiento de lo viviente, desde la agro-biotecnología a la industria bélica, se extiende un campo de prácticas heterogéneas que toman por blanco a la vida de un modo inédito, en una dimensión molecularizada y en tanto información. En todos los casos se trata de círculos virtuosos de la economía, de la valorización del capital y de los círculos tortuosos de la degradación de la vida, de su devaluación.

Bibliografía

- BERARDI, F. (2007) *Generación Post-Alfa: patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*, Bs. As.: Tinta Limón.
- COOPER, M. (2008) *Life as Surplus. Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, Seattle: University of Washington Press.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1998 [1972]): *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2002[1980]): *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos.
- FOUCAULT, M. (1984 [1966]): *Las palabras y las cosas*, España: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2002 [1976]): *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOX-KELLER, E. (2000 [1995]): *Lenguaje y vida. Metáforas de la biología en el siglo XX*, Bs. As.: Manantial.
- FUMAGALLI, A. (2010 [2007]): *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*, Madrid: Traficantes de sueños.
- HARAWAY, D. (1995 [1991]): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2000): *Imperio*, Cambridge: Harvard University Press. Traducción de Eduardo Sadier disponible en <http://www.chilevive.cl>
- HARVEY, D. (2004 [2003]): “Acumulación por desposesión” en *El nuevo imperialismo*, Madrid: Akal.
- JACOB, F. (1986 [1970]): *La lógica de lo viviente*, España: Salvat.
- KAY, L. (2000): *Who Wrote the Book of Life? A History of the Genetic Code*, Stanford University Press, Stanford.
- LANDER, E. (2005): “La ciencia neoliberal” en CECEÑA, A. E. (ed.) *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*, CLACSO, Bs. As. pp. 45-94.
- LAZZARATO, M. (2006 [2004]): *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- LYOTARD, J. F. (1987) *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid: Cátedra.
- MARX, K. (2003 [1867]): *El capital*, Tomo I, Vol. II, Capítulo XIII, Bs. As.: Siglo XXI.
- MARX, K. (1952 [1857-1858]): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Vol. 2, México: Siglo XXI.
- RODRÍGUEZ, P. (2009): *Ciencias post humanas y epísteme posmoderna*, Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Inédito.
- ROSE, N. (2007): *The Politics of life itself: biomedicine, power and subjectivity in the twenty-first century*, Princeton: Princeton University Press.
- SERRES, M. (2000 [1972]): *La interferencia. Hermes 2*, Bs. As.: Almagesto.
- SIBILIA, P. (2005 [1999]): *El hombre postorgánico*, Bs. As.: Ed. FCE.
- SLOTERDIJK, P. (2001): “El hombre operable, Notas sobre el estado ético de la tecnología génica” en *Revista Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, n. 4, Bs. As., disponible en: www.revista-artefacto.com.ar
- THACKER, E. (2005): *The global genome: biotechnology, politics, and culture*, Massachusetts: MIT Press.
- VIRNO, P. (2003b): *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- WALDBY, C. (2000): *The Visible Human Project: informatic bodies and posthuman medicine*, Londres: Routledge.

Dos grados más de perplejidad. Humanización de las máquinas y tecnificación de la vida en tiempos de aceleración

Fernando Sánchez

Especialista en Filosofía y Crítica de la Cultura (UNCo.) y doctorando en Filosofía de la UNC. Docente e investigador de la Facultad de Humanidades, UNCo. Director del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura.

Las transformaciones tecnoculturales del último medio siglo implican, entre muchas otras, una reformulación de los límites entre cuerpo y tecnología, requiriendo por ello una resignificación del sentido de lo humano, de la técnica y de la relación entre ambas dimensiones.

El desarrollo de las biotecnologías, la cibernética y las ciencias de la información, así como su creciente aplicación en distintas esferas de la vida, parece desdibujar la separación entre lo natural y lo artificial, entre la vida orgánica y el ámbito de la técnica.

El trabajo se propone reflexionar acerca de los cambios en la experiencia actual, acontecidos a partir de una profunda reconfiguración en el orden del saber científico-técnico y en la organización de la vida, observando que no se trata de relaciones de mutua exterioridad sino de articulaciones producidas en el seno de un mismo horizonte antropológico.

Introducción

Sin ser un hecho totalmente nuevo, pues el proceso de intervención técnico-política sobre la vida conoce una amplia difusión a partir de la modernidad, se trata de poner de relieve las novedades que han traído aparejadas las transformaciones tecnoculturales recientes.

Un fenómeno de creciente interdependencia entre humanos y artefactos técnicos viene produciéndose en las últimas décadas, ya por la vía del desarrollo de máquinas que emulan funciones (tradicionalmente) humanas, ya por la vía de la tecnificación de cuerpos y experiencias humanas.

Siguiendo a Koval (2008), el proceso de articulación entre hombres y máquinas puede pensarse siguiendo dos vías paralelas:

Por un lado, la humanización de las máquinas, que vendría dada por un creciente desarrollo mimético en el que ciertas máquinas van emulando facultades humanas, y cuyo punto cúlmine es el androide.

Por otro lado, puede analizarse la creciente incorporación de factores técnicos en el cuerpo humano en términos de maquinización de lo humano, cuyo caso paradigmático es el cyborg.

Resulta interesante observar que, por ambos caminos de la integración, el producto o resultado no muestra la unión de dos componentes fácilmente reconocibles, sino una condición de hibridación, la generación de un nuevo ser.

En este sentido, el autor plantea “la integración hombre-máquina como una relación de disolución de fronteras taxonómicas entre el ser humano y la máquina, en la cual opera entre ambos un proceso de homogeneización o de pérdida de caracteres distintivos de género” (Koval, 2008, p. 48).

El desarrollo fáctico de esta situación de integración (ya presente desde larga data en esas artes de anticipación que son la literatura y el cine) adquiere especial relevancia a partir de mediados de siglo XX, debido a los desarrollos cruzados en el frente científico-tecnológico, especialmente en las ramas de la informática y la biología molecular.

Sin embargo, las nuevas formas de intervención tecnológica sobre los modos de existencia humana que vislumbramos en el presente con un signo de perplejidad son –si las vemos en perspectiva– un punto de inflexión en la larga historia de las antropológicas¹.

Ciencias, cuerpos y máquinas en la Modernidad

Efectivamente, la relación entre el nivel de la técnica y el nivel de la vida no es nuevo.

Una lectura genealógica de la interrelación entre hombres y máquinas nos lleva a los albores de la humanidad, e implica reconocer como tesis inicial que no se trata simplemente de la capacidad humana de fabricar artificios, sino de la tarea de inventarse a sí mismos junto con la producción de un medio técnico².

1 El concepto de “antropológicas” proviene de Sloterdijk, y se refiere a esa amplia tendencia en la historia humana que consiste en la aplicación de técnicas de mejoramiento del mundo y de los hombres mismos.

2 Como señala Margarita Martínez: “El objeto artificial, de acuerdo con Simondon, es artificial porque el hombre debe intervenir

Sin dudas, un hito determinante en esa larga historia tiene lugar con las transformaciones ocurridas al inicio de la modernidad, y que permite distinguir entre esta etapa y la etapa premoderna de la técnica.

La modernidad se jugó en la invención de máquinas, con un alcance no conocido anteriormente, y ese fue el camino en el que se produjo una profunda modificación técnica del mundo y de las condiciones de vida de los propios hombres.

Sloterdijk (2001) señala que en la cultura europea renacentista se produjo, paralelamente a la exploración de nuevos territorios, una migración al mundo del artificio, al reino de las máquinas.

Es ese tránsito al tercer reino lo que les permite liberarse de una doble atadura, por un lado de las leyes de la naturaleza y por otro lado de la voluntad de dios, y salir de la posición pasiva y subalterna en que los hombres se encontraban en ambos reinos.

Si quiere hacer estallar esta posición heterónoma y convertirse él mismo en soberano de sus actos, debe a todo precio tratar de escapar de la alternativa entre la Naturaleza y la Gracia. Aparece entonces una tercera dimensión que sale de dicha alternativa ontológica: la máquina, el artificio, la obra humana (Sloterdijk 2001; 258).

Uno de los quiebres producidos en la organización del mundo a partir de la modernidad temprana, se manifestó en el salto epistemológico acontecido en el orden del saber. Particularmente, la paulatina pérdida de sacralidad de la criatura humana fue acompañada por el desarrollo de una ciencia profana de investigación y experimentación con los cuerpos, el inicio de una anatomía humana.

Paralelamente, desde la consolidación en el siglo XVII de la filosofía mecanicista, el mundo de lo vivo fue incorporado en la lógica de la máquina. La relojería se convirtió en el arte fundamental de referencia para la invención de mecanismos, y en su órbita surgieron los más variados artificios. Por aquel tiempo, los recursos técnicos que conformaban los dispositivos de movimiento eran ruedas dentadas, resortes, poleas, cuerdas, péndulos, fuelles.

Esa era también la materia prima que dio vida a los primeros autómatas humanoides, máquinas diseñadas con el objetivo de emular las funciones humanas.

Anatomía del cadáver

Yo he tomado en consideración no sólo lo que Vesalio y los otros escriben sobre anatomía, sino también muchos detalles no mencionados por ellos que yo he observado por mí mismo mientras diseccionaba varios animales. He pasado mucho tiempo diseccionando durante los últimos once años y dudo que exista algún doctor que haya hecho tan detalladas observaciones como yo. Pero no he encontrado nada que no pueda explicarse por causas naturales.

DESCARTES, R. *Carta a Mersenne* de 1639 ³

Una condición de posibilidad para el desarrollo de esa pasión por la experimentación y la invención

para protegerlo del mundo natural. Así el objeto técnico tiene un estatuto aparte de existencia, provenga “originalmente” del mundo natural o del mundo humano. (...) Toda la vida humana, desde este punto de vista, es un artificio: el hombre nunca habría estado “en la naturaleza” sino en un medioambiente técnico en el cual el estado de naturaleza es también una ficción técnica” (Martínez 2010; 129)

³ Citado por Ma. Teresa Aguilar en: “Descartes y el cuerpo-máquina”. *Revista Pensamiento*, vol. 66, núm. 249. Madrid, 2010.

de artificios que acompañó la construcción de un nuevo mundo, fue el proceso de desencantamiento del mundo existente. En ese movimiento quedaba incluida necesariamente la desacralización del cuerpo humano.

Sloterdijk llama “vejación anatómica” a la modificación general de la concepción y el tratamiento del cuerpo que aconteció a comienzos de la Modernidad, y que tuvo una importancia decisiva en el desbloqueo epistemológico en el saber de la medicina.

En el siglo XVI se produce un punto de inflexión con el trabajo del médico belga Andreas Vesalio (1514-1564), quien realizó investigaciones sobre el funcionamiento del cuerpo, y avances en fisiología a partir de la experimentación con cadáveres humanos. Esas prácticas, totalmente censuradas por la iglesia en ese entonces, le costaron un largo exilio en el que finalmente perdió la vida.

El libro *De humani corporis fabrica* (1543) que Vesalio elaboró con la colaboración de ilustradores, mostraba las distintas capas que componen el cuerpo humano desde los huesos hasta los músculos y órganos.

La anatomía de Vesalio aportó información directa a partir



Portada del libro *De humani corporis fabrica*. En el centro de la escena recargada de personajes y simbolismos se encuentra el propio Vesalio mostrando una disección



Esqueleto observando un cráneo. Lámina del libro de Vesalio en la que se grafica el nivel más profundo del cuerpo humano.

de la disección de cuerpos humanos, a diferencia de sus antecesores que elaboraban sus modelos en base a la observación externa o a fuerza de establecer comparaciones con la anatomía animal, como era el caso del griego Galeno (II d.C.), cuyas teorías eran irrefutables hasta ese momento.

La gran innovación de Vesalio fue tratar el cuerpo humano asumiendo de manera cabal el cambio de concepción del mundo que se estaba produciendo en la dirección de una “desacralización de lo vivo” (Le Breton 1990, p. 77).

Como dice Sloterdijk en relación a ese momento, “al mismo tiempo que el giro cosmológico, se desplegó una vejación anatómica que hizo del cadáver el verdadero profesor de antropología” (Sloterdijk 2001, p. 250). Con la tarea de los primeros anatomistas y sus aliados los artistas, “el cuerpo humano se convirtió por fin en un cuerpo en el sentido en que lo entiende la física moderna; sujeto a las leyes de la gravedad, de los escalpelos y de la representación en perspectiva.” (Ibíd.).

Este cambio en la concepción del saber, no se limitó al ámbito de la medicina.

En la filosofía del siglo XVII hay una interpretación del mundo, incluido el mundo humano, basada en una concepción mecanicista.

Uno de los pensadores ineludibles de este momento histórico fue Descartes, filósofo en un tiempo en que los distintos ámbitos del saber no estaban cercados por las rígidas fronteras disciplinarias que se levantaron unos siglos después.

Si bien en su concepción dualista se mantiene la separación clásica entre cuerpo y alma, hay en sus análisis muchos elementos que evidencian una perspectiva netamente moderna.

En *El tratado del hombre*, Descartes compara pieza por pieza el cuerpo humano con una máquina que funciona como un reloj o un sistema hidráulico⁴. Ese libro fue publicado póstumamente en 1662; presumiblemente su autor demoró su presentación en vida al anoticiarse del arresto de Galileo en 1633 por un tribunal de la inquisición.

De todos modos, Descartes habría tenido la precaución de aclarar, que su explicación del funcionamiento de los cuerpos según el esquema de la máquina era aplicable a los animales que funcionan por instinto, mientras que los hombres tienen la particularidad de poseer, además de un cuerpo, un alma otorgada por dios.

Esa noción de “hombre máquina” que en Descartes estaba desarrollada de manera un tanto esquiva, reapareció con mucho mayor peso a mediados del siglo XVIII, de la mano de Julien Offray de La Mettrie.

En un libro titulado precisamente *El hombre máquina* (1747), La Mettrie avanzó en una visión materialista de lo viviente, incluido lo humano. A diferencia de Descartes, desechó la necesidad de existencia del alma y pensó al cuerpo como materia animada: unidad de la vida física-psíquica; cuyo principio organizador sería el movimiento.

Reivindicó el papel de la naturaleza como creadora de todo lo viviente, sin necesidad de inferir la existencia de una causa superior:

El alma no es más que una palabra vacía que no se corresponde a ninguna idea (...) Por mucho que esos orgullosos y vanidosos seres (humanos) quieran darse importancia, en el fondo no son más que bestias que se arrastran perpendicularmente. (...) El cuerpo humano es una máquina que activa sus propios resortes. Es la viva imagen del movimiento perpetuo. (Peirano 2009, p. 59)

En el esquema de La Mettrie aparecen identificados, como formando parte de un mismo género de cosas, la máquina, el animal y el ser humano.

En su pensamiento no sólo influyeron las ideas de Descartes y los postulados generales de la filosofía mecanicista de la época, sino los experimentos que en el siglo XVIII se estaban produciendo en el campo de la mecánica, y particularmente en la fabricación de autómatas.

4 De un modo similar, en *Las pasiones del alma* precisaba la diferencia existente entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto, y la referencia a la máquina era central.

“Consideremos, pues, para evitar este error, que la muerte no ocurre nunca por ausencia del alma, sino porque alguna de las principales partes del cuerpo se corrompe; y pensemos que el cuerpo de un hombre vivo difiere del de un hombre muerto como difiere un reloj u otro autómata (es decir, otra máquina que se mueve por sí misma), cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los cuales fue creado, con todo lo necesario para su funcionamiento, del mismo reloj, u otra máquina, cuando se ha roto y deja de actuar el principio de su movimiento”. Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Madrid, Tecnos, 1997, p. 61- 62.

Máquinas humanoides

En qué momento empezaron los autómatas a parecerse a los seres humanos? ¿de dónde viene esa pulsión por crear máquinas humanas?

KOVAL, S. 2008, p. 60

Un movimiento paralelo, que pisa el mismo suelo de la concepción mecanicista del universo, se desarrolla en siglo XVIII: la obsesión por construir máquinas cuasi-vivientes, dotadas de movimientos automáticos y precisos.

Se trataba de autómatas; máquinas que en muchos casos utilizando mecanismos de relojería, buscaban reproducir el aspecto, los movimientos y las funciones vitales de animales y seres humanos.

Cabe establecer una distinción entre los procesos de mecanización y de automatismo. En términos industriales, el primero tendía a incrementar la productividad del trabajo humano; mientras que el segundo tendía a reemplazar al humano por una máquina automática diseñada para tal fin. Parte del desarrollo del capitalismo desde el siglo XVIII se basó en la instalación de “autómatas mecánicos industriales” (Koval 2008; 59).

Sin embargo, esa no fue su única línea de desarrollo. Una importante cantidad de máquinas automáticas fueron diseñadas con la única finalidad de emular el aspecto y las funciones del cuerpo humano.



Autómata ejecutante de tympanon, fabricada por el relojero alemán Kintzig y adquirido por la reina María Antonieta de Francia, siglo XVIII.

Estos “autómatas humanoides” gozaron de relativa popularidad en la sociedad europea, incluso en círculos intelectuales y científicos. Ya en el siglo XVIII fueron denominados *androides*, y el término fue

incluido por Diderot en la Enciclopedia con la siguiente definición:

“*Androide*: (mecánica) autómata con figura humana y que, por medio de ciertos resortes y cuerdas bien dispuestas, actúa y realiza otras funciones en apariencia similares a las del hombre.”

No eran sólo juguetes que se presentaban en los salones, sino muestras de una voluntad de conocer y recrear (artificialmente) las funciones vitales humanas.

El énfasis estaba puesto en las habilidades motrices del androide: movimiento de brazos, manos, dedos, boca, ojos; funciones como la respiración y la digestión; pero también facultades más refinadas y estrictamente humanas como la práctica de la escritura, el dibujo y la ejecución de instrumentos musicales.

Un caso destacable es el de Jacques de Vaucanson, a quien sus contemporáneos Voltaire y La Mettrie bautizaron “el Rival de Prometeo”.

Fascinado por los relojes y otros mecanismos, estudió medicina, anatomía y se relacionó con los filósofos parisinos. Tenía la obsesión por crear vida artificial, y ese afán lo llevó a fabricar distintos autómatas animales y humanos.

En 1738 presentó ante la Academia de Ciencias francesa una de sus creaciones: “el flautista”.

Junto con la exhibición del androide en acción, Vaucanson ofreció explicaciones acerca del



funcionamiento de ese cuerpo artificial, incluyendo sus cálculos de la cantidad y presión de aire requerida por los fuelles para producir los sonidos en la flauta, comparando esos mecanismos con los pulmones y el soplido humano.

Un año después, dio a conocer un pato que comía y digería maíz, y otros dos androides músicos (uno que tocaba la gaita y otro una flauta de caña).

Posteriormente, Vaucanson incursionó en el ámbito de la industria inventando el primer bastidor textil automático del mundo, instalado en Lyon.

El escribiente, creación de los hermanos Jaquet-Droz

Otro caso destacable es el de los Hermanos Jaquet-Droz, de profesión relojeros y hacia 1770 dedicados a la invención de mecanismos, entre ellos una serie de autómatas que replicaban la fisonomía y las destrezas humanas: un escribiente, un dibujante y una pianista.

La existencia de estos androides sirvió de inspiración para múltiples obras literarias, pero también fue un antecedente importante para la investigación y la práctica científica; sin ir más lejos, el desarrollo posterior de distintas generaciones de robots que incorporaron sucesivamente motores y energía eléctrica; circuitos

electrónicos y finalmente sistemas informáticos.

A decir verdad, el interés simultáneo por cuerpos y máquinas en la modernidad se dio sobre un fértil y confuso terreno, montado a medias entre la realidad y la ficción, y surcado de modo parejo por la literatura y la ciencia.

Evidentemente, en la época se encontraba en plena ebullición el interés por descifrar el funcionamiento de la vida más allá de postulados metafísicos y teológicos tradicionales, de modo que la experimentación técnica con y sobre los cuerpos era moneda corriente.

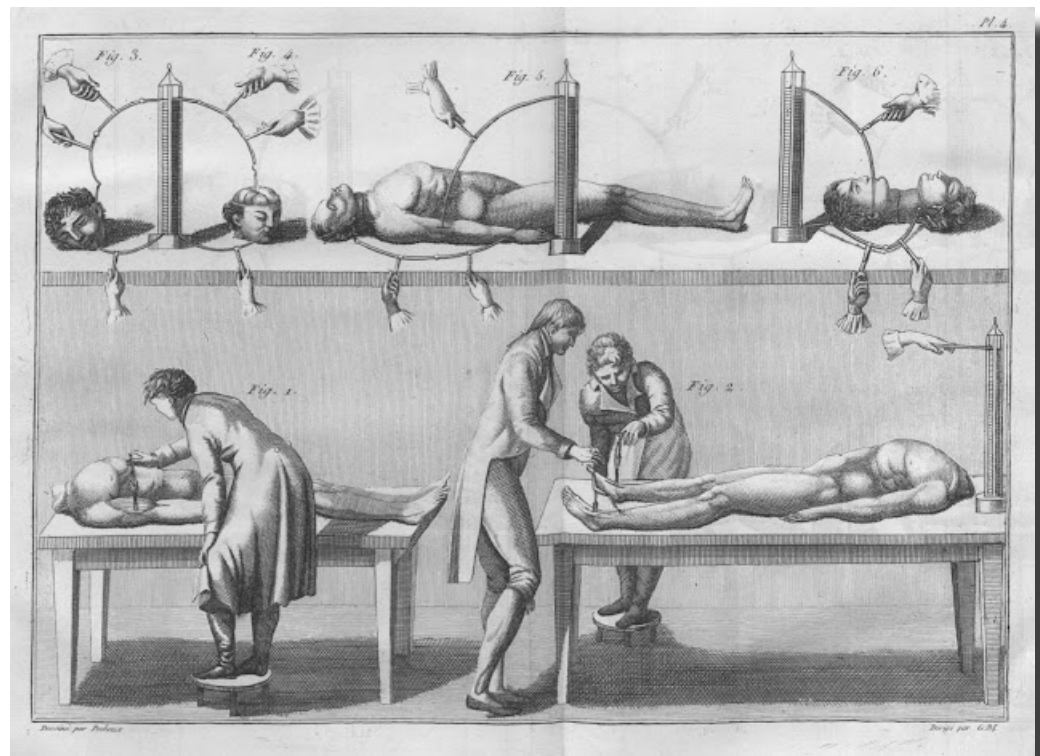
Mary Shelley, dos años antes de escribir *Frankenstein o el moderno Prometeo (1818)*, visitó en la ciudad suiza de Neuchatel, una exhibición de dos de los autómatas de Jaquet-Droz: el escribiente y la pianista; y también conocía los experimentos con la electricidad llevados a cabo en aquellos años por Andrew Crosse en Inglaterra. (Peirano 2009).

Las pruebas de laboratorio de Crosse no incluían cuerpos humanos ni animales sino que se dirigían a investigar el efecto de cristalización en minerales producido al aplicar electricidad que tomaba de la atmósfera con un cable metálico tendido sobre los techos. Sin embargo, Crosse afirmaba haber generado vida (una especie de ácaros) accidentalmente a partir de sus experimentaciones con descargas eléctricas en recipientes de vidrio sellados.

A principios del siglo XIX, el manejo de la electricidad como forma de energía estaba aún en proceso de investigación, y las técnicas para su almacenamiento tenían unas pocas décadas de existencia. Por lo demás, hasta bien entrado el siglo XVIII era una fuerza natural rodeada de un halo de misterio, que resultó ser uno de los posibles sucedáneos del soplo divino a la hora de explicar el funcionamiento de los seres vivos, y también de generar nueva vida.

Ese fue el núcleo del galvanismo, nombre con el que trascendió la teoría de Luigi Galvani, según la cual el movimiento de los miembros de los animales se debía a la electricidad producida por el cerebro, que circulaba por los nervios y se acumulaba en los músculos.

Galvani, que inicialmente estudió teología pero terminó graduándose en medicina y filosofía en Bolonia hacia 1759, refutó las ideas del siglo XVII que suponían que los nervios eran tan solo conductos



Una de las láminas ilustrativas de los experimentos con electricidad, incluidas en un libro publicado por Aldini en 1803, con los últimos avances en el galvanismo.

que transportaban fluidos. En cambio, propuso la interpretación del sistema nervioso como un dispositivo eléctrico.

El propio Galvani llevó a cabo múltiples experimentos con extremidades de ranas, observando las contracciones musculares producidas por el paso de mínimas corrientes eléctricas.

Esta teoría tuvo amplia circulación y algunas singulares aplicaciones a fines del siglo XVIII y principios del XIX. En ella se basaron gran cantidad de experimentos con cadáveres de animales y humanos, con el objetivo de reanimar miembros enfermos y hasta revivir cuerpos muertos. Este es el caso de los estudios de Giovanni Aldini y Andrew Ure.

Aldini, sobrino de Galvani y continuador de su línea de investigación, viajó por toda Europa realizando espectáculos donde mostraba el efecto de electrificar los cuerpos de animales y personas. Su actuación más significativa la realizó en la Real Escuela de Cirujanos de Londres en 1803, con el cadáver de un ahorcado llamado George Forster, mostrando cómo se movían distintas partes del cuerpo al aplicarles descargas eléctricas.

Más allá del montaje de esos espectáculos públicos, Aldini abogó por el uso de la energía eléctrica con fines médicos –para tratar casos de parálisis y reumatismo- y fue pionero en el uso de las terapias eléctricas, como es el caso del electroshock, para determinadas enfermedades mentales.

La sacralidad del cuerpo y su estatus de asiento del alma ya eran cosas del pasado; o bien creencias que quedaban fuera de los laboratorios.

Sobre las máquinas y su capacidad de pensar

El tópico de la inteligencia artificial que hoy en día, más allá de ser motivo de discusión, es parte del léxico habitual en relación con la innovación tecnológica, rondaba como un fantasma aquel mundo maravillado con las proezas técnicas de los inventores de autómatas.

Uno de esos casos enigmáticos fue un supuesto androide ajedrecista, también llamado El Turco, que maravilló a mediados del siglo XVIII al público de muchas ciudades europeas, habiendo vencido en reiteradas ocasiones a ajedrecistas entrenados y a aficionados ilustres como Napoleón Bonaparte y Benjamin Franklin (Peirano 2009).

Entre los espectadores, causaba a la vez admiración y rechazo presenciar una máquina que además de hacer movimientos, era capaz de pensar.

Posteriormente se descubrió que El Turco era en realidad un truco, ya que su destreza se debía a un hombre escondido en el interior de la estructura, que manualmente hacía jugar y muchas veces ganar al Turco.

Fue fabricado en 1769 en Viena por von Kempelen, y funcionó por varias décadas habiendo pasado por distintos dueños, hasta que en 1834 se revelara su secreto.

Finalmente, con alivio, el público confirmó el supuesto de que una máquina no podía igualar la facultad humana de pensar y decidir. Aunque el retorno de ese motivo de perplejidad era sólo cuestión de tiempo.

A fines del siglo XX, otra máquina jugadora de ajedrez hizo su aparición pública, esta vez una computadora de IBM llamada Deep Blue, que debía enfrentar al campeón mundial Kasparov. Los ingenieros de Deep Blue dotaron a la máquina de un poder de procesamiento de hasta 200 millones de movimientos de ajedrez por segundo.

El encuentro que se inició el 3 de mayo de 1997, promocionado como “el evento de ajedrez más

espectacular de la historia” fue ganado por la máquina.

Kasparov protestó al finalizar la contienda declarando que “una máquina no puede jugar así”, ya que –según él– mostraba indicios de flexibilidad y una especie de creatividad en sus movimientos. Qué supuestos antropológicos encerraban esas observaciones?

Nuevas perplejidades

Las criaturas artificiales son siempre representativas de las técnicas más avanzadas de su tiempo: ayer mecánicas, hoy electrónicas y mañana info-biotecnológicas. El autómatas ha sido sustituido progresivamente por seres más complejos o híbridos. Pero en este siglo naciente en el que las relaciones entre el hombre y sus creaciones se vuelven tan densas que parecen imposibles de distinguir, un regreso a los inicios más concretos de esta cuestión parece no solo ser bienvenido sino esencial. Pues el autómatas –fundamento de todas las formas de vida artificial que le siguieron, puesto que tomaba como modelo al ser humano- conserva una facultad inigualable para ayudarnos a delimitar los interrogantes acerca de nuestra propia naturaleza.

GYGER, P. 2009, p. 16

El proceso de integración humano-máquina o de humanización de la máquina, puede darse por dos vías: la mimesis corporal o física (primeros autómatas) o la mimesis mental o cerebral: esto es la denominada “inteligencia artificial”.

Éste último es uno de los caminos por los que más aceleradamente avanza la tecnología, y uno de los puntos en que parece difuminarse el límite entre potencialidades humanas y maquínicas.

El camino por el que siguió la construcción de autómatas en el siglo XX fue el de la combinación de robótica e informática. El mayor desafío para los ingenieros radica, por el momento, en la recreación de las operaciones mentales, aún las más simples.

Sin embargo, en 1999 los investigadores Kurzweil y Moravec afirmaron que en unas pocas décadas, nuestra propia tecnología computacional nos sobrepasará en capacidad intelectual y emocional⁵.

Aun más,

mientras que la mimesis del cerebro encuentra su máxima expresión en la inteligencia artificial, y la mimesis del cuerpo, en el autómatas antropomorfo, ambos caminos de desarrollo tecnológico se estrecharán la mano en el nacimiento del autómatas antropomorfo inteligente: máquina compleja dotada de poder de cálculo y cierta facultad intelectual, provista de un cuerpo o estructura física artificial antropomorfa, y capaz de interactuar con el entorno con determinado nivel de autonomía. (Koval 2008, p. 63)

No obstante la espectacularidad que rodea el desarrollo de autómatas humanoides, es decir máquinas cuasi-

⁵ Kurzweil es investigador del Instituto Tecnológico de Massachusetts, premiado por ser el inventor de los sistemas de reconocimiento de voz. Moravec es investigador y diseñador de robots móviles. Su argumento se basa en la Ley de Moore, una fórmula acuñada en la década del '60 y actualizada en 1975, que permite prever el ritmo de evolución de los procesadores, según el ritmo de aumento del número de transistores por unidad de superficie en los circuitos integrados. Esa variación tiene relación directa con la capacidad y velocidad de procesamiento de información: el primer procesador Intel de 1971 realizaba 70 mil operaciones por segundo, mientras que en la actualidad la capacidad de procesamiento es de 1000 MIPS (millones de instrucciones por segundo). Koval, op. cit., pp. 68 y 69.



Geminoid, androides de última generación. Siglo XXI.

humanas, un campo de investigaciones igualmente novedoso aunque tal vez más discreto se despliega con la intervención técnica sobre lo vivo, que implica en muchos casos la combinación de elementos mecánicos y elementos biológicos en sistemas de naturaleza mixta.

Las intervenciones tecnológicas sobre el cuerpo (desde los nanoimplantes hasta la biología molecular y la medicina genética) no sólo tienen por finalidad el reemplazo o reparación de disfuncionalidades, sino que van dirigidas al mejoramiento de las capacidades “naturales”.

Resulta interesante el concepto de “cuerpo extendido”⁶, ya que permite iluminar una serie de procedimientos técnicos en los que el cuerpo pierde claramente su estatus natural e incluso su unidad. Siguiendo el análisis de Costa, puede citarse como un ejemplo de esta tendencia “la creciente biomasa de células y tejidos vivos disociados de sus cuerpos de origen que requiere una intervención tecnológica intensiva para evitar que se transforme a un estado de no-vivo, como las células madre, los embriones congelados, los cultivos de tejidos y células, etcétera.” (Costa, 2011, p. 71)

La profundidad de la integración entre niveles de realidad que anteriormente eran excluyentes, vuelve obsoleta la dicotomía entre lo natural y lo artificial.

O dicho de otro modo,

El estado actual del mundo del artificio demuestra que con cada vez mayor regularidad, productos “naturales” se han convertido en objetos técnicos (incluida la total noción de naturaleza), y seres primitivamente artificiales se ven conminados a convertirse cada vez más en semejantes al objeto natural. Del mismo modo, el ascenso de la noción de sistema hace caducar la vieja división naturaleza/ cultura y de materia inanimada, debido a que el objeto técnico tiene, a la vez, propiedades materiales y “espirituales”, según las divisiones de viejo cuño. (Martínez, 2010, p. 131-132)

Un suelo epistémico común sirve de sustento a esas dos vías que son la humanización de las máquinas,

⁶ El concepto de “cuerpo extendido” fue acuñado por los australianos Catts y Zurr, y es retomado por Pablo Rodríguez y Flavia Costa (2010) en “La vida como información, el cuerpo como ‘señal de ajuste’...”.

y la tecnificación de la vida. La novedad que trae aparejada, aunque viene anunciándose desde hace unas décadas, no deja de causar perplejidad, en tanto evidencia un cambio epocal en el modo de organización del mundo y en el modo de experiencia de lo humano.

Bibliografía

- AGUILAR, M. T. (2010): “Descartes y el cuerpo-máquina” en *Revista Pensamiento*, vol. 66, núm. 249. Madrid.
- COSTA, F. (2011): “Apuntes sobre las formas de vida tecnológicas”, en *Revista Sociedad*, N° 29/30, primavera 2011. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, pp. 67-81.
- COSTA, F. Y RODRÍGUEZ, P. (2010): “La vida como información, el cuerpo como “señal de ajuste”: los deslizamientos del biopoder en el marco de la gubernamentalidad neoliberal”. En Vanessa Lemm (editora) *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- DESCARTES, R. (1990): *El tratado del hombre*. Madrid: Ed. Alianza.
- GYGER, P. (2009): “Introducción”. En Peirano, M. y Gómez Tejedor, S. *El Rival de Prometeo. Vidas de autómatas ilustres*. Madrid: Ed. Impedimenta.
- KOVAL, S. (2008): *La condición poshumana. Camino a la integración hombre-máquina en el cine y en la ciencia*. Buenos Aires: Ed. Cinema.
- LE BRETON, D. (1990): *Antropología del cuerpo y modernidad*. Bs. As.: Nueva Visión.
- MARTÍNEZ, M. (2010): “La vejación a través de las máquinas. El concepto de artificio en Peter Sloterdijk”. En *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, Vol 5, N° 14.
- PEIRANO, M. Y GÓMEZ TEJEDOR, S. (2009): *El Rival de Prometeo. Vidas de autómatas ilustres*. Madrid: Ed. Impedimenta.
- SLOTERDIJK, P. (2001): “La vejación a través de las máquinas. Observaciones filosóficas sobre la posición psichistórica de la tecnología médica avanzada”. En *Essai d'intoxication volontaire*. Paris, Hachette. Traducción Margarita Martínez.

El ‘estar-siendo’, superar la concepción del individuo constituido desde Simondon. Un análisis del sistema sexo-género

Mariana Carrizo

Estudiante avanzada de la Lic. en Filosofía de la UNCo. Viene participando de actividades del C.E.F.C desde el año 2013, y actualmente forma parte del mismo.

“Ya no podría afirmar de nadie que sea esto o aquello, como tampoco me atrevería a decir de mí misma soy esto, soy aquello”.

WOOLF, V. *La señora Dalloway*.

Quisiera comenzar con la invitación a reparar en el gerundio que acompaña al verbo ‘estar’ en el título de esta digresión. Éste fue introducido allí con el propósito de hacer referencia a la noción de proceso, central en la visión de mundo simondoniana. El ‘estar siendo’ se diferencia del ‘ser’, de una individuación

acabada de una vez y para siempre –manera en la que solemos pensar, en términos sustancialistas, la mayor parte de las cosas, procesos, situaciones-. Con esta diferenciación entre el ser y el estar siendo pretendemos dar cuenta de la *acción en curso* que supone la noción de *individuación*, así como la manera de ser de todo aquello que Simondon describe, sobre todo en lo que respecta al individuo viviente, en su carácter de “sistema de individuación, sistema individuante y sistema individuándose” (2009, p.31). Centrándonos, quizás, en un punto de vista algo más antropocéntrico (aunque deseando hacerlo lo menos posible), el desafío consiste en comprender, y describir en términos simondonianos aquello que implica el vivir, accionar y desarrollarse partiendo de sabernos, como individuos vivientes, siendo parte de, y tomando parte en, estos mismos procesos.

Partiendo de una primera lectura de *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, surgió una primera sensación general: el planteo de Simondon no sólo era una invitación a repensar sobre nuevas bases muchos de los antiguos problemas históricos de la filosofía occidental sino que además, y sobre todo, encerraba en sus conclusiones y métodos de análisis importantes implicaciones en lo que respecta a consideraciones de tipo ético-políticas. De aquí el interés presente de establecer conexiones entre algunas de éstas, y algunas aportaciones a la llamada ‘problemática de género’ por parte de la serie de estudios denominados –de forma algo reduccionista, como cualquier intento de clasificación o nomenclatura- ‘teoría queer’. Para examinar la validez de dicha sospecha de relación, nos basaremos en *El género en disputa* de Judith Butler, por ser uno de los escritos precursores de esta lectura renovada dentro del feminismo. Este texto será retomado con la intención de rastrear, de entre las obras de esta autora, algunas de las primeras formulaciones de la noción de ‘performatividad’, que más adelante analizaré, en conexión con la jerga simondoniana¹.

Simondon plantea, en el plano epistemológico, un “realismo de la relación” (2009, 130); en el ‘ámbito ontológico’, una ‘ontología del devenir’, una ‘teoría de las fases del ser’: la teoría de la individuación:

Según esta perspectiva, la ontogénesis se volvería el punto de partida del pensamiento filosófico; sería verdaderamente la filosofía primera, anterior a la teoría del conocimiento y a una ontología que seguiría a la teoría del conocimiento. La ontogénesis sería la teoría de las fases del ser, anterior al conocimiento objetivo, que es una relación del ser individuado con el medio, tras la individuación. [...] La ontogénesis precede a crítica y ontología (Simondon, 2009, p. 423).

El planteo simondoniano se diferencia tanto de un dualismo hilemórfico, que “considera al individuo como engendrado por el encuentro de una forma y de una materia”, como así también de un “monismo centrado sobre sí mismo del pensamiento sustancialista” (2009, p.23). Ambos esquemas son maneras de abordar la *realidad del ser como individuo*, partiendo del supuesto de que existe un *principio de individuación*, un origen al cual referirse, del cual partir, para explicar la individuación misma. En la consideración de las fases del ser, el individuo pasa a ser precisamente eso, una fase más del proceso, de la operación de individuación. En relación con la oposición ser-devenir, bien arraigada y presente en la historia de la tradición filosófica occidental, va a sostener que este último es una “dimensión del ser, y que corresponde a una capacidad que tiene el ser de desfasarse en relación consigo mismo, de resolverse al desfasarse” (Ibíd., p. 26). Simondon

¹ Seguimos cuestionando la legitimidad de las conexiones entre ambos planteamientos dado que, partiendo de las motivaciones de cada uno, pasando por los conceptos que utilizan y las conclusiones a las que llegan, así como a los campos que pretenden abordar con sus análisis, se trata de visiones de mundo que parecieran no tener mucho en común, a primera vista. Los puntos de relación fueron –y están siendo- descubiertos, partiendo de una conexión más amplia, podríamos decir: Butler bien podría haber leído a Simondon, y ambos podrían haber coincidido dentro de lo que, en una somera clasificación, arriesgo en llamar ‘filosofías del devenir’.

dice que la individuación, como proceso, no había podido ser explicada hasta ahora debido a que sólo se conocía una única forma de equilibrio: el equilibrio estable. Ante esto, el *equilibrio metaestable* hace posible la intervención del devenir en esta descripción, así como también introduce la noción de *energía potencial* de un sistema (Ibíd.). Son numerosas las potencialidades que esta sola afirmación dispara.

Volviendo al esquema hilemórfico: es en este punto en que vi surgir una de las primeras relaciones con Butler (2007), dado que la autora también lleva adelante la crítica del surgimiento de un binomio, históricamente establecido, que pretende, a su vez, dar origen a una mismidad, a una sustancia, a un individuo. Cuestiona el hecho de que se han erigido como dos realidades separadas y existentes, como categorías fundacionales de la identidad, por un lado, el *sexo* (considerado como biológicamente determinado), y por el otro, el *género*, presupuesto como “expresión natural del sexo o una constante cultural” (Ibíd., p. 37). A través de una genealogía de la aparición de estas nociones, emprende un análisis crítico de la serie de oposiciones que se derivan de ellas, que se multiplican en nuestra visión cotidiana de los sujetos: mujer-varón, femenino-masculino, etc.

Vi aparecer, en esta primera formulación de la investigación butleriana, los dos enfoques, antes presentados: el esquema hilemórfico, a la luz del cual la materia se identificaría con el cuerpo, sobre el que vendría a imprimirse una forma, a través de una representación lingüística-cultural, tal como el género; por otro lado, vemos aparecer el esquema monista-sustancialista, en la afirmación de que ambos elementos conformarían una especie de sustancia individual e idéntica a sí misma: *un sujeto*². Para comenzar a desmontar esta estructura, o al menos cuestionarla, Butler analiza con detenimiento la metafísica de la sustancia en relación con la reflexión sobre las categorías del sexo (Ibíd., p. 60), como así también pondrá en cuestión la idea de que existe una relación mimética entre el sexo y el género –ambos binarios- (Ibíd., p. 557).

Retomemos ahora los postulados simondonianos: la *individuación*, en tanto proceso de desdoblamiento del ser en relación consigo mismo, opera en diferentes ámbitos de la realidad, tanto en el dominio físico, como en el biológico, así como también en el psíquico-colectivo. Este último plano, en particular, es el que más nos convoca aquí, dado que quisiera, dentro de lo posible, hacer uso de las nociones de ‘realidad preindividual’ y de ‘sistema metaestable rico en potenciales’, para pensar en sexo-género en tanto sistema de *normas* estructuradoras de la vida de los sujetos³, en su devenir psíquico-colectivo. Esto equivale a preguntarnos si es posible pensar, a través de los términos que nos ofrece Simondon, un devenir psíquico-colectivo-otro.

Una primera respuesta a la cuestión precedente consiste en que no sólo se puede pensar en que el ámbito de lo psíquico-colectivo se modificará, sino que de hecho es necesario que así suceda. Esto se desprende de la consideración de lo ya individuado sólo como una fase del ser, sin perder de vista, por otro lado, que el *devenir* simondoniano es ‘ordenado’, no completamente azaroso, ni caótico. Judith Butler (2007) afirma, de manera similar, que si bien el género, como noción, ha sido construido culturalmente, no inferiremos de ello la consecuencia simplificada de que es ‘arbitrario’, o “meramente artificial” (Ibíd., p. 97). Decir esto equivaldría a negar o disminuir el papel y la influencia estructuradora que tiene en la vida de los sujetos, tanto a nivel psíquico individual como colectivo social, en la cotidianeidad, en la distribución de roles y atribuciones

2 En el caso del feminismo, *el sujeto* de los enunciados, al que suelen atribuírsele predicados, es la ‘mujer’, considerada como una categoría que designa una identidad común. El primer apartado del Capítulo 1 de *El género en disputa* se encarga en detalle de esta cuestión.

3 Butler dice, a este respecto, que “las ‘personas’ sólo se vuelven inteligibles cuando poseen un género que se ajusta a *normas* reconocibles de inteligibilidad de género”.

estandarizadas de prácticas, conductas y hasta opciones estéticas. La afirmación de que el género es *producido* como una 'ilusión de realidad', nos lleva a la pregunta sobre las intenciones de su producción, y de las condiciones de posibilidad de su sostenimiento, pero sobre todo, cómo construye el lenguaje estas categorías.

La respuesta butleriana al respecto consiste en la *teoría de la performatividad*: la apariencia de realidad de estas categorías "se consigue mediante un giro performativo del lenguaje y del discurso que esconde el hecho de que 'ser' de un sexo o un género es básicamente imposible" (Ibíd., p. 57). Más adelante, afirma:

El género no es un sustantivo, ni tampoco es un conjunto de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género. Así, dentro del discurso legado por la metafísica de la sustancia, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción (Butler, 2007, p.84).

Podríamos establecer una comparación, al menos, tentativa, entre esta noción y la propuesta simondoniana de la individuación como proceso constante, no resultante de un solo y primer acto fundante, que luego sólo seguirá rigiendo, así como también puede trazarse un paralelo con el concepto de transducción. Volviendo a Butler, una de las propuestas, de las 'estrategias de desplazamiento' respecto de esta repetitividad de las categorías y normas de género, proviene de sus investigaciones sobre la naturaleza de los signos lingüísticos: se trata de la *iterabilidad* del signo. "Lo iterable de la performatividad es una teoría de la capacidad de acción (o agencia), una teoría que no puede negar el poder como condición de su propia posibilidad". (Ibíd., p. 29) El signo, que se repite a sí mismo, no puede —más allá de que se haya considerado que sí- repetirse de forma idéntica: aquí está la posibilidad de modificación en tal reiteración.

Ante la pregunta de por qué las representaciones lingüísticas, entre ellas, la de género, se han difundido al punto de ser naturalizadas, hasta llegar a ser parte de lo psíquico-colectivo y regirlo, en tanto *normas* implícitas, puede llamarnos la atención el hecho de que, en Simondon (2009), no hay división entre *medio* e *individuo*. Es de la noción de *transindividualidad*⁴ (Ibíd., p. 371), de la cual surgen, según creo, las implicancias políticas más importantes del pensamiento simondoniano, debido a que nos enfrenta al cuestionamiento de qué consecuencias pueden derivarse de pensar los grupos humanos partiendo de esa primacía de lo potencial, de lo que se va a transformar -necesariamente- y de la noción de proceso. Es necesario aclarar que, para que estas modificaciones acontezcan, se tienen que dar ciertas situaciones en el sistema, y que no dependerá de la mera acción individual con pretensiones de transformación inmediata de lo transindividual: aquí se ve la cuestión de la concreción de las épocas históricas.

Una representación lingüístico-política que hoy forma parte de lo psíquico-colectivo, socio-culturalmente aceptada, puede no serlo mañana, a través de la amplificación del ser, de su potencia que se expande: se trata de la noción de *transducción*. Esta potencia se va internalizando en *grupos de interioridad*: hacer del devenir 'algo' externo, postularlo como una entidad o bien como aquello que 'se suma' a los procesos y cosas, y afirmar que no tenemos nada que ver en él, sería negarlo en tanto dimensión del ser, trayendo, a su vez, consecuencias limitadoras, que se oponen, según creo, radicalmente a las posibilidades de expansión del ser que nos propone Simondon: "el devenir no es un marco en el cual existe el ser; es dimensión del ser, modo

4 Para Simondon hay tres grandes fases del ser: sistema metaestable rico en potenciales, o la realidad preindividual; la realidad individuada, o individual (individuos físicos, biológicos y psíquico-colectivos), y la realidad transindividual.

de resolución por una incompatibilidad inicial rica en potenciales” (Ibíd., p. 27).

Los individuos psíquico-colectivos son siempre portadores de esa misma realidad preindividual, de ese ‘ser completo’, que “no tiene fases” (Ibíd., p.27): ésta es compartida por nosotros, en tanto es transindividual. Este poder generador, que se propaga y se amplifica es, según creo, importante en relación a la conexión individuo-medio, como así también entre las diferentes fases del ser: aquí los conceptos de *afectividad* y *emotividad* resultan centrales (Ibíd., p. 381). El sujeto psíquico colectivo es centro de dos tipos de relaciones: la relación consigo mismo, con su resonancia interna, y la relación con el medio, con el mundo, a partir de la interiorización de lo externo, y de la exteriorización de lo interno. La comunicación que se da entre estos órdenes tiene para Simondon carácter constructivo, de incorporación de novedad. El individuo psíquico, en este sentido, es un ‘nudo de comunicación’ entre estos dos órdenes, en tanto es el centro a partir del cual se darán los procesos de internalización y externalización antes mencionados.

La *afectividad* y la *acción*, en Simondon, dan la posibilidad de instaurar nuevas representaciones lingüísticas, en relación con el género, por ejemplo, en tanto tienen parte en el segundo tipo de relación, es decir, con el medio. En este sentido cuestionar, con Butler, el carácter ‘natural’ del sexo biológico, por ejemplo, o el ‘viejo sueño de simetría’ entre los que han sido postulados como tres realidades –sexo biológico, género, y prácticas sexuales⁵-, podría equivaler a introducir, en el ámbito de lo transindividual, novedades que pueden o no ser ‘absorbidas’ por grupos de interioridad. Una vez que, con todos estos planteos, derribamos las nociones de ‘sustancia’, y a partir de allí, la noción sustancial de ‘sujeto’ constituido de una vez y para siempre, la simetría no resulta ya tan obvia⁶.

En cuanto a la relación del sujeto consigo mismo, las nociones de *afectividad* y *emoción* resultan centrales. La afectividad participa en ambos tipos de relación, debido a que, como ya se dijo, no hay distinción entre individuo y medio: no puede darse la individuación psíquica por un lado, y la colectiva por otro, sino que por el carácter transindividual, se dan al mismo tiempo. La *afectividad*, en los individuos psíquico-colectivos no desarrolla el mismo papel que en los seres biológicos: ya no tiene una función reguladora de las funciones vitales de esos individuos, sino que más bien toma carácter de problemática, se introduce como un problema en ese ser psíquico, como una incompatibilidad, una tensión⁷. Para resolver esa carga de realidad preindividual latente, el individuo psíquico debe ‘depositar’ en el medio algo de sí mismo; así es como se individúa en un sujeto colectivo.

Sin embargo, la incompatibilidad introducida en el sujeto psíquico no puede resolverla en sí mismo: ejemplo de esto es el estado de ‘angustia’, (Ibíd., p. 378) el cual coincide con la incapacidad del individuo psíquico de relacionarse con el mundo que, de hecho, lo constituye. Se queda con esa carga de realidad preindividual sin ser actualizada, sin poder transformarse en otra cosa. Puede relacionarse esta instancia con lo que Butler (2007) llama ‘deseo de vivir’: la intención misma de su libro consiste en ‘abrir las posibilidades

5 Se pretende una relación mimética entre los dos primeros órdenes (un ‘hombre’ es ‘masculino; una ‘mujer’ es ‘femenino’ -como expresión/configuración de género-), Desde un discurso inscripto en una ‘matriz heterosexual’, que podría bien ser considerada como un grupo de interioridad, que se expandió, el tercer elemento, la sexualidad, se verá relacionada con un género opuesto. Esta simetría entre estos tres órdenes da con lo que se llama ‘identidad de género’.

6 Ya no será, por ejemplo, una obviedad que un llamado ‘hombre’, diga de sí mismo ‘me siento un hombre’. Se trata de algo que, efectivamente, podría no ser de esa manera.

7 No debe pensarse que el pasaje del estadio vital, al psíquico-colectivo consiste en una ‘evolución’: no se trata de que los individuos de este último tipo tienen un grado de organización más complejo, o más elevado, que una planta, por ejemplo. La diferencia consiste en que resolvemos la afectividad de otra manera.

del género', para quienes no puedan constituirse en existentes en un determinado medio⁸, puedan relacionarse con representaciones que le sean más propias (o con ninguna en absoluto, podríamos agregar). "Uno podría preguntarse de qué sirve finalmente 'abrir las posibilidades', pero nadie que sepa lo que significa vivir en el mundo social y lo que es 'imposible', ilegible, irrealizable, irreal e ilegítimo planteará esa pregunta" (Butler, 2007, p. 8).

La *emoción*, en este sentido, desarrolla un papel fundamental en relación con el individuo psíquico que queda encerrado en la relación consigo mismo: ésta toma el rol de organizar, en ese estado metaestable, los mundos afectivos que lo estaban interpelando en forma de problemática, de jerarquizarlos. Partiendo de ese estado metaestable es que se puede individuar una determinada actitud, una disposición anímica, lo cual no podía hacerse en esa pura afectividad: se trata de la relación estrecha existente entre la acción y la emoción. El individuo no puede organizar esos mundos afectivos sólo por medio de la emoción, pero sí a nivel de la *participación en lo colectivo*: aquí la acción y la emoción devienen recíprocas.

La *acción* es individuación colectiva, si es captada en su aspecto relacional, mientras que la *emoción* es esa misma individuación de lo colectivo captada desde el ser individual. En cuanto a la relación del individuo psíquico con el afuera, con los grupos y con el mundo, podríamos preguntarnos, por qué tal participación resuelve esa problemática afectivo-emotiva del principio: se debe a que, en primer lugar, la individuación colectiva no es resultado de un contrato, es decir, que no se puede decidir ser parte o no de ella. Es precisamente de aquí que surge la necesidad de interrelación recíproca, la importancia de actualizar parte de esa carga preindividual que llevamos con nosotros, esos potenciales, de esa latencia.

En relación a la inexistencia de un 'contrato', que establezca nuestra participación voluntaria o no en lo psíquico-colectivo, Butler va a decir que el *poder*, y aquí también aparece Foucault, también *produce* cuerpos, deseos, y no sólo niega o restringe: es pensando en esta clave que no podemos apelar a una *ley productiva* que nos 'sentenció' alguna vez, al comienzo de los tiempos, si no es por siempre, al menos por un largo tiempo, a ser de determinada manera: somos nosotros quienes, todos los días, estamos actualizando esa regularidad, manteniendo las representaciones. De ser así, llega un momento que esto se convierte, para Simondon (2009), en un *sistema muerto*, en el que "todas las transformaciones posibles fueron realizadas y ya no existe ninguna fuerza; todos los potenciales se han actualizado y el sistema, habiendo alcanzado su nivel energético más bajo, no puede transformarse de nuevo" (p. 28).

A modo tal vez de tentativa conclusión a lo anteriormente dicho, quisiera hacer hincapié en los, así llamados por Simondon, *grupos de interioridad* (Ibíd., p. 437) debido a su importancia en relación con las implicancias ético-políticas derivables del pensamiento del autor en general. Éstos están fundados en relaciones de afinidad, afectivo-emotivas, dentro de un mismo sistema de ser, y que pueden aportar significaciones nuevas, y entrar en relación con sistemas establecidos o amplificadas. Aquí es donde los grupos de disidencia podrían intervenir con intenciones de subvertir las *normas*: la diferenciación entre éstas y los *valores* consiste en que estos últimos son 'restos' de realidad preindividual, entendida como capacidad de modificar las primeras (que se identifican con lo reificado, lo individualizado), a través de su propagación, en ese determinado grupo de interioridad, y luego, al entrar en relación con otros. Simondon dice:

Sería preciso que los valores no estén por encima de las normas sino que existan a través de ellas, como la resonancia interna entre la red que forman y su poder amplificador; las normas podrían ser concebidas en tanto expresan una

8 Dicese de la matriz heterosexual discursivo-política.

individuación determinada, y que por consiguiente posee un sentido estructural y funcional, al nivel de los seres individuados. Por el contrario, los valores pueden ser concebidos como ligados al nacimiento mismo de las normas, expresando el hecho de que las normas surgen con una individuación y sólo duran tanto como esa individuación exista en tanto estado actual” (Simondon, 2009, p. 497).

En una nota al pie de la misma página citada anteriormente, agrega que los ‘valores son lo preindividual de las normas’. Podríamos afirmar, con Butler (2007), que es en esa repetición cotidiana, casi inconsciente, a través de la cual seguimos reproduciendo estas nociones y normas, de sexo-género-deseo⁹, una opción liberadora podría consistir en el establecimiento de repeticiones nuevas (dado que no podemos no hacerlo en absoluto, así como tampoco podemos dejar de participar en lo psíquico-colectivo, en Simondon), tales como las que llama ‘repeticiones paródicas’ (Ibíd., p.37). Se trata de exagerar las configuraciones o expresiones de género, tales como intensificar la feminidad o masculinidad, por ejemplo, para mostrar, precisamente, su carácter construido; o bien, reproducir prácticas en las cuales esas normas sean modificables, lo cual coincide con la capacidad de introducir novedades, que se amplifiquen, y que den lugar a nuevas individuaciones, que abran a su vez un nuevo panorama a nivel psíquico-colectivo.

Bibliografía

- BUTLER, J. (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- SIMONDON, G. (2009): *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Editorial Cactus.

⁹ Véase adecuación o ‘sueño de simetría’, en relación, esta vez no sólo a la ‘identidad de género’ sino, además, con las ‘prácticas con coherencia de género’.

Del sueño antropomórfico al giro antropotécnico

Lucía Descarrega

Es Profesora en Filosofía por la UNCo. (2011)
Se desempeña en el Nivel Medio en Cipolletti, Río Negro. Miembro activo del equipo de investigación y extensión del C.E.F.C.

Si la experiencia que ejercitamos a diario nos informa, nos constituye en lo que somos, pensar exige una peripecia siempre diferente. ¿Cómo pensar la experiencia que acontece sin recurrir a la categoría de sujeto, de forma, de producto? ¿Cómo pensar al cuerpo y su relación con los dispositivos técnicos sin recurrir al concepto de alienación?

En términos usados por Foucault podemos pensar la experiencia como la interrelación de prácticas sociales, saber, y subjetivación. Pero tomando la precaución de entenderla siempre como interrelación de fuerzas y no de nichos o compartimentos estancos. Sin embargo, al tomar los conceptos foucaultianos, nos encontraremos con una dificultad que no puede salvar la cautela. Tiene que ver con la propia incapacidad de capturar exactamente el presente, cual objeto de estudio, lo cual es más improbable a medida que nos acercamos a mirar cómo somos sin contar con una suspensión del movimiento posible para nuestro ejercicio de estar siendo esto. Crear un objeto de estudio implica congelar una imagen, estar

siempre un paso detrás de lo que está sucediendo. Pensar en presente paradójicamente nos sitúa en el pasado. Si podemos conceptualizar, es porque algo ya ha sucedido. Esta es la mayor inquietud para el pensar: estar siempre a la saga.

En ese sentido Sloterdijk (2013) dice:

(...) hay objetos que no permiten ninguna *epokhè* completa a quien los comente, ninguna retirada a la neutralidad de intereses (...) aquí tenemos que vértosla con un objeto que no deja en paz a quien lo analiza. (...) El teórico topa, inevitablemente, con su propia forma de ser (...) (p. 30).

Tomadas en serio las mencionadas cautelas, podemos ser indulgentes ante la insuficiencia del lenguaje para expresar las diferencias en el curso del devenir. Aunque hagamos todos los esfuerzos necesarios para no sumergirnos dos veces en el mismo canal.

En primer lugar haremos un paso fugaz por la noción de experiencia de la cultura. Luego desarrollaremos, un poco más detenidamente, el concepto de “información” e “individuación”. Por último veremos de qué forma puede entenderse al cuerpo una vez abordada la cuestión del saber, el poder y las prácticas sociales en el presente.

A modo de adelanto (o hipótesis) podemos plantear que el modo de subjetivación actual implica al cuerpo en tanto interfaz informacional y que podemos prescindir de llamarlo “humano”, dado que el mismo se ha sobre-plegado en el orden de la finitud hacia lo indefinidamente pequeño (nano) y la indefinida extensión dada por la protésica.

Experiencia: el hombre

La empresa foucaultiana pasa en gran medida por no hacer surgir la experiencia *del* hombre. Es decir, no suponer que el hombre, tal como lo pensó la modernidad es el punto de partida de toda experiencia real. Por el contrario, intenta mostrarlo como un modo de existencia histórico, constituido en base a un determinado orden en el campo del saber, una estrategia en el orden del poder, y un modo de subjetivación constituido de regímenes de prácticas co-implicadas con dichos dispositivos de poder y saber. Esto no constituye para Foucault un historicismo ya que, según sus palabras, no utiliza a la historia como método crítico para cuestionar a los universales, sino que parte de la decisión de la inexistencia de los universales para preguntar qué historia puede realizarse (Foucault, 2012).

Así el hombre no aparece como un universal supuesto o puesto en cuestión, sino como una configuración histórica cuya emergencia supone ciertas condiciones de posibilidad. Estas condiciones son variables que sufren mutaciones, el individuo entra permanentemente en relaciones de fuerza que lo hacen aparecer, aquí como Humano, allí como hijo de Dios.

Mientras en la época clásica¹, el hombre se compone en la relación con fuerzas de elevación al infinito.

¹ Cuando Foucault refiere la época clásica, no indica el inicio y término de la misma con acontecimientos puntuales, tales como la toma de Bastilla, sino que las define tomando en cuenta los cambios en la forma en que los hombres se entienden a sí mismos y su relación con el mundo. Los límites pueden aparecer en distintos órdenes (saber, por ejemplo) y no necesariamente son simultáneos. Foucault utiliza el término emergencia: podemos notar que la emergencia de una isla no se produce sin generar agitación en las aguas. No se produce repentinamente.

En el orden del saber, la taxonomía dispone un ordenamiento de los seres en función de la forma infinita-Dios. El hombre sólo aparece en tanto pertenece al reino de los seres en relación con el ser supremo. El hijo de Dios se constituye en una relación con lo infinito como el supremo de los seres finitos por su semejanza con Dios.

Sin embargo, no existe una discontinuidad fundamental en la episteme clásica entre la naturaleza y la naturaleza humana. Todo el orden del saber se encuentra reflejado en un lenguaje continuo que hace aparecer las cosas con las palabras, que hace emerger lo micro cósmico en lo macro cósmico por un juego de similitudes, semejanzas y simpatías (Foucault, 1985). De este modo la historia natural está formada por una taxonomía exacta, una observación meticulosa de la naturaleza que se traduce en un lenguaje transparente.

Hacia el siglo XVIII comienza a prefigurarse una línea de fractura con el orden clásico. Se trata de un doblez, tanto en el orden del lenguaje como en el de la historia natural, que irá convirtiéndose en la moderna biología.

Esta ruptura con el saber clásico tiene su punto de partida en el ocaso de la continuidad del lenguaje y los seres, cuando los seres y las palabras dejan de constituir un continuo en la representación. Foucault distingue dos fases en las cuales se pueden establecer diferencias. Una primera fase, que llega aproximadamente a 1800 y una segunda a partir de la cual se hace visible la fractura producida entre la episteme de la época clásica y la moderna².

La primera fase de diferenciación dentro del orden clásico, en la historia natural, está signada por la noción de organismo. Este organismo responde a funciones vitales que determinan la importancia de sus partes observables. La noción de vida se convierte en fundamental, ya que liga a los órganos con sus funciones y convierte en caracteres esenciales aspectos no visibles del organismo.

La clasificación de los órganos en torno a la organización de funciones vitales modifica todo criterio clasificatorio sostenido, como la división de los reinos, para dar lugar a una partición más general, que divide lo orgánico e inorgánico, según sus funciones vitales: lo vivo y lo no vivo se oponen, lo vivo produce, lo no vivo destruye. Se trata de dos grandes fuerzas que borran y hacen imposible la historia natural de los seres entendida como taxonomía exhaustiva de los caracteres visibles.

Hasta aquí hemos desarrollado una de las aristas de los pliegues producidos hacia el siglo XVIII y XIX en el orden del saber. Así como la historia natural deviene biología, el análisis de las riquezas se convierte en economía política, y la gramática general en lingüística.

Es importante notar aquí, y retomar, la noción de experiencia de la cultura. Si este cambio se ha producido en el orden epistémico, bien puede notarse que no se ha hecho sin trastocar la relación del hombre con la forma infinita Dios. Por decirlo en palabras deleuzianas, se produce un pliegue en el saber. Este pliegue pone al hombre en relación con fuerzas de finitud.

Este movimiento hacia la finitud del hombre, repercute también en lo que va a entenderse por cuerpo.

² Esquemáticamente, podemos definir la primera fase como aquella en la que todavía no se ha roto con el pensamiento clásico, en tanto a nivel del análisis de las riquezas, historia natural y gramática general, se conserva la relación de representación de los distintos elementos. Sin embargo, los mismos se distribuyen de maneras diferentes en función de la **organización**, que constituye un nuevo principio clasificador que no es visible. Los seres ya no serán clasificados en sus elementos por el hallazgo de semejanzas, continuidades, y repeticiones, sino que se clasificarán en torno a la función que desempeñan los órganos dentro de un conjunto de funciones vitales (tales como la alimentación), que no son directamente observables y tampoco dependen de órganos observables. A partir de 1895 queda establecida la partición entre orgánico e inorgánico, por lo cual ya no puede volver a pensarse en términos de representación, sino de organización funcional (Foucault, 1985).

Aparece la posibilidad de estudiar al cuerpo según sus funciones, por lo cual el cuerpo enfermo aparece como una preocupación y así también la necesidad de indagar sobre las causas del predominio de la muerte sobre lo vivo.

Durante el siglo XVIII se pueden notar movimientos en las concepciones del cuerpo y su relación con la vida y la muerte. Por ejemplo en la literatura erótica sobre la muerte o en los intentos del galvinismo por infundir vida a cuerpos inertes.

Se abre así en occidente una nueva realidad que comienza, según el filósofo alemán Peter Sloterdijk, con la inclusión de una dimensión maquina (primero mecánica y luego informática) en la esfera de lo humano.

Según su texto *La vejación a través de las máquinas* (Sloterdijk, 2001), esta tercera dimensión se introduce en el hombre desde que, en el siglo XVIII, el cadáver se convierte en objeto de estudio. Dice Sloterdijk:

Al mismo tiempo que el giro cosmológico, se desplegó una vejación anatómica que hizo del cadáver el verdadero profesor de antropología (...) el cuerpo humano se convirtió por fin en un cuerpo en el sentido en que lo entiende la física moderna, sujeto a las leyes de la gravedad, de los escalpelos y de la representación en perspectiva. Se podría hablar de una vejación vesaliana. En su despliegue, los anatomistas imponen prácticamente el derecho de hacer abstracción de la dignidad teológica de su objeto (p. 250).

En esta afirmación de Sloterdijk podemos condensar lo que desarrollamos anteriormente sobre Foucault, la experiencia de la cultura moderna ya no se constituye en torno a la figura-Dios en una relación con lo infinito, o que el Hombre ocupa el lugar de Dios. Esto se puede afirmar sin contradecir el hecho de que las personas siguieran orando y considerándose a sí mismas en relación con Dios.

“Entre el reino de la Naturaleza y el de la Gracia se abre una división al principio casi imperceptible: el pequeño dominio de las herramientas, las obras de arte, las máquinas” (Sloterdijk, 2001, p. 257).

En este orden de cosas se produce una extensión protésica del cuerpo, que constituye una de las heridas narcisistas más profundas. La naturaleza humana ha sido herida en su sacralidad, replegándose así nuevamente en el orden de los seres finitos. Esto significa ahora también una insuficiencia frente al nuevo orden de los seres tecnológicos, destinados a *soportar* e incluso mejorar las facultades hasta aquí propiamente humanas. Podríamos considerar que también la figura Hombre comience a liberar el lugar de los dioses a otras fuerzas.

Es preciso que avancemos entonces en la argumentación y consideremos que la moderna protésica no es sólo la sustitución de órganos por otros mejores. Ésta implica una reorganización de los seres humanos en función de las máquinas, que se hace muy palpable en los siglos XIX y XX. El hombre “hace máquina”, es máquina (productiva y viviente).

Es necesario que ahora retomemos lo dicho en cuanto a la episteme moderna. Dijimos que aparece una oposición fundamental entre lo que está vivo y aquello que no lo está. El problema de la modernidad avanzada será entonces la interacción de los órdenes (de lo maquina-artificial y lo organizado-viviente). Una vez que la medicina y la biología desarrollen el problema de lo vivo formando parte de un *sistema* compuesto por fuerzas de “ataque” y “defensa”, tal cual lo piensa la inmunología, llegaremos a la historia de las bacterias, los microorganismos y los genes que ya no pertenecen como fuerza de muerte al reino de lo no vivo, *sino* que son vida y portadoras de información.

Consecuentemente afirmaremos que el orden de la extensión protésica y el de la intensión informática pueden conectarse mediante la noción de información.

Información. El no- hombre

¿Cuál es la relación entre lo no vivo (considerado como protésica) y lo vivo (que incluye, a través del ADN, intensión informacional)? Por el momento no podemos dar una respuesta rotunda al respecto, puesto que en gran parte, no hemos aceptado a los seres tecnológicos como seres sin más. Sólo podemos permitirnos pensar la relación a partir de una nueva configuración epistémica, reacomodando todas las categorías que privilegian al sujeto y al hombre en tanto artífice de las herramientas orientadas a fines concretos -como la producción-.

Dentro de la tesis principal de Gilbert Simondon, podemos hallar los elementos que contribuyen a representar la relación de lo vivo y lo no vivo. Según ésta, no sólo están íntimamente emparentados, en cuanto sus procesos de constitución implican operaciones de individuación e información similares, sino que también lo psíquico y colectivo, hasta aquí facultad específica y propia de los seres humanos, presentan similitudes en cuanto a su modo de constitución.

La clave de todos los procesos de individuación está en la noción de información, que es, según Simondon, el modo de ser de un sistema que supone la existencia de potencialidad y heterogeneidad. La heterogeneidad permite una relación transductiva entre elementos dispares.

Una distinción importante entre los seres vivientes y los físicos (no vivos) es que la potencialidad y la heterogeneidad se mantienen, aportando tensiones que permiten la conservación del ser en su realidad. Dentro de los procesos de constitución de los seres vivientes opera una meta-estabilidad que regula las tensiones aportando soluciones en conjuntos más vastos.

Sin embargo, la problemática vital no implica solamente una diferenciación y asimilación, sino que se mantiene gracias a cadenas de mediaciones de interioridad y exterioridad (Simondon, 2009). El viviente existe constantemente sobre su límite, aportando una asimetría que le es propia y que permite seguir individuándose (Simondon, 2009).

Aquí hallamos que la transducción no se da como comunicación entre dos órdenes ya constituidos sino como la constante producción de umbrales de funcionamiento y estructuración. La relación entre exterior e interior no es una relación constituida por un límite inamovible, sino que el viviente puede recrear continuamente umbrales de funcionamiento que implicarán exterioridad e interioridad. Entendiendo a la última como una ausencia de demora, lo cual define los umbrales por su grado de inmediatez.

Lo que hemos desarrollado hasta aquí se refiere a los seres vivientes y aún resta considerar las facultades propias de los animales como el hombre, como lo psíquico, que se constituye en el límite entre exterioridad e interioridad. No es interioridad pura, como tradicionalmente pensaríamos, puesto que no existe tal interioridad sin relación. Lo psíquico tiene como característica propia a la reflexividad. Esta le permite integrar el pasado en el presente, pero no sólo como experiencia aprehendida (como en el caso de lo viviente), sino como conducta actual. El presente a su vez interviene modificando la experiencia pasada. Hallamos que los umbrales de funcionamiento amplían su demora.

Así realidad biológica y física se integran en la realidad psicológica y esta última existe como mediación entre interioridad y exterioridad en una dimensión que rehúye la homeostasis vital para plantear continuamente

una ruptura entre el mundo y el yo, que luego volverán a integrarse en lo transindividual.

El “espacio de lo psíquico” se constituye como un dominio de transductividad que no puede aislarse en “interior” o “alma”. Incluso este dominio supone la relación biológica y física, a la que se le sobreimprime la relación interindividual. Sin embargo, lo psíquico no es ni interindividual puro (cultura transmitida-exterior) ni individual (pura reflexividad-interior), sino que es propiamente transindividual.

Lo transindividual no constituye una solución dialéctica de la problemática psíquica, pero es lo que permite descentrar al yo, poniéndolo en tensión entre lo preindividual lo individual y lo social. Lo social-colectivo no aparece como un agregado de individuos. Por el contrario, posee características propias que lo exceden.

La acción transindividual es la que hace que los individuos existan juntos como los elementos de un sistema que comporta potenciales y metaestabilidad, expectativa y tensión, luego descubrimiento de una estructura y de una organización funcional que integran y resuelven esta problemática de inmanencia incorporada (Simondon, 2009, p. 450).

Lo transindividual no resuelve a los individuos en funciones, sino que los hace coincidir. Esta coincidencia se basa en relaciones de información, que son vehiculizadas por lo preindividual en el hombre (residuo de individuaciones no efectuadas o potenciales) hacia lo transindividual como aparición de significaciones (información).

Recibir una información es de hecho para el sujeto operar en sí mismo una individuación que crea la relación colectiva con el ser del que proviene la señal. (...) La significación no es el ser, sino que ocurre entre los seres, o más bien a través de los seres: es transindividual (Simondon, 2009, p. 457).

Fin del sueño antropomórfico. Consecuencias

Si retomamos lo dicho en el apartado anterior sobre la vida, podemos notar que el pensamiento simondoniano pone en tensión la noción aceptada por todos de que la vida constituye el fin último de toda individuación. La vida es en esta teoría una fase de ser, necesaria, pero no única, al igual que lo psíquico colectivo.

El lenguaje, por otra parte, no es condición única de significación, por lo cual podemos dejar abierta la cuestión del lenguaje y pensar, por ejemplo “la cultura de la imagen” sin necesidad de establecer correlaciones significantes entre la palabra y la imagen (simbolismo).

Además, podemos redibujar los límites que separan naturaleza de cultura y pensar en una naturalidad de lo cultural, así como en lo cultural de la naturaleza sin recurrir al sustancialismo, ni hacer prevalecer una sobre la otra.

Desdibujar dichos límites implica también y fundamentalmente que dejemos de pensar a la naturaleza como lo exterior al hombre. Algo que el hombre puede manipular y enajenar.

Dibujarse del horizonte antropotécnico

Por último ¿qué nos plantea la noción de información con respecto a la tecnología? Por un lado, si el individuo biológico existe sobre un límite funcional entre interior y exterior, tenemos la posibilidad de considerar a las prótesis como algo interior en el sentido de que, por ejemplo en el caso del ciborg que

se implanta un dispositivo para convertir información lumínica en sonido, no hay una demora que permita considerar el dispositivo como algo meramente exterior.

Por otra parte la prótesis y la biotecnología pertenecen también a un orden transindividual, por el cual deberían ser pensadas las relaciones significativas de la biotecnología y el cuerpo humano en términos no sustancialistas (borramiento de la distinción “natural-orgánico” y “artificial-inorgánico”). A partir de que la biología desarrolla la noción de información, una célula puede ser también un chip.

Para concluir, podemos retomar la pregunta por lo que somos en esta configuración saber-poder-subjetivación. Del lado de las tecnologías de poder, Foucault nos instala el nacimiento de la biopolítica, en el marco de una tecnología de gobierno que tiene como preocupación central generar las condiciones de posibilidad de una libertad de consumo que implica paradójicamente una permanente intervención (incluso sobre factores “naturales”).

No es necesario que aclaremos que esta tecnología de poder está completamente instalada. Casi no podemos pensarnos sin la necesidad de intervenir y modificarnos, de gestionarnos económicamente cual empresarios de nosotros mismos.

Para ilustrar este último punto, introduciremos una idea de Peter Sloterdijk sobre la “muerte” de lo que llamamos comúnmente “era industrial” y el “algo” que habría de reemplazarla:

Los jugadores del nuevo juego mundial de la nueva era industrial ya no se definen a sí mismos por la “patria” y el suelo, sino por medio de los accesos a (...) posibilidades de enlace. El mundo es para ellos una hiperesfera conectada en red. El que accede a la clase de las tareas elevadas, la propia de los actores de la hiperesfera, empieza a tener que ver con lo grande de una forma muy distinta (...) La gran forma del mundo de la era industrial amplía el círculo de influencia del conocido stress megalopático: ahora es la gente de la calle la que debe tener las preocupaciones que antes incumbían a un ministro de asuntos exteriores (Sloterdijk, 1994, p. 68).

Para finalizar, podríamos volver al inicio y plantear que pensar el presente y las relaciones que nos informan sin recurrir a las categorías universales de sujeto, dominio, alienación; no es un capricho intelectual, sino una urgencia.

Hasta aquí hemos hecho el intento de adecuar los conceptos y las preguntas a la experiencia del presente, por ejemplo la del cuerpo, devenido un intermedio o interfaz que conecta al hombre con lo extenso de los dispositivos tecnológicos y lo nano de las modificaciones de cadenas de aminoácidos.

Bibliografía

DELEUZE, G. (2008): *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.

FOUCAULT, M. (2012): *Nacimiento de la Biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT M. (1985): *Las palabras y las cosas*. Barcelona: Planeta Agostini.

SIMONDON, G. (2009): *La individuación*. Buenos Aires: Cactus- La Cebra.

SLOTERDIJK P. (2013): *Has de cambiar tu vida*. Madrid: Pre-textos.

SLOTERDIJK P. (2008): *En el mismo barco*. Anzos: Ediciones Siruela. Traducción de Manuel Fontán del Junco.

SLOTERDIJK, P. (2001): “La vejación a través de las máquinas. Observaciones filosóficas sobre la posición psichistórica de la tecnología médica avanzada” en *Essai d'intoxication volontaire*. Paris: Hachette. Traducción Margarita Martínez.

Indisciplinamiento del cuerpo, ruptura de identidades y creación de imágenes: estrategias por unos cuerpos nuevos

Sandra Uicich

Es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca). Docente e investigadora en filosofía contemporánea. Es miembro del Centro de Estudios del Siglo XX (UNS) y del C.E.F.C. (UNCo.).

“(…) cuáles son nuestros modos de existencia, cuáles nuestras posibilidades de vida o nuestros procesos de subjetivación... ¿tenemos algún modo de constituirnos como ‘sí mismo’ y, como diría Nietzsche, se trata de modos suficientemente ‘artísticos’, más allá del saber y del poder? ¿Somos capaces de ello (ya que, en cierto modo, en ello nos jugamos la muerte y la vida)?”

DELEUZE, G.

Este trabajo se propone pensar las complejas relaciones entre las imágenes y las identidades

socialmente construidas. El punto de partida es la ineludible presencia de imágenes en nuestra cotidianidad, las que traman no sólo nuestras representaciones del mundo y de los otros, sino también las relaciones de nuestros cuerpos con el mundo, de nuestros cuerpos y los otros, de nuestras formas de pensar/hacer en torno a la sexualidad. Las imágenes se juegan hoy en una compleja batalla por la identidad o por la diferencia. Abren el juego, son lo que está en juego, y en él se pone el cuerpo justamente, para crear otro(s) cuerpo(s), más acá y más allá del funcionamiento de variadas estrategias de poder.

Si el ejercicio del poder a través de diversos mecanismos es siempre nueva creación de estrategias que abren la diferencia, es decir, “se enfrentan” a la mismidad y su anquilosamiento, habrá que prestar atención a esas estrategias que generan codificaciones pero no en términos capitalísticos (es decir, no útiles) y que se separan de la captura en términos de identidades, tanto en relación al cuerpo como a las sexualidades.

I. ¿Se disciplina un cuerpo?

En su conferencia *Las redes del poder* de 1976, Foucault describe dos tecnologías políticas que comenzaron a desplegarse en suelo europeo entre los siglos XVII y XVIII: la anátomo-política y la biopolítica. Sus mecanismos de poder respectivos son el disciplinamiento de los cuerpos individuales a partir de su constante vigilancia, y la regulación de las poblaciones por medio del control estatal (sobre su natalidad, mortalidad, calidad de vida, etc.) a partir de datos estadísticos. El tema es desarrollado nuevamente en otros textos, pero rescato esta clásica conferencia en la que hacia el final, Foucault dice que el sexo es la bisagra o eje (*charnière*) entre ambas tecnologías. A través del control de las conductas sexuales se asegura la reproducción de las poblaciones y se cambian las relaciones entre natalidad y mortalidad: en la encrucijada entre las disciplinas individualizantes del cuerpo y las regulaciones de la población, el sexo se transforma a fines del siglo XIX “en una pieza política de primera importancia para hacer de la sociedad una máquina de producir” (Foucault, 1990, p. 63).

Sin embargo, como él mismo señala, ese dispositivo de sexualidad “no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sino el de proliferar, innovar, anexar, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global” (Foucault, 2006, p. 130). No se trató en esa época de la simple aplicación de una serie de tecnologías a una forma de regulación del deseo ya dada, sino de la puesta en funcionamiento de mecanismos que producen, activan, desencadenan o hacen emerger el deseo en una forma delimitada socioculturalmente: se produce así una verdad sobre la sexualidad y un determinado modo de subjetivación¹.

En varias obras, Foucault se ocupa de esos objetos de ejercicio de un poder que no es sólo ni en primera instancia represivo, sino exitosamente productivo, capaz de producir una verdad en el marco de un cierto “juego de verdad”. Explica, además, la constitución de una experiencia del sujeto en relación con la verdad.

A través de la biopolítica se dio una forma de domesticación, propia de la máquina humanista, al subsumir los aspectos naturales de la especie humana bajo mediciones estadísticas y medidas jurídico-

¹ La sexualidad fue definida “por naturaleza” como “un dominio penetrable por procesos patológicos, y que por lo tanto exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones que descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hay que desemboscar y, a la vez, escuchar. Es la ‘economía de los discursos, quiero decir su tecnología intrínseca, las necesidades de su funcionamiento, las tácticas que ponen en acción, los efectos de poder que los subtienden y que conllevan -es esto y no un sistema de representaciones lo que determina los caracteres fundamentales de lo que dicen” (Foucault, 2006, p. 86).

sanitarias, y repeler esa salvaje e incontrolable naturaleza mediante una normalización social homogeneizante que impone criterios de conductas. ¿Qué se regula mediante el ejercicio del biopoder sobre la población? La irreverencia de los sujetos a los límites impuestos al cuerpo y a la sexualidad. Por eso la sexualidad es la bisagra entre las tecnologías individualizantes de la disciplina (la anatomopolítica) y las biopolíticas.

Aún hoy nos cuesta analizar en qué medida los límites aprendidos de la sexualidad nos mantienen alejados de “lo que el miedo al ridículo o la amargura de la historia impiden relacionar a la mayoría de nosotros: la revolución y la felicidad; o la revolución y un cuerpo otro, más nuevo, más bello; o incluso la revolución y el placer” (Foucault, 2006, p. 13).

Siguiendo a Deleuze en su conocido *Poscriptum sobre las sociedades de control* de 1991, aunque hoy estaríamos un poco más allá del disciplinamiento anátomo-político (con la consiguiente crisis de las instituciones de encierro, su tradicional escenario) no podemos afirmar que haya desaparecido como forma de ejercicio del poder. Sin embargo, otras tecnologías políticas esbozan nuevas formas de tratar los cuerpos, de vivir las sexualidades. Las imágenes ocupan, en esta trama, un lugar importante en tanto anudan identidades e imaginarios, estereotipos y significaciones socialmente compartidas, pero son también el lugar de la lucha por romper con esas identidades y esos estereotipos.

II. ¿Se puede inventar “un cuerpo otro, más nuevo, más bello”?

Un cuerpo más elevado debes crear,
un primer movimiento,
una rueda que gire por sí misma,
- un creador debes tú crear

NIETZSCHE, F.

Para responder, tomemos la distinción clave en el pensamiento nietzscheano entre dos términos traducibles por “cuerpo”: *Leib* y *Körper*.

Leib es la “unidad” del cuerpo, el alma y la razón; es el cuerpo viviente y sintiente, la pluralidad de “formaciones de poder” (*Herrschaftsgebilde*) no conscientes; es el hilo conductor de la interpretación, ya que construye nuestra experiencia del mundo. Nietzsche nunca objetiva la corporalidad; la mantiene en su exquisita y absoluta subjetividad: como uno y muchos, como multiplicidad, inasible, no asequible instrumentalmente.

Körper es organismo o máquina, la parte material, fisiológica u orgánica, una unidad ilusoria que engloba lo que es multiplicidad. Pero la creencia en la unidad y la estabilidad va a contrapelo de nuestra sensibilidad. Contra la definición del hombre como “animal racional”, característica de la filosofía occidental, Nietzsche opta por desmontar la racionalidad y redefinirnos como animales inteligentes, voluptuosos, viscerales, que aplacaron el cuerpo a través de la invención de formas ideales, la ilusión de unidad: yo, alma, conciencia².

Si nuestro “yo” es para nosotros el único *ser* de acuerdo con el cual hacemos y comprendemos todo *ser*: ¡muy bien! Entonces resulta muy justificada la duda de si no hay aquí una *ilusión* perspectivista – la unidad aparente en la que todo se une como en una línea del horizonte. Siguiendo el hilo conductor del cuerpo se muestra una enorme *multiplicidad*; ² “La *conciencia*, comienza de manera totalmente exterior, como coordinación y volverse consciente de las ‘impresiones’” (Nietzsche, 2006, p. 211, fragmento póstumo 7 [9], final 1886-primavera 1887).

está permitido metodológicamente emplear el fenómeno *más rico*, que puede ser estudiado mejor, como hilo conductor para la comprensión del más pobre (Nietzsche, 2006, p. 103, fragmento póstumo 2 [91], otoño 1885-otoño 1886).

Nietzsche no rescata la “animalidad” en detrimento de la racionalidad, sino que encuentra tras el muro de la conciencia (yo, alma, sujeto) el jardín de las delicias que no se deja atrapar en los esquemas racionales. El cuerpo es el eje de lo vital, no como organismo ni como pura sensibilidad sino como artífice de la experiencia, a diferencia de la tradición filosófica que partía del alma o de la razón o del yo como tamiz de la experiencia, configurando el pensamiento o la conciencia y despreciando al cuerpo.

El cuerpo es la expresión más rica y franca de lo vital porque allí está la unidad efímera de percepciones, voliciones y afectos que no deja de ser una pluralidad, fuente de diferencia. El cuerpo vital aparece, por ejemplo, en *Así habló Zaratustra* como lugar de irrupción del dolor, del tormento, de lo abismal, en el mismo Zaratustra, cuando emergen los signos del pensamiento del eterno retorno a través de temblores, desmayos, calambres o náuseas.

Por ello, si le hacemos caso al cuerpo -que es lo único conveniente, para Nietzsche- debemos desmitificar su unidad estable, su organización fija, en tanto son meras “creencias”. Y es que el cuerpo nunca es el mismo, el “sí mismo” (*Selbst*) es un campo inestable de fuerzas que conforman una subjetividad siempre en juego, jugándose.

En *De los despreciadores del cuerpo*, Nietzsche define: “Cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor” (Nietzsche, 1995, p. 60). Frente a la “pequeña razón” de la conciencia, el cuerpo es una “gran razón”, “(...) aquel posible modo de interpretación del mundo en el que se dan unidas la estructura de la fundación de unidad (que hasta ahora ostentaba la razón) y la pluralidad y complejidad de unidades diferenciadas” (Joisten, 2012, p. 124).

El “sí mismo” creador, la gran razón del cuerpo, disloca porque inventa, evade porque derrama su potencia sobre las disciplinas, las coacciones, las capturas.

III. Indisciplinar

El disciplinamiento de los cuerpos los ata a unas formas concretas de estar, a modos específicos de distribución de las fuerzas. Pero nunca un cuerpo puede agotar su potencia.

Hoy, las tecnologías políticas crean nuevos mecanismos o nuevas formas de ejercicio del poder, para cooptar la potencia de los cuerpos. Uno de los mecanismos más evidentes, presentado discursivamente como “cuidado saludable” del cuerpo, se ocupa de restringir, controlar y moldear la masa corporal a través de la proliferación de imágenes de músculos tensos y tonificados, de dietas hipocalóricas, de farmacopea anabólica o de ejercitación física programada en ascéticos gimnasios.

Otra de las formas contemporáneas de ejercicio del poder, y es la que más me interesa, amplía las etiquetas que modulan el deseo para reducir las formas posibles de su despliegue a inequívocos caminos hacia identidades sexuales nuevamente fijas y definidas, aunque por suerte son muchas más que las “normalizadas” hasta hace un tiempo. Son más, pero no infinitas: otra vez la potencia se captura, se reduce, se reconduce hacia el control de sus despliegues³.

3 Desde el año pasado, la red social Facebook permite elegir entre alrededor de treinta variantes en la definición del sexo del usuario,

Sin embargo, frente a la captura, el repliegue o la modulación de las formas de la sexualidad por parte de diversos dispositivos de poder, vuelve una y otra vez a abrirse camino la potencia del cuerpo, de esa “gran razón” o “sí mismo creador” que nunca puede clausurarse. En esto, encuentra su lugar la creación de imágenes nuevas.

Las imágenes tienen, como sostenía Aby Warburg, una fuerza afectiva en la conformación subjetiva, una fuerza de afección imparable. Esa fuerza atraviesa la mirada sobre lo real, el modo en que se hace experiencia del mundo. En ese sentido, la mirada está conformada, constituida, disciplinada por las imágenes, sobre todo hoy que abundan e invaden todos los ámbitos. La apuesta a un cuerpo otro, un cuerpo nuevo, se juega en la ruptura de la mirada disciplinada culturalmente, que posibilite ver otra cosa que aquello que nos permite la naturalización cultural de ciertos valores. Más allá de que la imagen tenga fuerza crítica o disloque los estereotipos o las identidades, es necesario indisciplinar la mirada.

En los siguientes ejemplos del campo de la fotografía se dan tanto una invención como una captura de los cuerpos y las sexualidades, que desestabilizan o por el contrario, disciplinan. Y es en la experiencia de mirar esas imágenes, en el modo del encuentro con ellas, donde se juega el disciplinamiento o la rebeldía.

En los autorretratos fotográficos *El nacimiento de mi hija*, Ana Alvarez Errecalde registra el momento inmediato al parto de su hija, cuestionando “las maternidades de película” que lo envuelven en un manto de asepsia y felicidad, en el que “naturalmente” la madre se sentiría en plenitud por el nacimiento⁴. Sin embargo, Alvarez Errecalde no rehúye a la sangre y el dolor físico, a la incomodidad del cuerpo estremecido y el aspecto del recién nacido sucio por sus flujos orgánicos. Tampoco niega la felicidad de una nueva vida en sus brazos, esbozando una sonrisa. Juega, entonces, con el velo ideológico que configura a la mujer como madre protectora natural. Las fotografías en la que se disponen los “elementos” orgánicos (placenta, cordón umbilical, sangre) en torno a la parturienta y su bebé, sobre un fondo blanco, conmocionan nuestra mirada, nos ponen incómodos, nos obligan a ver eso que los estereotipos y las identidades fijadas socialmente ocultan. Pero a su vez reorganizan la identidad de las mujeres y violentan el nexos con la naturaleza que la cultura les carga: no sólo cuestionan –como manifiesta la fotógrafa- sino que también construyen una nueva imagen de la mujer-madre.

Otro ejemplo son las series *Doble vida* (2002 y siguientes) de la norteamericana Kelli Connell, en las que una pareja de mujeres encarna escenas de la vida cotidiana. Las escenas son fotomontajes con *Adobe Photoshop* en los que una misma modelo fue tomada en distintas poses, con distinta vestimenta y gestualidad, recreando posibles situaciones de la vida en pareja. Dichas escenas nos resultan absolutamente familiares, se asocian fácilmente a momentos de la cotidianidad. Sin embargo, el juego de asimilar su irrealidad y explicitar su falsedad –ya que son montajes- pone en jaque nuestra sumisa aceptación de identidades sociales en roles aceptables. Y en el reconocimiento de que la “pareja” es una mujer y su doble vivenciamos la incomodidad de no más entre “femenino” y “masculino”. Sin embargo, son sólo treinta.

⁴ Transcribo la descripción de Alvarez Errecalde: “Con este autorretrato documental (sin photoshop ni técnicas de manipulación de la imagen) en parto quiero desafiar las maternidades ‘de película’ que el cine, la publicidad y la historia del arte enseñan reforzando el estereotipo surgido de las fantasías heterosexuales masculinas que responde a la dualidad madre/puta. En mi experiencia para parir me abro, me transformo, no soy objeto y sangro, grito y sonrío. Estoy de pie con la placenta aún dentro mío, unida a mi bebé por el cordón umbilical, decido cuándo hacer la foto y mostrarme. Soy protagonista. Soy héroe. Al parir quito el ‘velo’ cultural. Mi maternidad no es virginal ni aséptica. Soy el arquetipo de la mujer-primal, la mujer-bestia que no tiene nada prohibido. Me alejo de Eva (y el castigo divino de ‘parirás con el dolor de tu cuerpo’) para ver a través de los ojos de Lucy (uno de los primeros homínidos encontrados hasta la fecha)”. Cf. el sitio <http://www.alvarezerrcalde.com/>

“algo que no encaja” en lo esperable de esas situaciones. Como señala la fotógrafa, “las situaciones retratadas en estas fotografías parecen creíbles, pero nunca han ocurrido”⁵. Una identificación sexual determinada (lesbianismo), la asociación con roles de género (masculino/femenino) y la vinculación con experiencias propias o ajenas, reales o potenciales, en cada escena (un desayuno compartido, una discusión, un problema con el auto en la ruta, etc.), se develan como simulación, imágenes artificiales, constructos de técnicas digitales aplicadas, meras apariencias, deconstruyendo los estereotipos aprendidos como “naturales”.

La fotógrafa dinamarquesa Charlotte Haslund-Christensen en su serie fotográfica *Who's next* (2013) retrata a detenidos en la Estación de Policía de Copenhague, criminalizados por sus conductas sexuales “anormales” o “disidentes”⁶. El aparato jurídico-penitenciario de esa ciudad codifica las sexualidades LGBTQ y las encaja en una estigmatización institucional como criminales. Los retratos dobles que reproducen las fotos de frente y perfil que acompañan las típicas fichas de detención de una comisaría se vuelven un objeto de arte y de cuestionamiento, acompañadas por el conocido poema de Martin Niemöller:

Cuando los nazis vinieron a llevarse a los comunistas,
guardé silencio,
porque yo no era comunista.

Cuando encarcelaron a los socialdemócratas,
guardé silencio,
porque yo no era socialdemócrata.

Cuando vinieron a buscar a los sindicalistas,
no protesté,
porque yo no era sindicalista.

Cuando vinieron a llevarse a los judíos,
no protesté,
porque yo no era judío.

Cuando vinieron a buscarme,
no había nadie más que pudiera protestar⁷.

5 Transcribo parte de la descripción de Kelly Connell: “Al crear digitalmente una fotografía que es un compuesto de múltiples negativos de la misma modelo en un montaje, el yo se expone como un ser no solidificado en la realidad, sino como una representación de las investigaciones sociales e interiores que ocurren dentro de la mente. Este trabajo representa un cuestionamiento autobiográfico a la sexualidad y los roles de género, que dan forma a la identidad del yo en las relaciones íntimas. Son retratadas las polaridades de la identidad, como la psique masculina y femenina, el ser irracional y racional, el exterior y el interior de uno mismo, el yo motivado y el yo resignado. Mediante la combinación de múltiples negativos fotográficos de la misma modelo en cada imagen, las dualidades del ser son definidas por el lenguaje corporal y la ropa usada. Esta obra es una representación honesta de la dualidad o multiplicidad del yo en lo que respecta a las decisiones sobre las relaciones de pareja, la familia, los sistemas de creencias y las opciones de estilo de vida. La importancia de estas imágenes se encuentra en la representación de dilemas interiores retratados como un objeto externo - una fotografía. A través de estas imágenes el público está presente en ‘realidades construidas’. Me interesa no sólo lo que la cuestión dice acerca de mí misma, sino también lo que la respuesta de los espectadores a esas imágenes, dice acerca de sus propias identidades y las construcciones sociales”. Cf. el sitio <http://kelliconnell.com>

6 Sitio web <http://www.charlottehaslund.com/>

7 Texto original: “Als die Nazis die Kommunisten holten,/ abe ich geschwiegen;/ ich war ja kein Kommunist./ Als sie die Sozialdemokraten einsperrten,/ habe ich geschwiegen;/ ich war ja kein Sozialdemokrat./ Als sie die Gewerkschafter holten,/ habe ich nicht protestiert;/ ich war ja kein Gewerkschafter./ Als sie die Juden holten,/ habe ich nicht protestiert;/ ich war ja kein Jude./ Als sie mich holten,/ gab es keinen mehr, der protestieren konnte”.

En el gesto de agregar su propio autorretrato al final de la serie, la fotógrafa conmueve la tranquila identidad naturalizada por la mirada del espectador, que siempre se percibe como un “yo” frente a cualquier “otro”. Sin embargo, la conmoción de la mirada que esta serie plantea altera la apacible percepción de la otredad; y de pronto, vuelve al yo-espectador un “otro” en peligro, preso de la naturalización de estereotipos sexuales que pueden, a su vez, apresarlos (en sentido simbólico tanto como material-práctico en este caso).

Porque, ¿qué pasa si “vienen por mí”, si las formas hasta ahora “aceptables” de la sexualidad dejan de serlo?

Jill Peters, fotógrafa norteamericana, retrata a las “Sworn Virgins” o “vírgenes juramentadas”, mujeres que eligen una identidad social masculina⁸. Es un caso de cambio de género socialmente aceptado entre albaneses, gitanos y eslavos del sur (norte de Albania, Kosovo, Montenegro) y avalado por un código de derecho consuetudinario llamado Kanun. Esta opción, posible a cierta edad, les permite encajar socialmente en pequeñas sociedades en las que a las mujeres se les prohíben ciertas conductas (fumar, tomar alcohol, conducir autos, etc.), privilegios de los hombres. Si bien se podría mirar esto como una actitud de sumisión, que declina de rebelarse o denunciar o reclamar igualdad de géneros (opciones viables, amparadas judicialmente, en muchas sociedades de Occidente), se puede cambiar el ángulo y observar un juego identitario: asumir un género falso para mostrar que nada “natural” define las posibilidades de acción de un cuerpo.

Un último ejemplo, la serie *Chaco* (2004) de la argentina Guadalupe Miles, cuestiona la pureza del cuerpo de piel blanca y construye un nuevo juego de sensualidad: ¿cómo pensar un cuerpo cuya piel es del color del barro, y no se distingue del barro que la rodea? Hay una apuesta a un cuerpo sensual nuevo, que además recodifica la sensualidad en una operación de desmontaje colonial. De pronto, mirar estas fotografías revela que junto al desprecio de la piel oscura se dominó a la otredad a través del despojo material y simbólico sobre lo que esos (otros) cuerpos pueden.

Ocurre, entonces, que el cuerpo se indisciplina tanto como se disciplina desde miradas más o menos disciplinadas. Pero el cuerpo se reinventa también desde la sensibilidad, las emociones, el deseo, y nunca agota su potencia.

También la mirada se indisciplina tanto como se disciplina. Se foguea con imágenes que la cultura valora, se retuerce con la desnaturalización y las semiotizaciones constantes, y aprehende, en las experiencias que el arte abre, a hacer un arte del juego de mirar de otro modo.

⁸ Sitio web <http://www.jillpetersphotography.com/swornvirginsofalbania>

Bibliografía

DELEUZE, G. (1996): “Post-scriptum sobre las sociedades de control” en *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-textos.

FOUCAULT, M. (1990): *Las redes del poder*. Barcelona: Gedisa.

FOUCAULT, M. (2006): *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

NIETZSCHE, F. (2006): *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*. Madrid: Tecnos.

NIETZSCHE, F. (1995): *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires: Alianza. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.

JOISEN, K. (2012): “Cuerpo” en Niemeyer, Ch., ed., *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Sitios web

<http://www.alvarezrecaalde.com/>

<http://kelliconnell.com>

<http://www.charlottehaslund.com/>

<http://www.jillpetersphotography.com/swornvirginsofalbania>

<http://www.guadalupemiles.com.ar>

Cuerpo informado, cuerpo extendido

Ayelén Zaretti

Es Licenciada en Comunicación Social por la UNCo. Maestranda en Comunicación y Cultura en UBA. Docente de la UNRN. Becaria docotoral CONICET. Miembro del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura.

De cuerpos y epistemes

Durante la última parte del siglo XX y lo que va del XXI, se ha hecho posible y necesario controlar por mecanismos (bio)tecnológicos los procesos de vida y de muerte, controlando e interviniendo en la producción de vida y de un tipo particular de sobrevivida o muerte. Bancos de órganos, tejidos, células, constituyen una cantidad de biomasa y tejidos vivos disociados de sus cuerpos que requieren, entonces, de la intervención tecnológica constante para no pasar a un estado no-vivo. Intervención en y sobre los cuerpos donde lo que se busca es operarlos, moldearlos, programarlos. Ya no se trata de la corrección del cuerpo, sino de su diseño, de su producción.

Estas posibilidades de intervención tecnológica sobre la vida y el cuerpo, anudan en lo que podría considerarse una nueva *episteme*; unas nuevas relaciones de fuerza en los campos del saber que hacen pie en la noción tecno-científica de la

información. Datos capaces de organizar la materia, signos transportables desprendidos por completo de un soporte físico; modo de ingreso de lo formal y lo matemático en la materia, con el consecuente abandono de aquella consistencia meramente epistemológica (Rodríguez, 2009). Esta noción de información, que está en la base de ciencias como la cibernética, la biología molecular, la física nuclear, el cognitivismo, y la teoría de los sistemas, posibilita pensar la transmutación de lo vivo y lo no-vivo a partir de un modelo de comunicación informacional que se extiende a las más diversas disciplinas científicas de nuestro tiempo.

Aquellos cuerpos, aquellos organismos cumpliendo funciones, que constituyeran lo vivo durante la experiencia de la cultura de la modernidad, mutarán con las tecnologías de la vida y de la información en una experiencia de la cultura que ya no es, evidentemente y hace tiempo, la moderna.

En medio de este estado de cosas, pueden introducirse algunos constructos teóricos que permitan repensar, reformular, la noción de vida, de cuerpo, sus múltiples relaciones entre sí, y con todo aquello que podría designarse como *lo no-vivo* (tanto artificial, como natural). Repensar entonces las taxonomías de la historia natural y de la biología moderna a partir de esos modos relacionales de venir al mundo; de esa posibilidad de transmutación de lo vivo y lo no-vivo, de ese desafío a la ontología monovalente y la lógica bivalente del pensamiento dicotómico moderno que, a todas luces, ya no resulta eficaz para pensar el presente. Y en ese desborde taxonómico, en ese estallido, tal vez puedan dibujarse espacios de desterritorialización y reterritorialización que se abren (y se cierran) en torno a estas nuevas relaciones de saber-poder, que hacen un cuerpo que ya es un *otro* cuerpo.

Cuerpo extendido

La noción de cuerpo extendido es propuesta por dos investigadores y bioartistas australianos, Oron Catts y Ionat Zurr (2005; 2006), como artilugio para pensar lo que acontece con el cuerpo y la vida en los tiempos de la biotecnología. Ante la posibilidad de manipular (bío)tecnológicamente los cuerpos, pudiendo producir enormes cantidades de biomasa (tejidos, células, órganos, etcétera) que se mantienen en estado vivo a su vez, por esta misma intervención, Catts y Zurr se preguntan por estas emergentes formas de vida.

El desarrollo de vida a partir de la fusión de esa biomasa en estado vivo, vitaliza la pregunta. Según los autores, la práctica del cultivo de tejidos comenzó a desarrollarse a principios del siglo XX de manera experimental, para consolidarse hacia los primeros años de este siglo como un medio de producción de materiales orgánicos para los más diversos fines; desde carne de tejido modificada, hasta órganos listos para ser donados, pasando por sensores de toxicidad vivos y modelos de experimentación.

Es precisamente esta proliferación de “seres” vivos la que promueve las inquietudes del *Tissue Culture and Art Project* del que Catts y Zurr forman parte. Ante estos modos de lo vivo proponen (y experimentan) la figura del cuerpo extendido:

El cuerpo extendido es una amalgamación de la vida del tejido y del fenotipo extendido humano –un cuerpo unificado para fragmentos vivos incorpóreos, un dispositivo ontológico, diseñado para señalar la necesidad de reexaminar las taxonomías y percepciones jerárquicas de la vida actuales (Catts y Zurr, 2006, p.3).

A partir de esta noción reevalúan las taxonomías que ha construido la biología moderna, desafiándolas y poniéndolas en cuestión una y otra vez. En su instalación *NoArk* -ganadora del segundo premio en el Concurso

Internacional Arte y Vida Artificial de la Fundación Telefónica de 2007-, cubos acrílicos de diferentes colores, contraponían la clasificación de Linneo, con los nuevos semiseres que se mantenían con vida dentro de pequeños biorreactores; reinos embalsamados de un lado, semivivos en constante movimiento, del otro.

En una instalación previa, *Victimless Leather* del año 2004, cultivaron células madre de ratón y de humano, las introdujeron en un polímero biodegradable con forma de chaqueta y las mantuvieron con vida en un biorreactor. Luego, fue montada en el MoMA, donde accidentalmente las células empezaron a reproducirse con mayor velocidad de lo esperado, obstruyendo los canales de alimentación del biorreactor. Parte del montaje, se cayó. Finalmente, la curadora debió tomar la difícil decisión de desconectar, de matar, a la chaqueta.

Otro de los semiseres creados por Catts y Zurr, son las *Semiliving Worried Dolls*, desarrolladas en 2000 y actualizadas en 2007, con la producción de una nueva y última muñeca. Estas muñecas son la versión semiviva de las *quitapenas* guatemaltecas; aquellas muñequitas diminutas a las que se le cuentan las penas antes de dormir, para esconderlas debajo de la almohada y que finalmente, se llevarán nuestras penas a la mañana siguiente. En la versión original, se trata de seis muñecas. La versión semiviva, incorporó una séptima muñeca en 2007. Esta última tomó el nombre de G, según sus autores, para expresar su constante preocupación por el creciente *genohype* (*geno* por genoma y gen y genética; *hype* por hipérbole); término intraducible, acuñado en principio por Neil Holtzman para referirse a los discursos y afirmaciones exageradas sobre el ADN y el Proyecto Genoma Humano. Catts y Zurr, se sirven del término para resaltar el modo hiperbólico con el que los medios, los científicos, los artistas y el público se refieren a las investigaciones genéticas y de la biotecnología (Catts y Zurr, 2005); la creencia casi universal de que la biología moderna¹ se reduce sólo al nivel molecular del código genético: que el código es vida y que la vida es información (Ibíd.).



Semiliving Worried Doll.
<http://tcaproject.org/>

En este punto, es preciso separarse de Catts y Zurr. Estas afirmaciones, esta ubicación *frente* a los discursos sobre genética y biotecnología, los llevarán rápidamente a hacer presunciones de tipo morales (humanistas ¿por qué no?) sobre el trato que reciben los semiseres, sobre su lugar -negado- en las taxonomías y clasificaciones de la biología contemporánea en tanto que *ser vivo*. Avanzando sobre su planteo -semiseres, seres, actantes-, cada vez más, puede escucharse el intento de *humanizar* estos cuerpos para darles el reconocimiento que toda vida debiera recibir.

Es preciso separarse, para poder ver lo que acontece en, lo que acontece con, las creaciones de Catts y Zurr; las problematizaciones, los afectos y perceptos (Deleuze y Guattari, 1991) que desde ahí germinan. Sólo entonces, podemos hacer funcionar la noción de cuerpo extendido para pensar cómo comprendemos hoy la vida, el cuerpo y sus espacios intermedios.

¹ Se están refiriendo a la biología contemporánea.

La pregunta por los modos en que la vida se produce y se reproduce dentro o fuera de un cuerpo, la pregunta por lo vivo y sus posibles (y necesarias) mixturas con lo no-vivo, las relaciones que se establecen entre la vida y los cuerpos; son las que promueven la problematización que aquí se sostiene: ¿qué tan sólido es el límite que le diera su forma al cuerpo de la modernidad?

En este sentido, Neil Harbisson también tiene, crea, produce, un cuerpo extendido. Harbisson, es un artista plástico que nació con acromatopsia; una incapacidad total para percibir los colores. En 2003 se implantó un dispositivo, el *eyeborg*, que traduce las frecuencias lumínicas de los colores en frecuencias sonoras que llegan a su cerebro a través de los huesos de su cráneo. Aunque de todos modos no puede ver los colores, ahora sí puede escucharlos. Para 2004 ya era legalmente reconocido como ciborg. En la renovación de su pasaporte, el gobierno británico debió aceptar que el *eyeborg* era parte de su cuerpo y de su imagen, una extensión de su cerebro (Serra, 2011); el software que se une al cuerpo.



El so del taronger
<https://lauracloscaturla.wordpress.com>

Como artista, Harbisson ha desarrollado *performances*, obras escénicas, musicales y pictóricas en las que trabaja a partir de la unión entre el color y el sonido. Una de sus últimas producciones, estrenada en 2011, es *El so del taronger* (El sonido del naranjo), un trabajo conjunto con la bailarina Moon Ribas, que se inspira en la biografía de Harbisson para pensar el color como movimiento, sonido y sentido; espacio sonocromático donde un tendal de medias de colores logra componer el Himno de la Alegría. Ampliación del cuerpo, de sus sentidos: percepción, afección y sensación.

Por este camino, también en las instalaciones de James Turrell, se extiende el cuerpo. Turrell es un cuáquero, psicólogo y artista de formación que ha explorado los modos en que funciona la percepción para jugar con ella en sus obras. Sus *Wedgeworks*, instaladas durante la década del 70', crean un espacio barrado con diferentes paredes; ninguna de estas paredes existe, o mejor, está construida de material, sino de luz.

A comienzos de los 90', esa misma luz con la que creaba paredes, le permitía crear espacios completos. Las *Space Division Constructions* o *Aperture* consisten en un corte rectangular sobre una pared, donde la luz abre un otro espacio, más allá de ésta. No hay vidrios, ni ventanas, sólo una emisión de luz que imagina una habitación infinita.

La década siguiente alumbró las *Ganzfeld*, espacios dentro de espacios lumínicos; paredes cóncavas, pisos inclinados y un uso controlado de la luz que producen la pérdida total de la percepción de la profundidad.

Turrell construye espacios con luz, inefables espacios lumínicos, donde la distancia, el borde, lo concreto, se desdibuja. En el cruce entre la luz, el espacio y la percepción, se escapa la perspectiva y con ella, el límite de lo interior y lo exterior.

Es precisamente allí, donde emerge el cuerpo extendido que aquí se propone; modo de problematizar la noción de cuerpo que se construyera durante la modernidad y que ya no compone el cuerpo contemporáneo. Cuerpo de las tecnologías de la vida y de la información que se extiende en (con) ellas rearticulándose bajo

nuevas relaciones y en tanto que relación. Cuerpo informe y fragmentario, intangible, sistémico, material; desafío a su propio nombre que más que nombre, ahora es cuerpo.



Ganzfeld - James Turrell
<http://www.jco.la/>

De la máquina al ...

El cuerpo que creciera a la luz del humanismo, el que contuviera lo humano, cumplió ya (hace tiempo incluso) su fecha de caducidad. Aquel cuerpo que era atrapado en el dispositivo de sexualidad; disciplinado por las tecnologías del yo y organizado en el biopoder, se desenvuelve en un nuevo dispositivo.

Se trata de las relaciones que se componen en el seno de lo que podríamos llamar *episteme* de la información (Rodríguez, 2009). Modo de relación con el mundo, sobre el que anudan las principales ciencias de este tiempo; cibernética, informática, teoría de los sistemas, biología molecular, física nuclear, apoyan sus constructos teóricos sobre la noción tecnocientífica de información que se consolidara hacia mediados del siglo pasado.

En el seno del triángulo formado por la estadística; por la autonomización de los signos (su posibilidad de transmisión); y el desarrollo de las tecnologías de la comunicación conducentes a la conformación de la opinión pública; es que la noción de información se hace posible y necesaria.

El signo como realidad absoluta, la transmisión como proceso propio de la vida y la comunicación como cemento de la sociedad: en el interior de este triángulo, en el que despunta la compleja trama del público como figura central de este a priori histórico, será posible algo como la información (Rodríguez, 2009, p. 37).

Ese público que hace de figura central, es el mismo del que hablaba Michel Foucault en *Seguridad, territorio y población* (2006), y que permitió a filósofos como Maurizio Lazzarato (2006) pensar el paso de la economía fordista a una de tipo informacional. El público, dirá Foucault es la población vista a partir de

sus opiniones (Foucault, 2006). La biopolítica enlaza aquí con la noopolítica, capturando la vida no sólo en términos médicos sino también dentro de los procesos de significación (Lazzarato, 2006). Y en esa captura, el cuerpo moderno ya no necesita ser fuerte y sano para el trabajo en la fábrica, sino que requiere de una potencia de adaptación en términos de imagen. Cuerpo-signo que hace de marca del *self* en el mercado del capitalismo avanzado, donde precisamente lo que se venden son modos de ser sujeto; modos de venir, de habitar, el mundo. Siguiendo a Lazzarato, son esos mundos, creados por el capital financiero, donde existe el trabajador, la fábrica y su mercancía, los que se actualizarán sobre los cuerpos.

Esto significa la posibilidad (y entonces, la necesidad) de que aquel cuerpo que era límite contingente del Hombre se extienda, pierda su propia forma limitada para extenderse en las tecnologías de la información. El modo en que nos relacionamos con el mundo se ha vuelto informacional. Nuestra existencia puede ser pensada ahora bajo el signo de la información; nos encontramos atravesados por la noción tecnocientífica de la información que extiende al cuerpo-signo y al cuerpo-sistema.

En este sentido, la formulación de Erwin Schrödinger respecto de lo que finalmente se conocería como código genético y que él definiera como código-guion, portador de toda la materia prima para transmitir, para desarrollar la vida, y las instrucciones para dicho desarrollo, significará el ingreso definitivo de la vida en nuevos mecanismos de control que la consideran como sustancia significativa de los procesos vivientes (Rodríguez, 2006); es decir, la vida es información.

Del mismo modo, aquellos esfuerzos conducentes a explicar la vida como una máquina semiótica, donde el conocimiento se traduce en la computación de símbolos (esfuerzos que darán como resultado a las máquinas computadoras), se articulan sobre los mismos supuestos. Tanto unas como otras, fertilizan el terreno en el que germinará la noción de información entendida como dato, como modo de organizar, de in-formar, de dar forma, a la materia. La información, cuya existencia es matemática, se incorpora así en la materia: hace cuerpo. Esa es la noción de información que hará de piedra angular de la *episteme* contemporánea.

Cuerpo-signo, cuerpo-informado; esta noción de información será indispensable para que se haga posible y necesario algo como las biotecnologías que producen aquel cuerpo extendido del que hablarán Catts y Zurr. Las biotecnologías se desarrollan precisamente a la par de la nueva *episteme*; son condición de posibilidad para que la vida se vuelva información, a la vez que su resultado directo. Con ellas, por primera vez en la historia de la humanidad (si esa denominación mantuviera su validez), se vuelve pensable la intervención tecnológica en los procesos de vida y de muerte, permitiendo el control, el diseño y la producción de los mismos; la acción sinérgica de las tecnologías de fecundación y anticoncepción, por un lado; y la posibilidad de sostener (bio)tecnológicamente la vida orgánica incluso de manera indeterminada. Tanto unas como otros sólo son pensables si la vida es concebida como información y si, en tanto que tal, puede ser parcialmente desligada del cuerpo que le hace de soporte.

A comienzos de la década del 50', modelos de comunicación como el de la Teoría Matemática de Shannon y Weaver, apoyados sobre la noción tecnocientífica de información que sostuvo la cibernética y la teoría de los sistemas, posibilitan la lectura de los procesos naturales, sociales y artificiales en tanto que sistemas de comunicación; todo proceso es sistema y todo sistema es procesamiento de información. Emisor – mensaje – receptor; *input* – estado interno – *output*; en pocas palabras, ese estado interno es el lugar del procesamiento de información. Así, todo sistema es sistema de procesamiento de información. Aquella distancia parcial entre el cuerpo y la vida, será salvada justamente por la constitución de un sistema, por su funcionamiento a la

manera del sistema; otra vez, sistema de procesamiento de información.

Si algo dejaron claro los postulados de la cibernética y de la teoría de los sistemas, fue que todo sistema (aquí podríamos decir, todo cuerpo) es equivalente entre sí, y que será la información la que organice las diferencias. La distancia entre los sistemas sociales, artificiales y naturales, será salvada por la información. De aquí, probablemente, que el cuerpo extendido de Catts y Zurr se aparezca como desborde, como disruptor, de toda taxonomía. Es que la información colma la diferencia entre un sistema y el otro para volverlos equivalentes, quebrando entonces cualquier posible relación instrumental.

La información permite la indistinción entre el hombre y sus instrumentos porque quiebra la relación de instrumentalidad, ese modo en que el hombre podía creer que la soberanía absoluta del intelecto garantizaba un vínculo de dominio del mundo y de las cosas, lo que a su vez permitía su reverso perfecto: en realidad, dicen numerosísimos autores del siglo XX, es el hombre quien pasa a ser instrumento. En realidad, si todo es procesamiento de información (el cerebro, la computadora, la dotación genética, el sentimiento, etcétera), entonces hombres y máquinas son distintos modos de expresión que no pueden ya relacionarse según la semántica instrumental (Rodríguez, 2006, p.15–16).

Cuerpo-signo, cuerpo-informado, cuerpo-sistema; no se trata entonces, de una extensión material, no hay cuerpo que se amplíe o que crezca material o energéticamente. Quizá hasta en contrario, el cuerpo se fragmenta, estalla, pierde sus límites, los pone en entredicho. Aquella unidad contingente que fuera el cuerpo moderno, se hace sistema capaz de entrar en sistema con otros sistemas, por intermedio de la información.



Neil Harbisson.
<http://hysteria.mx/>

Cuerpo

El cuerpo extendido es también extensión del territorio de lo sensible, ampliación de la potencia de percepción y de la potencia de afección (Deleuze y Guattari, 1991). De aquí (también) la interpelación desde Turrell, Harbisson y el bioarte; cuerpos que se expanden en términos de afección, percepción y sensación. Cuerpos que no representan ni son representación sino que se aparecen como acontecimiento de cuerpo. Cuerpos interconectados y en constante relación.

No será novedad indicar el carácter relacional del bioarte, pero interesa señalar aquí cómo esas relaciones se dan a la manera del sistema. Y en tanto que sistema, puede entenderse como (o puede hacer sistema con) el cuerpo-mente. A la manera del sistema, el cuerpo puede eludir la dicotomía moderna entre uno y otra.

Así las cosas -para abrir más que para cerrar-, se puede introducir ese cuerpo que Deleuze construye en Spinoza: infinidad de partículas en relaciones diferentes de velocidad y lentitud, de movimiento y de reposo, más la potencia de afección (de afectar y ser afectado) de que ese cuerpo, esa infinidad de partículas, es capaz.

A partir de aquí, es imposible concebir la vida, una vida, cualquier vida y toda la vida, como una forma. La vida, toda la vida, cualquier vida, es siempre relación, una composición en un plan(o) inmanente (Deleuze, 2004). En este cuerpo, el adentro y el afuera no son más que recortes de uno y otro, superpuestos o montados. Y entonces, “un cuerpo puede ser cualquier cosa, un animal, un cuerpo sonoro, un alma, una idea, un corpus lingüístico, un cuerpo social, una colectividad” (Deleuze, 1984, p.165).

Cuerpo que acontece como manifestación y logro del proyecto tecnocientífico.

Marca del *self* para el mercado del capitalismo cognitivo-informacional (Lazzarato, 2006; Rolnik, 2006) donde las fuerzas productivo-creativas se instrumentalizan como cualquier bien o servicio, el cuerpo resulta objeto de múltiples dispositivos de control y diseño cuya meta principal es la extracción de un nuevo modo de la plusvalía: la buena presencia. Las prácticas biotecnológicas más domésticas (principalmente psicofármacos y anticonceptivos) articulan fácilmente con este objetivo y habilitan aquellas biotecnologías -cada vez menos- menos domésticas, de intervención directa sobre los cuerpos y la vida, de las que se hiciera mención al comienzo; aquellas capaces de crear nuevos tipos de vida y un modo particular de sobrevivida, aquellas capaces del diseño del cuerpo.

Y sin embargo, y en tanto que cuerpo, cuerpo que acontece como apertura de nuevos territorios sensibles, de otros modos posibles de decir, de imaginar, los cuerpos; cuerpo fragmentado, estallado, imposibilitado de incorporar una identidad unificada, en tanto es cuerpo de la relación y las relaciones. Cuerpo, entonces, que acontece también como tierra fértil para nuevas líneas de fuga, para nuevas desterritorializaciones.

Cabe preguntarse -otra vez: para abrir más que para cerrar- por los modos en que acontecen esas relaciones; los modos en que se articula uno y otro modo de cuerpo, que se aparecen entonces como multiplicidad de cuerpo. Cabe preguntarse por esos movimientos que se retuercen constantemente entre el territorio y el viaje indeterminado, entre la fuga y la muerte, abriendo el intersticio para pensar qué modos de subjetivación se inscriben en los tiempos de la información y los sistemas de su procesamiento.

Bibliografía

- CATTS, O. Y ZURR, I. (2005): “Big Pigs, Small Wings: On Genotype and Artistic Autonomy” en *Culture Machine*, vol. 7.
- CATTS, O. Y ZURR, I. (2006): “Hacia una nueva clase de ser – El cuerpo extendido” en *Artnodes* nº6 (versión digital). UOC.
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (1991): “Percepto, afecto, concepto” en *¿Qué es la filosofía?* (pp.164-201). Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. (1984): *Spinoza, filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- DELEUZE, G. (2004): *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- FOUCAULT, M. (2006): *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LAZZARATO, M. (2006): *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- ROLNIK, S. (2006): *Entrevista con Colectivo Situaciones*. Buenos Aires: Colectivo Situaciones.
- RODRIGUEZ, P. (2009): *Ciencias Posthumanas y Episteme posmoderna. Un análisis de algunas transformaciones del saber en las sociedades occidentales contemporáneas*. Buenos Aires: inédita.
- RODRÍGUEZ, P. (2012): *Historia de la información*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- SERRA, L. (2001) “No som blancs ni negres, tots som taronges” en *Ara*, 19 de enero de 2011.

Transducción y tiempo

Teófilo César Alvariñas Cantón

Abogado egresado de la UBA, con estudios de posgrado en derecho público en la Universidad San Pablo-CEU (Madrid). Psicólogo egresado de la UNCo, con estudios en psicología social y psicología social de las organizaciones. Docente. Miembro del CEFC.

Introducción

En el vasto universo conceptual legado por Gilbert Simondon, retomo una de sus nociones fundamentales, la de *transducción*. El propósito es redescubrir su potencia y vitalidad, para profundizar una línea de investigación prefigurada por el maestro de Saint-Étienne: la posible teorización de un *tiempo transductivo* y dejar planteado el problema de concebir un tiempo transductivo transindividual y sus múltiples derivaciones.

I. La transducción

1. Aproximación a la noción

Pablo Rodríguez (Simondon, 2009) expresa que el concepto de transducción es uno de aquéllos con los que Simondon capta el mundo a partir de una teoría del devenir dentro de una singular paleta de nociones relacionadas: metaestabilidad, resonancia interna e información, entre otras. Siguiendo a Paolo Virno, señala que la operación de transducción es decisiva para una definición de lo social distinta de la clásica tríada compuesta por individuo, sociedad y comunidad, porque opera un constante paso desde lo preindividual hacia lo transindividual.

El término transducción deriva del latín *trans* (a través y más allá) y *ducere* (conducir).

La transducción preside las sucesivas transferencias de los mundos físico, vivo, psíquico, colectivo y artificial, con todo lo que ello implica teniendo en cuenta la variedad de dominios que resultan entrelazados en dicha operación. Afirma Rodríguez (Simondon, 2009) que:

La transducción, en términos científicos, designa la transformación de un tipo de señal en otro distinto (...) la transducción tiene algo de transmisión y otro tanto de traducción, algo de un desplazamiento en el espacio y en el tiempo y otro tanto de paso de un registro a otro; sólo que se trata de un transporte donde lo transportado resulta transformado. (p. 12)

2.1. La transducción como leitmotiv de la tesis simondoniana

Simondon (2009) propone que el modelo del ser no esté constituido por la sustancia. La sustancialización del ser produce su empobrecimiento, mientras que la *relación* indica que el ser es más que la identidad. Si siempre está en relación, no existe una identidad del ser consigo mismo.

Al postular una ontogénesis transductiva y relacional, Simondon prefiere un pluralismo de fases antes que un monismo ontológico. El ser no es una única forma dada de antemano, un ser polifásico incorpora informaciones sucesivas.

Las referencias a la operación de transducción realizadas por Simondon en su tesis principal son constantes. La transducción ira apareciendo en todos los dominios de lo real.

La transducción es la ontogénesis misma que corresponde a la existencia de relaciones que nacen cuando el ser preindividual se individualiza. La transducción es una noción metafísica y lógica entendida, en principio por Simondon (2009) como una:

operación física, biológica, mental, social, por la cual una actividad se propaga progresivamente en el interior de un dominio, fundando esta propagación sobre una estructuración del dominio operada aquí y allá: cada región de estructura constituida sirve de principio de constitución a la región siguiente, de modo que una modificación se extiende así progresivamente al mismo tiempo que dicha operación estructurante. (p. 38)

La noción de transducción se resiste a una definición rígida. Siendo una operación que actúa en todos los dominios de lo real (que por esencia es novedad) su conceptualización no puede ser sino metaestable; la creación irreversible, el tiempo transductivo, la complejidad relacional admiten sólo la aproximación.

La imagen más simple de la operación transductiva es la de un cristal que en su aguamadre se extiende en todas las direcciones. Cada capa molecular es la base de una nueva capa que se va convirtiendo en una estructura reticular amplificante.

Desde el centro del ser en estado de tensión preindividual hay un desfase en el que aparecen y se extienden alrededor múltiples dimensiones y estructuras en diversas direcciones.

Existe una tensión primitiva del sistema del ser heterogéneo que se desfasa. El individuo se desarrolla entre dos órdenes primordiales de magnitud: un orden más pequeño (materia) y otro más grande (el sistema de totalidad metaestable). Entre ambos órdenes primordiales de magnitud, el individuo se desarrolla por un proceso de comunicación amplificante del que la transducción es el modo más primitivo, puesto que ya existe en el nivel de la individuación física.

La operación transductiva genera estructuras reticulares amplificantes en varios y diversos niveles:

si bien el caso más elemental resultaría ser el de los cristales, Simondon considera (al final de su tesis) que a partir de actos morales, en un sistema también se puede originar una estructura reticular amplificante.

A partir de actos libres (morales) se va constituyendo una red de valores, una ética, que en su reticulación genera un sistema transindividual metaestable. Los valores (normas llevadas al estado de información) permiten la transductividad de las normas.

La transducción es invención: puede ser operación vital, psíquica y una verdadera marcha de la invención transductiva en el dominio del saber (que no es inductiva, ni deductiva) sino analógica.

La transducción permite comprender las condiciones sistemáticas de la individuación y el paso de la individuación física a la orgánica, de la orgánica a la psíquica y de la psíquica a lo transindividual. La transducción es marcha del espíritu que descubre y también es intuición, es aquello por lo que (en un dominio) una estructura aparece como problemática y a su vez, es aquello que aporta la resolución de los problemas. La operación transductiva es individuación en progreso, que parte de un centro (estructural y funcional) del ser.

2.2. Información, significación y transducción

La información es un cierto aspecto de la individuación, la modalidad de resonancia interna según la cual se efectúa la individuación y que tiene un sentido (sin lo cual no sería información, sino sólo energía insuficiente). La información es significativa porque ante todo es el esquema según el cual un sistema logró individuarse; es gracias a esto que puede devenir significativa para otro. Esto supone una analogía entre los dos sistemas y para que haya tal analogía entre dos sistemas es preciso que ambos formen parte de un sistema más vasto. Por ello, cuando aparece información en un subconjunto (como esquema de resolución de ese subconjunto) ella ya es resolución, tanto de ese subconjunto como de lo que él expresa en su pertenencia al conjunto, porque la información es interior y exterior a la vez, pudiendo irradiar de un dominio de individuación a otro.

En la operación de transducción, la noción de información es significación que surge de la disparidad que supone la existencia de un sistema metaestable. La información, desbordando de una individuación a otra y de lo preindividual a lo individuado, expresa por un lado aquella información cumplida (lo resuelto) y a la vez es el germen alrededor del cual se podrá ir cumpliendo una nueva individuación, estableciendo la transductividad de las sucesivas individuaciones, atravesándolas y poniéndolas en serie, llevando de una a otra aquello que puede ser retomado.

El ser polifásico que defiende Simondon se estructura de modo relacional y la significación relacional es alcanzada plenamente en el interior de la noción de información. La relación es infinitamente más rica que la identidad, siendo la información significación relacional de una disparidad. La identidad es reemplazada por la resonancia interna que deviene, en ciertos casos, significación y autoriza una actividad amplificante. Tal doctrina supone que el orden de realidades sea captado como transductivo, como serie transductiva, o incompatibilidad de varias series transductivas.

El estudio de la individuación permite desarrollar una teoría de la modificación (novedad, invención) del ser, que enriquece su problemática con la aparición de información en el sistema del ser, no como magnitud cuantificable, sino como intercambio en el curso de la individuación.

Simondon cuestiona al sujeto en estado de estetismo que hace un cierre del tiempo vital y renuncia al aspecto creador del tiempo, reemplazando la serie temporal por un ritmo iterativo en el que reemplaza la

afectividad por una función suplente que no admite una nueva información o una nueva acción, perdiendo la orientación afectiva su poder relacional en el interior de un ser para el que cada elección es una información a integrar, en lugar de una energía a diferenciar.

Hay un aspecto creador del tiempo al que un sujeto orientado afectivamente (con su poder relacional) no renuncia cuando admite una nueva información o una nueva acción como energía a diferenciar.

3.1. Transducción: más allá de la inducción, de la deducción y de la dialéctica

3.1.1. La transducción juega un rol que la dialéctica no podría jugar, porque para Simondon, la antítesis no aparecería (dialécticamente) como una segunda etapa, sino como la incompatibilidad propia de la ontogénesis; la operación de individuación supone la inmanencia de la tensión, manifestada como incompatibilidad. Esa tensión es lo más positivo del estado del ser preindividual, existe primero como incompatibilidad ontogenética, pero (esto es lo importante) supone la existencia de una enorme riqueza de potenciales. La transducción (a diferencia de la dialéctica) no supone un tiempo previo, éste es solución, surge (en la perspectiva ontogenética) de lo preindividual, como dimensionalidad del ser; el sistema resultante es un orden transductivo que conserva la información. La operación transductiva es el fundamento de un nuevo paradigmatismo analógico que permite comprender entre otras cosas, la resonancia interna (modo de comunicación entre realidades de órdenes diferentes que contiene un doble proceso de amplificación y condensación).

3.1.2. La transducción (a diferencia de la deducción y de la inducción) extrae la estructura resolutoria de las propias tensiones, de la propia metaestabilidad de un dominio. No busca en otro lugar un principio (como sucede con la deducción) y además, descubre dimensiones y estructuras sin reducción.

La transducción no busca tampoco eliminar aquello que poseen de singular los términos de un dominio (como se hace con la inducción, que sólo conserva lo que hay de común en los términos) sino que en la marcha del espíritu que descubre, surgen dimensiones y estructuras, sin pérdidas ni reducción. No sucede esto en la inducción, que busca lo común para crear leyes.

La transducción resolutoria conserva la información, no hay empobrecimiento de la información contenida en los términos (a diferencia de la inducción que necesita pérdida de información, lo singular de los términos), aquello por lo que los términos son dispares es integrado al sistema de resolución y deviene condición de significación.

Mediante el método transductivo pudo establecerse por ejemplo la contigüidad entre las ondas, permitiendo de este modo una topología de lo ondulatorio.

Excluye la clasificación en géneros y especies, se aparta de la inducción (que lleva a las puras diferencias) y de la identificación a cualquier precio. El pensamiento transductivo permite al razonamiento tanto franquear los límites de la pura discontinuidad o heterogeneidad, como transponer las limitaciones de la pura continuidad y homogeneidad, sin pérdida de información.

Una epistemología transductiva (superadora del razonamiento deductivo e inductivo) orientada al estudio de las modalidades del pensamiento transductivo, se ve facilitada a partir del descubrimiento de la mecánica ondulatoria (en el gran dominio de las longitudes de onda el pensamiento transductivo permite poner en relación, en un encuentro epistemológico relacional y horizontal a ondas y corpúsculos, fotones, ondas hertzianas y rayos infrarrojos).

El método transductivo es la aplicación del razonamiento analógico. El pensamiento analógico consiste

en establecer identidades de relaciones, apoyadas sobre las diferencias. No hay en lo real ni pura continuidad homogénea, ni absoluta atomización discontinua y heterogénea, sino más bien cruces.

3.2. Pensamiento transductivo, razonamiento por analogía

El verdadero pensamiento transductivo hace uso del razonamiento por analogía, con consecuencias importantes desde el punto de vista epistemológico, porque para el pensamiento transductivo existen propiedades transductibles, mientras que al pensamiento que opera sólo por relaciones de inclusión (en géneros, especies y luego individuos) no existirían caracteres genéricos transductibles. El pensamiento transductivo establece una topología de lo real, distinta de la habitual jerarquización en géneros y especies.

4. Epistemología allagmática

Simondon propone una epistemología allagmática orientada al estudio de las modalidades del pensamiento transductivo. Los principios, en esta modalidad de examen epistemológico, tendrían validez si resultan transductibles, es decir en la medida en que adquieran transductibilidad entre los diversos dominios: el físico, el de los seres vivos, el de los objetos técnicos e incluso el de la ética, cuyas variables alcanzan en los seres vivos, características de sistemas de valores.

La epistemología allagmática se interesa por las transiciones continuas entre los dominios, a partir de magnitudes medias, umbrales y condiciones cuánticas. El pensamiento transductivo, que sería estudiado en sus modalidades por una epistemología allagmática, es el adecuado en aquella ciencia que aspire a conocer la individuación del real que investiga de modo relacional.

Afirma Simondon (2009) que:

En el fundamento de la ontogénesis de los individuos físicos, hay una teoría general de los intercambios y de las modificaciones de los estados, que se podría llamar *allagmática*. Este conjunto conceptual supone que el individuo no es un comienzo absoluto, y que se puede estudiar su génesis a partir de un cierto número de condiciones energéticas y estructurales: la ontogénesis se inscribe en el devenir de los sistemas. (p. 489)

En esta tesis epistemológica, la relación entre los diferentes dominios del pensamiento es horizontal. El encuentro relacional que propone esta epistemología, mantiene la asimetría de los términos (sin identificarlos forzosamente) y no busca un orden de géneros y especies, inexistente en lo real. El método transductivo permite superar el esfuerzo del razonamiento por jerarquizar y clasificar a cualquier precio.

Simondon aporta ejemplos concretos de pensamiento transductivo y razonamiento por analogía que constituyeron verdaderos avances, saltos cuánticos en las ciencias.

El orden transductivo es aquel según el cual, a partir de un centro (desde donde se eleva el ser cualitativo o intensivo) se despliega de un extremo al otro un escalonamiento cualitativo o intensivo: así es la serie de los colores. El verde-amarillo, para la especie humana, es el centro a partir del cual la cualidad cromática se desdobra. La serie de los colores, debe ser captada en su centro real (diferente en cada especie); sucede de igual modo para las cualidades tonales y las cualidades térmicas; para el ser individuado, no existe materia que sea pura indeterminación, ni diversidad infinita de lo sensible, sino la bipolaridad primera de las series transductivas ordenadas según un eje, la serie transductiva se constituye como término central único que se

desdobla en dos sentidos opuestos. Para la especie humana, el verde-amarillo es el centro, a partir del cual, la cualidad cromática se desdobla hacia el rojo y el violeta. La serie de los colores debe ser captada en su centro real, variable para cada especie.

Existe un amplio dominio de transductividad (el de las ondas electromagnéticas) que posee la potencia de lo continuo, y es sólo en razón de usos vitales o técnicos que pueden establecerse discontinuidades. Hay una infinidad de longitudes de onda en el espectro del dominio de transductividad del continuo de las ondas electromagnéticas; y nosotros percibimos el rojo (luz visible para nosotros) por razones vitales o técnicas. Un ojo como el de la abeja (sin cristalino) percibe el ultravioleta con el aspecto de un resplandor grisáceo.

5. Realismo, transducción, relación

5.1. Simondon resalta la existencia e importancia de las relaciones y de la transducción en lo real de la ontogénesis. El realismo del conocimiento constata el progresivo crecimiento en la densidad de la relación que liga a los términos sujeto y objeto. La relación tiene valor de ser para Simondon, implica un verdadero intercambio de ser, no hay interioridad sustancial y el devenir se integra al ser en los intercambios energéticos. El poder de transductividad de la teoría cuántica, permitiría establecer una relación viable entre una física inductiva (de lo discontinuo) y una teoría deductiva (de la pura continuidad energética).

Si la relación posee valor de ser, en un campo electromagnético, habrá una discontinuidad (en términos energéticos y dentro del continuo de la onda) y una cierta continuidad en términos estructurales (más allá de la discontinuidad que implica la aparición de una estructura).

Heráclito y Empédocles proponían una relación entre estructura y operación, que supone una bipolaridad de lo real según una multitud de vías complementarias. Los filósofos presocráticos intuyeron el dinamismo cualitativo que intercambia estructuras y acciones en la existencia en el interior de un ser o de un ser a otro.

5.2. Sólo podemos aprehender la realidad por sus manifestaciones, es decir algunas dimensiones de lo real cuando cambia, lo real transformándose; lo que seguimos sin poder captar es lo real preindividual que subtiende dicha transformación. Percibimos dimensiones de lo real, antes que lo real. Los aspectos que captamos como complementarios están acoplados, a través de la unidad continua y transductiva del ser intermedio. En lo real hay un centro activo de la relación entre las representaciones aparentemente antagonistas: lo continuo y lo discontinuo, materia y energía, estructura y operación. Aunque captamos la cronología y topología de la individuación, percibimos dimensiones de lo real. El grado de individuación de un conjunto (nivel de comunicación interactiva) que define su grado de resonancia interna, depende de la correlación entre la cronología y la topología del sistema. El centro activo de la relación es la operación de individuación.

5.3. Mediante una transducción real mutua (operación de relación real) se integran entre sí los caracteres complementarios de lo continuo y lo discontinuo. La relación tiene carácter cuántico definiendo un modo de realidad diferente de la energía continua o de la estructura discontinua.

El individuo es ser en relación, centro de actividad transductiva ejercida a través de un campo de fuerzas. El individuo forma parte (como mínimo) de un sistema. En éste, un campo de fuerzas modifica al individuo en función del sistema y viceversa, la relación es intercambio energético; toda relación modifica la estructura, y todo cambio de estructura modifica la relación (es relación), todo cambio de estructura del individuo modifica su nivel energético y por consecuencia, implica intercambio de energía con otros individuos que constituyen el sistema en el cual el individuo ha recibido su génesis.

6. Individuo como sistema de transducción

6.1. El individuo es un sistema de transducción. En un sistema físico, la transducción es directa y en un solo nivel; en el ser viviente es indirecta y jerarquizada. La transducción es efectuada por la afectividad y por todos los sistemas que juegan en el organismo el rol de transductores a diferentes niveles. Dentro de un sistema viviente existe una resonancia particular, es un sistema complejo (con actividades de elaboración, integración y diferenciación). La actividad de integración corresponde al uso de la representación, que almacena información adquirida por saltos bruscos. La diferenciación corresponde a la actividad de distribución en el tiempo de energías adquiridas progresivamente y almacenadas. La integración almacena información y hace uso de la representación, la diferenciación hace uso de la actividad de distribución de las energías adquiridas y almacenadas.

6.2. En los márgenes de la realidad física, comienza a aparecer un carácter transductivo heterogéneo. En el viviente, la interioridad y exterioridad están por todas partes. El sistema nervioso y el medio interior, hacen que esa interioridad esté en contacto por todas partes con una exterioridad relativa, en un mixto de continuidad y discontinuidad. El carácter cuántico de la acción discontinua acaba por oponerse al conocimiento constructor de síntesis (que tiene un carácter continuo) y conforman un mixto de continuo y discontinuo, que sirven a la relación de transducción entre las actividades de integración y diferenciación.

El crecimiento del individuo viviente es una transducción que no tiene análogo en física. En la especie biológica, la potencia de crecer corresponde a un conjunto de individuos que crecen por sí mismos, desde el interior tanto como desde el exterior. Estos individuos, están limitados en el tiempo y en el espacio, pero son ilimitados, gracias a su capacidad de reproducción. La más eminente transducción biológica es la reproducción de análogos.

6.3. A diferencia del autómatas que no inventa ni descubre fines en el curso de su acción (pues no realiza ninguna verdadera transducción) y del cristal (cuya potencia de crecer está localizada sobre su límite) que sólo itera; las especies biológicas están dotadas de una capacidad de transducción, en la que una individualidad particular se añade a la individualidad específica en un proceso de integración y diferenciación acoplados por la recurrencia causal de la vida que autoriza la cualificación.

La especie biológica posee una capacidad de transducción gracias a la cual puede extenderse indefinidamente, esta potencia corresponde a un conjunto de individuos que crecen por sí mismos (tanto desde el interior como del exterior) que si bien están limitados en el tiempo y espacio, por su capacidad de reproducción, se vuelven ilimitados. El crecimiento del individuo viviente es una transducción permanente, y la más eminente transducción biológica es la reproducción de análogos. En el crecimiento del viviente (transducción) una individualidad particular se añade a la individualidad específica.

El ser individual puede crecer y reproducirse analógicamente en relación consigo mismo, de manera transductiva y esta propiedad de analogía no se agota.

6.4. La vida no es una sustancia distinta de la materia, en tanto supone procesos de integración y diferenciación de estructuras físicas; pero además existiría una profunda trinidad del ser. En el individuo hallamos además de esas dos actividades complementarias (integración, diferenciación) una tercera actividad, la recurrencia de causalidad, gracias a la cual dichos procesos pueden acoplarse, integrándolas y diferenciándolas, aporta una relación entre actividades y habilita una cualificación (relación entre dos dinamismos).

En el nivel de la afectividad existe una relación que por su bipolaridad le permite producir la unidad

de lo heterogéneo; el tipo de relación que realiza la afectividad, en términos de acción sería conflicto, y en términos de conocimiento incompatibilidad (las fuerzas se intercambian y equilibran en el conflicto bipolar que constituye la relación de la integración con la diferenciación). La cualidad es transductiva, pues todo el espectro cualitativo une y distingue términos que no son ni idénticos ni extraños.

Gracias a la cualificación de la acción y a la cualificación del conocimiento se despliega una orientación del ser en relación consigo mismo (polarización afectiva de todo contenido y de todo constituyente psíquico) cuya permanencia posibilita conservar la identidad. Los presocráticos intuían ese dinamismo cualitativo de los intercambios. La cualidad es transductiva, así como la identidad del sujeto es de tipo transductivo.

6.5. La relación de integración y diferenciación existe también en el nivel de la afectividad superior de los sentimientos humanos. Cuando un sujeto quiere expresar sus estados internos recurre a esta relación entre dos dinamismos, por intermedio de la afectividad (principio del arte y de toda comunicación). La relación ya constituida se puede usar de dos modos: la que va de la unidad del conocimiento a la pluralidad de la acción o la que va de la multiplicidad de la acción a la unidad del conocimiento. En ciertos simbolismos, como el poético, estos dos trayectos están reunidos, permitiendo esta doble relación que el simbolismo poético se cierre sobre sí mismo en la recurrencia estética. Toda asociación de ideas pasa por la relación de afectividad.

A través de la afectividad se puede caracterizar una cosa exterior que no se puede mostrar, pasando de la totalidad continua del conocimiento a la unidad singular del objeto a evocar, a través de la afectividad que está presente y disponible para instituir la relación.

La afectividad relacional y activa es la elaboración conciente de la transducción característica de la actividad integradora y diferenciante de la región del cerebro denominada neopalio. En cambio, la región del arquipalio se relaciona más con la regulación de los instintos que con la elaboración afectiva (transducción característica del neopalio).

7. Transducción en el ser biológico, realidad biológica, la vida como transducción

7.1. Existe un nivel preindividual que precede a la individuación. La individuación comienza en un cierto nivel dimensional (topológico y cronológico). Por debajo de ese nivel, en el nivel preindividual, la realidad es prefísica y prevital. Hay individuación física, cuando el sistema es capaz de recibir información una sola vez, y luego desarrolla y amplifica esta singularidad inicial, iterando por efecto acumulativo y amplificación transductiva. Hay individuación vital cuando el sistema es capaz de recibir sucesivamente varias singularidades, de manera autolimitada y organizada.

La individuación vital se inserta en la individuación física, haciéndola más lenta y volviéndola capaz de propagación, que se amplifica sin estabilizarse; la individuación vital retiene y dilata la fase más precoz de la individuación física. Lo vital sería lo físico ralentizado en su proceso, en suspenso e infinitamente dilatado. También se puede suponer que la individuación animal se alimenta de la fase más primitiva de la individuación vegetal, reteniendo de ella algo, y manteniendo durante más tiempo la capacidad de recibir información. Las categorías de individuos cada vez más complejos (aunque menos estables y autosuficientes, más inacabados) tienen necesidad de las capas de individuos más acabados y estables, como medio asociado. Los vivientes tienen necesidad para vivir de los individuos físico-químicos, los animales de los vegetales (son para ellos "la" naturaleza) y los vegetales de los compuestos químicos.

Un vegetal, es un sistema que se desarrolla como resonancia interna de un preindividual hecho de

dos capas de realidad primitivamente comunicadas: surge la mediación entre un orden cósmico y otro inframolecular, entre energía luminosa y especies químicas del suelo.

7.2. Transducción indirecta: En el ser biológico, la transducción no es un simple transporte de información: existe una transducción indirecta en una doble cadena, ascendente y descendente en la que, gracias a un trabajo previo, se vuelve posible una transducción final. Hay integración, diferenciación y relación entre ambas en diferentes capas que existe dentro del sistema como resonancia interna. En el viviente, junto con la integración y diferenciación se da una resonancia particular que admite una actividad previa que exige una elaboración. El nivel total de información se mediría entonces por el número de capas de integración y diferenciación, así como por la relación entre integración y diferenciación en el viviente, que podemos llamar transducción. En el ser biológico, la transducción indirecta importa elaboración (junto con los procesos de integración y diferenciación) y además una resonancia de tipo particular, que además de la analogía activa exige una actividad previa. Este trabajo previo de elaboración vuelve posible la transducción final que es mucho más que un simple transporte de señales de información a través de las cadenas ascendente y descendente. Simondon acá parece diferenciarse del conductismo y de la reducción de los procesos a simples arcos reflejos.

7.3. Realidad biológica: La realidad biológica es anterior a la realidad psicológica, pero ésta resume el dinamismo biológico tras haberse descentrado en relación a él. El dominio de la individualidad psicológica está en el límite entre la realidad física y la realidad biológica. La interioridad es biológica, la exterioridad es física, y en el límite entre ambas está el dominio de la individualidad psicológica que reúne y comprende parcialmente ambos dominios (físico y biológico), mientras se sitúa entre ellos (sin un espacio propio) como sobreimpresión, en una relación que posee valor de ser.

7.4. La vida como transducción: la vida es una serie transductiva de operaciones de individuación, un encadenamiento de resoluciones sucesivas, en la que cada resolución previa es retomada y reincorporada en las posteriores. La individuación, ligada a un proceso de neotenzación, es la raíz de la evolución.

La vida, en su conjunto, es una serie transductiva. La muerte (como acontecimiento final) es la consumación de un proceso de atenuación esencial a la actividad de individuación, que con cada operación vital de individuación transcurre desde una pluralidad de potenciales iniciales hacia la unidad de la disolución final, a través de sucesivas estructuraciones de equilibrios metaestables.

El individuo, en tanto realidad transductora, acrecienta su capacidad de resolución de los problemas que plantea la vida y despliega su existencia individuándose, traduciendo potenciales incompatibles entre sí en equilibrios metaestables que pueden ser mantenidos al precio de sucesivas invenciones.

La evolución es una transducción, más que un progreso continuo y dialéctico. El individuo constituye un quantum de tiempo para la actividad vital, ese límite temporal es esencial a su función de relación.

8. Afección y sensación: realidad transductiva subjetiva y objetiva

La afección es a una realidad transductiva subjetiva (perteneciente al sujeto) lo que la sensación es a una realidad transductiva objetiva. El ser está polarizado de una parte según el mundo (sensación) y de la otra según el devenir (afectividad).

La afectividad contiene estructuras comparables a las de la verdadera sensación. Las afecciones constituyen una orientación de una parte del ser viviente en relación consigo mismo (hacen coincidir el ser consigo mismo a través del tiempo), que realizan una polarización de un determinado momento de la vida en

relación a otros momentos. Un estado afectivo es una unidad temporal que forma parte de un todo según un gradiente del devenir.

La afectividad no es sólo placer y dolor, es integración autoconstitutiva a estructuras temporales, es un modo para el ser de situarse según un devenir más vasto. La afección es el índice de devenir, como la sensación es el índice de gradiente.

9. Plus de Ser [*plus être*]: devenir un mundo. Cuerpo extendido y *cyborgs*

9.1. Es necesario un plus de ser (una nueva individuación), un “plus être”, para que las sensaciones se coordinen en percepciones y para que las afecciones devengan un mundo afectivo. En la ontogénesis, devienen mundos cada vez más complejos. Simondon concluye que las sociedades devienen un mundo, a través del individuo, concebido como transferencia amplificadora salida de la naturaleza.

9.2. Cuerpo extendido, *cyborgs*: Ayelén Zaretti (2014) trabaja la noción de *cuerpo extendido*, presentando una complejidad adicional en el viviente como transductor que ha comenzado a incorporar cada vez más objetos técnicos en sus sistemas. Refiere el caso de un artista, que padece de acromatopsia o monocromatismo (una patología que impide percibir los colores). Neil Harbisson utiliza un dispositivo conectado a su cabeza que le permite transducir los colores (que antes no podía experimentar) en vibraciones acústicas a través de la parte baja de su cráneo hasta su oído medio, lo que le permite sentir los colores. Fue reconocido como *cyborg* al ser autorizado a posar en la fotografía de su pasaporte del Reino Unido con el “*eyeborg*” que forma parte ahora de su identidad. Este reconocimiento releva a Harbisson de la obligación de quitarse el dispositivo ante las autoridades y al constituir éste parte de su cuerpo, amplía la protección de su integridad física (una lesión al dispositivo tendría la misma entidad que un daño a cualquier otra parte de su cuerpo al formar parte de su integridad psicofísica).

10. Tendencias (lo continuo) e instintos (lo discontinuo)

En el individuo, el carácter transductivo de los instintos es la expresión de la discontinuidad, de la singularidad original traducida en comportamiento. Un análisis psíquico debe tener en cuenta el carácter complementario de las tendencias y de los instintos, que es un mixto de continuidad vital y de singularidad instintiva, transcomunitaria.

Para Simondon, Freud no distinguía con nitidez los instintos de las tendencias. Los instintos, hacen aparecer un dinamismo transductivo, pueden ser mucho más atípicos que las tendencias en la medida en que corresponden a una función de transferencia del individuo.

En cambio, las tendencias expresan la continuidad, y fácilmente puede producirse sinergia entre las tendencias, comunes a un número muy grande de individuos. Las tendencias no poseen este aspecto de irreversibilidad de la naturaleza creadora que los instintos definen a través de sucesivos “aguijonazos” y pueden estar en contradicción con sus tendencias.

El individuo, en las formas individuadas de los sistemas de vida, es un mixto; resume en él un carácter de pura individualidad y otro de vida continua, que corresponde a la función de simultaneidad organizada.

11. Transductividad en el nivel psicológico

11.1. El ingreso a la existencia psíquica implica una nueva inmersión en la realidad preindividual, se manifiesta

como una problemática nueva en la que la afectividad es desbordada, deja de tener un papel central.

Aparece una problemática perceptivo-activa y una problemática afectivo-emocional, en la que el psiquismo se manifiesta como una nueva capa de individuación del ser.

Simondon explícitamente se aparta del psicoanálisis al ubicar la capa relacional de la subconciencia (que es esencialmente afecto-emotividad y centro de la individualidad) en el límite entre la conciencia y la inconciencia. Para Simondon, un análisis de la individualidad psíquica, debería centrarse alrededor de la afectividad y emotividad. La intimidad del individuo no se hallaría en el nivel de la conciencia pura o el de la inconciencia orgánica, sino en el de la subconciencia afectivo-emotiva.

En este nivel (el del psiquismo) la afectividad y emotividad serían la forma transductiva por excelencia de lo psíquico, en la que no se oponen una relación de causalidad con la relación de finalidad. El psiquismo es permanente diferenciación e integración, no es pura exterioridad, ni pura interioridad, no está totalmente determinado desde afuera (causalidad), ni es indiferente a la exterioridad (pura finalidad).

La afectividad y la emotividad son susceptibles de reorganizaciones cuánticas, proceden por saltos bruscos según grados y obedecen a una ley de umbrales. Implican una relación entre lo continuo y lo discontinuo puros, entre la conciencia y la acción

Considerando que los estados, actos y cualidades de la conciencia, son de tipo cuántico, es posible descubrir una mediación entre la infinita pluralidad y la unidad absoluta como la propuesta por el bergsonismo y la *gestalt* (en sus comienzos).

Tal como sucede en cualquier dominio de transductividad, en el de lo psíquico se despliega una realidad a la vez continua y múltiple. Por ello, es imposible constituir sólo dos tipos de fuerzas o de conductas en el nivel psicológico. Así, normativizar el espectro de transductividad en sólo dos clases de conductas o tipos psicológicos como normales y anormales importa una reducción de una infinidad de tipos. Una clasificación psicológica a través de una normatividad que polariza de este modo, encierra una sociología y una sociotécnica implícitas. Así parece ocurrir actualmente con los manuales DSM que codifican lo “normal” con una tendencia paradójica a convertir cualquier proceso metaestable en índice de anormalidad, no sin antes contar con alguna costosa medicación para aliviar el “síntoma”.

11.2. Relación entre lo simultáneo y lo sucesivo: la transductividad en el nivel psicológico, se expresa a través de la relación entre el orden transductivo de lo simultáneo y el orden transductivo de lo sucesivo. Esta *relación* entre lo simultáneo y lo sucesivo posee *valor de ser* en el dominio psicológico; y son las distintas modalidades de esta relación, las que constituyen el dominio propiamente psicológico de transductividad. La realidad psicológica (a diferencia de la realidad biológica pura) está constituida por una reciprocidad (reflexión) entre el orden de lo simultáneo y el orden de lo sucesivo. La realidad biológica pura carece de conciencia reflexiva de sí que está en el centro de la individualidad psicológica. Bergson, si bien captó el dominio de la transductividad en la dimensión temporal, en el orden de lo sucesivo; no estudió suficientemente la relación según el orden de la simultaneidad. Bergson privilegió el dinamismo intraindividual a expensas de las realidades estructurales, igualmente individuales. Para Simondon, se tiende a priorizar demasiado la estructura del ser (incurriendo en un sustancialismo absoluto) o se le da exagerada relevancia a la operación (desembocando así en un dinamismo excesivo).

11.3. Relación transductiva entre el mundo y el yo: La realidad psicológica se despliega como relación transductiva entre el mundo y el yo. La realidad psicológica, como tercer orden de realidad, importa un desvío

mediante el cual se constituye un universo que no pertenece ni a la naturaleza física, ni a la vida; sino que es un excentramiento con relación a la realidad biológica, a fin de poder captar la relación entre lo físico y lo vital, entre el mundo y el yo (su problemática). Este universo en vías de constitución (espíritu) construye la transductividad de la vida y del mundo físico, a través del conocimiento y de la acción. El tercer orden de la realidad psicológica incluye a la naturaleza física y a la vida, pero la inclusión jamás es completa porque necesita la existencia de los basamentos biológico y físico. Así como no puede haber un mundo enteramente biológico, no puede existir un mundo enteramente psicológico. Es la reciprocidad entre el conocimiento y la acción la que permite a este universo desplegarse como una verdadera relación transductiva relacional entre un mundo homogéneo y heterogéneo. Se construye una transductividad entre lo continuo (consistente) y lo diversificado al mismo tiempo. Se construye un dominio de transductividad entre el mundo (exterioridad) y el yo (interioridad) que va más allá de la naturaleza física y de la vida.

11.4. Emoción y acción, más allá de la inmanencia y de la trascendencia: Para que haya resonancia entre la acción y la emoción, es preciso que haya una individuación superior que los englobe: esta individuación es la de lo colectivo.

La individuación colectiva puede captarse en el ser individual como *emoción* y en su aspecto relacional también dicha individuación puede captarse como *acción* del lado de lo colectivo. Acción y emoción nacen cuando se individúa lo colectivo, habría que poder captar la emoción-acción en su centro: en el límite entre el sujeto y el mundo, en el límite entre el ser individual y el colectivo.

La afectividad puede ser considerada como fundamento de la emotividad, así como la percepción puede ser considerada como fundamento de la acción.

La emoción se prolonga en el mundo bajo la forma de acción, así como la acción se prolonga en el sujeto bajo la forma de emoción: una misma realidad constituye una serie transductiva que va de la acción pura a la emoción pura.

El pasaje de la percepción a la acción y de la afectividad a la emoción es el descubrimiento de un orden superior de compatibilidad, es el pasaje a un nivel más elevado de equilibrio metaestable. La emoción implica presencia del sujeto para otros sujetos, o para un mundo que lo pone en entredicho como sujeto.

La unidad espiritual consiste en la relación transductiva entre acción y emoción. Podría llamarse sabiduría a esta relación transductiva que no implica búsqueda de inmanencia, como tampoco de trascendencia. La relación transductiva no puede encontrarse ni en el naturalismo, ni en la teología. La emoción estructura topológicamente al ser, es un cierto impulso (*élan*).

La cima de la acción expresa la espiritualidad en tanto sale del sujeto y se instituye en eternidad objetiva (lenguaje, institución, arte, obra) y la cumbre de la emoción expresa la espiritualidad en tanto penetra en el sujeto, fluye en él, lo colma en el instante y lo vuelve simbólico en relación consigo mismo.

La ruptura entre la acción y emoción crea la ciencia y la fe como existencias separadas e irreconciliables: la ciencia es una imagen empobrecida de la acción, y la fe una emoción interiorizada (privada de acción) separada de su soporte que es lo colectivo que se individúa. Ciencia y fe niegan la transindividualidad bajo su forma real, son vestigios de una espiritualidad que no conduce al sujeto a descubrir una significación según lo colectivo.

11.5. La angustia: En Simondon existe una salida colectiva-transductiva a la angustia: ésta es para Simondon una emoción sin acción, una emoción latente que reclama el encuentro entre las cargas de naturaleza, en lo

transindividual. La emoción se completa como tal en lo colectivo, fuera éste no existe como emoción, sino como conflicto entre la realidad preindividual y la realidad individuada, esbozo de una nueva estructuración que se irá estabilizando al descubrir lo colectivo. El instante esencial de la emoción es la individuación de lo colectivo, antes o después de ese instante no se puede descubrir la verdadera y completa emoción.

12. Experiencia de eternidad

La experiencia de eternidad de la que habla Spinoza, debería dejarse según Simondon como sentimiento real y basamento de un régimen afectivo-emotivo. Son las instancias afectivo-emotivas las que constituyen la base de una comunicación intersubjetiva. La comunicación se establece entre las subconciencias. El individuo, en tanto experimenta, es un ser relacionado. Si existe alguna realidad eterna, es el individuo en tanto ser transductivo.

13. La transindividualidad, más allá de la inmanencia y de la trascendencia

13.1. Lo colectivo existe en tanto individuación de las cargas de naturaleza que vehiculizan los individuos y es la unidad colectiva de ser la que recoge esta transducción de estructuras y funciones que elabora el ser individuado. El individuo maduro que resuelve los mundos perceptivos en acción, es también aquel que participa en lo colectivo y que lo crea. Las estructuras y funciones del individuo maduro lo ligan al mundo y lo insertan en el devenir. Las estructuras y funciones acopladas del individuo maduro, sobrepasan el *hic et nunc* del ser individuado.

Como significación efectuada, como información y como problema resuelto, el individuo (que no es sustancial, ni completo) se traduce en colectivo, participa y crea lo colectivo al sobrepasar el aquí y ahora con las significaciones realizadas, las estructuras y funciones elaboradas a través de la resolución de las problemáticas planteadas por la vida como serie transductiva.

La integración intraindividual es recíproca de la integración que surge en la presencia transindividual. Los individuos se amplifican en una realidad más vasta mediante algo que en ellos es una tensión problemática, información (relativa a una carga preindividual que subsiste en el individuo). Una estructura y una función existen a la vez en cada individuo y entre los individuos, sin que puedan definirse exclusivamente como exteriores o interiores.

13.2. La experimentación es anterior al descubrimiento de lo transindividual. El rayo de un acontecimiento excepcional da al hombre conciencia de su destino y lo lleva a sentir la necesidad de la experimentación. La relación transindividual es aquella con la que Nietzsche nos hace reflexionar cuando Zaratustra experimenta esa emoción de sentirse hermano del equilibrista que acaba de caer al suelo frente a él y yace moribundo. En lugar de abandonarlo, como la muchedumbre indiferente (que allí sólo puede ver un cuerpo inútil sin función); Zaratustra lo consuela, y luego lo carga en sus brazos para darle sepultura con sus propias manos, sintiéndose amigo de ese hombre al que le había prometido ese acto sagrado por haber hecho del peligro su oficio y sucumbido por él. Sintiendo una fraternidad absoluta y profunda con ese equilibrista abandona la ciudad para refugiarse en la cima de una montaña y descubrir allí la presencia panteística de un mundo sometido al eterno retorno. Es con la soledad que comienza la prueba de la transindividualidad. Lo transindividual para Simondon es lo que supera al individuo, mientras lo prolonga; es rebasamiento del individuo en el límite entre exterioridad e interioridad. Los caracteres de lo transindividual, en relación al individuo psicológico, no se

extraen completamente ni de la idea de inmanencia, ni de la idea de trascendencia.

La individualidad psicológica aparece como aquello que se elabora al elaborarse la transindividualidad, esta elaboración descansa sobre dos dialécticas conexas: una que interioriza lo exterior y otra que exterioriza lo interior. Así, la individualidad psicológica es un dominio de transductividad y todo acto humano, llevado a cabo al nivel de la transindividualidad, está dotado de un poder de propagación indefinido.

14 Objetos técnicos, arte y transindividualidad

14.1. Los objetos técnicos: En su tesis secundaria Simondon (2007) liga los objetos técnicos con la transindividualidad, expresando que:

El objeto técnico considerado según su esencia, esto es, el objeto técnico en la medida en que ha sido inventado, pensado y querido, asumido por un sujeto humano, se convierte en el soporte y el símbolo de esta relación que queríamos denominar *transindividual* (...) Por intermedio del objeto técnico se crea entonces una relación interhumana que es el modelo de la *transindividualidad*. Se puede entender por transindividualidad una relación que pone a los individuos en relación (...) mediante esta carga de realidad preindividual, esta carga de naturaleza que es conservada con el ser individual, y que contiene potenciales y virtualidad. El objeto que sale de la invención técnica lleva consigo algo del ser que lo ha producido, expresa aquello de ese ser que está menos ligado a un *hic et nunc*. (p. 263)

La transducción en el nivel humano, psíquico y colectivo, como dice Rodríguez (Simondon, 2007) supone necesariamente, y cada vez más, la proliferación de elementos, objetos y sistemas técnicos entre los que se encuentran las máquinas que hoy permiten relaciones transductivas en red a nivel global. Aunque la máquina no puede habitar la recurrencia del porvenir en el presente, esa relación entre lo actual y lo virtual propio de la tridimensionalidad del tiempo en la presencia colectiva.

Expresa Simondon (2007) que:

La relación del hombre con las máquinas se hace en el nivel de las relaciones de transducción (...) es muy difícil construir transductores comparables a lo viviente. En efecto, lo viviente no es exactamente un transductor como los que pueden tener las máquinas; es eso y algo más; los transductores mecánicos son sistemas que tienen un margen de indeterminación; la información es lo que aporta la determinación. Pero es preciso que se suministre esta información al transductor; éste no la inventa; le es dada por un mecanismo análogo al de percepción en el ser viviente (...) Por el contrario, lo viviente tiene la capacidad de darse a sí mismo una información, incluso en ausencia de toda percepción, porque posee la capacidad de modificar las formas de los problemas a resolver; para la máquina, no hay problemas, sino solamente datos que modulan a los transductores; varios transductores que actúen unos sobre otros según esquemas conmutables (...) La resolución de los verdaderos problemas es una función vital que supone un modo de acción recurrente que no puede existir en una máquina: la recurrencia del porvenir sobre el presente, de lo virtual sobre lo actual. (p.260)

Para Rodríguez, Simondon también le habla a su época como filósofo de la técnica (Simondon, 2007) al vislumbrar una etapa que inicia con la cibernética:

El hombre como ser técnico realiza transducciones muy variadas: de materia, de energía, de capacidades corporales, de imaginación. Tiene en sí la capacidad de relacionar lo actual con lo virtual. La etapa que abre la cibernética para la

filosofía de la técnica (...) consiste en que el hombre comenzó a transducir su supuesta intimidad (conciencia, percepción, acción) olvidando que, si hay algo íntimo en el hombre, pero también en cualquier ser vivo, es esa relación entre lo actual y lo virtual que ninguna máquina podrá recrear. La máquina sólo existe en lo actual. (p. 13)

La transducción si bien en el nivel de lo psíquico-colectivo, presupone la existencia de máquinas y otros objetos técnicos (para suplir las limitaciones biológicas); estos objetos no podrían vincular lo actual con lo virtual. Esta cuestión se vincula inevitablemente con la temporalidad.

14.2. La estética y el arte: Para Simondon (2007) la intención estética permite el establecimiento de una continuidad transductiva que vincula los modos entre sí. La intención estética, considera que no debería crear un dominio especializado que intente hacer del arte la conservación de la unidad transductiva de un dominio de realidad separable y especializado. La intención estética permitiría el paso entre los modos del pensamiento religioso y técnico, o como él prefiere llamarlos posreligioso y postécnico. En el interior de los dominios técnico y religioso hay continuidad entre los órdenes objetivo y subjetivo. Se pregunta si el arte, de algún modo resume y hace transportable a otra unidad temporal, y a otro momento de la historia un conjunto de realidad. El arte puede atravesar el tiempo y el espacio, haciendo la realización humana inacabada. Dice Simondon (2007):

El arte no eterniza sino que hace a algo transductivo, dando a una realidad localizada y realizada el poder de pasar a otros lugares y a otros momentos. No hace a algo eterno, sino que da el poder de renacer y volver a realizarse; deja semillas de esencia; da al ser particular realizado *hic et nunc* el poder de haber sido él mismo y sin embargo ser de nuevo él mismo otra vez y una multitud de otros; el arte relaja los vínculos de haecceidad; multiplica la haecceidad, dando a la identidad el poder de repetirse sin dejar de ser identidad. El arte franquea los límites ontológicos, liberándose en relación con el ser y el no ser: un ser puede devenir y repetirse sin negarse y sin rechazar haber sido (...) en esto es mágico. (p. 217)

Cadús se aproxima de algún modo a Simondon a través de lo que denomina una metafísica transfísica espiritual sensible. Arte, pensamiento y vida se atraviesan, se interrelacionan.

15. La zona operacional central de lo transindividual, una teoría de la emoción

La *zona operacional central* es el centro de un real, es la zona media del ser. La emoción, se sitúa en esa zona oscura que corresponde a lo transindividual. La emoción no puede ser captada a través de los términos extremos de su desarrollo, que ella reúne por su propia cohesión, a saber: lo individual puro y lo social puro; puesto que esos términos, sólo son términos extremos de la individuación emotiva. Es el ser mismo el que se despliega en espectro, yendo de la exterioridad social a la interioridad psíquica. Lo social y lo psíquico sólo son casos límite.

Lo que queda en el sujeto de realidad preindividual se incorpora en una nueva individuación a través de una participación del ser del sujeto con otros seres, en un colectivo transindividual.

La emoción nace de lo preindividual, es individuación de las realidades preindividuales al nivel de lo colectivo, instituido a través de esa individuación.

El pensamiento transductivo prescinde de las definiciones de esencia por inclusión o exclusión de caracteres y no apela a la clasificación de los seres por género común y diferencias específicas. A diferencia del esquema hilemórfico, considera que la unidad de un ser es conferida por la operación de individuación que

funda al ser.

El ser es relación, ésta es la resonancia interna del ser consigo mismo. La relación existe física, biológica, psicológica y colectivamente como resonancia interna del ser individuado, está en el centro del ser y expresa la individuación como régimen de intercambio de información y causalidad, dentro de un sistema metaestable que se individúa a partir de una realidad preindividual, una carga indeterminada de energía potencial. La relación entre los seres individuados es la individuación de lo colectivo que posee su propia ontogénesis, su propia operación de individuación que emplea los potenciales aportados por lo real preindividual de los seres individuados.

A través de la resonancia interna en el interior de lo colectivo, éste se manifiesta. La emoción plantea a la psicología problemas difíciles de resolver porque no puede explicarse en función de un ser totalmente individuado.

La emoción pone en entredicho al ser en tanto individual, en tanto es poder de suscitar una individuación de lo colectivo que recubrirá y ligará al ser individuado, la emoción remite a la exterioridad y a la interioridad prefigurando el descubrimiento de lo colectivo. La emoción manifiesta en el ser individuado la remanencia de lo preindividual, como un potencial real que en el seno de lo indeterminado natural suscita en el sujeto la relación en el seno de lo colectivo que se instituye, hay colectivo en la medida en que una emoción se estructura.

La latencia emotiva, señala al sujeto que él es más que ser individuado, y que en sí mismo contiene energía para una individuación posterior que no puede hacerse en el ser del sujeto, sino que sólo puede hacerse a través del ser del sujeto y de otros seres como colectivo transindividual. La latencia emotiva como inadecuación del sujeto consigo mismo (como incompatibilidad entre su carga de naturaleza y su realidad individuada) es el potencial que se descubre como emoción (significación) al estructurarse la individuación de lo colectivo.

La emoción nace de lo preindividual y parece poder ser captada antes de la individuación, bajo la forma de una perturbación invasiva en el individuo; y luego de la individuación, bajo la forma de una significación definida funcionalmente en el nivel de lo colectivo. La emoción es individuación de las realidades preindividuales al nivel de lo colectivo. La emoción reúne por su propia cohesión lo individual y lo social, pero no puede ser captada en los términos extremos de lo puro individual o lo social puro, que son términos extremos de una actividad relacional que la emoción instituye. Ni lo individual, ni lo social puros pueden explicar la emoción, puesto que lo social puro y lo individual puro existen por relación a la realidad transindividual, como términos extremos de toda la extensión de lo transindividual que ha sido olvidado dentro de la reflexión filosófica.

16. Ética, normas, valores, el acto moral (acto libre)

La ética es el sentido de la transductividad del devenir. En tanto correlación significativa entre normas y valores, es el sentido de la sinergia de las individuaciones sucesivas. Cada gesto posee un sentido de información y es simbólico en relación a la vida entera (no hay autarquía absoluta del instante), la interioridad de un acto tiene sentido en la exterioridad.

A partir de la resonancia interna de un sistema, no sería admisible para Simondon ni una ética de la eternidad del ser (buscando una estructura definitiva y eterna) ni una ética basada en una constante modificación del ser (un permanente movimiento de las estructuras). Los valores (normas llevadas al estado de información)

permiten la transductividad de las normas, la traducción de un sistema metaestable de normas en otro mediante un cambio de estructuras.

El acto moral (o acto libre) se integra en una red de actos. Estos actos libres van constituyendo una red, una simultaneidad recíproca, según la realidad dinámica del devenir del ser. El acto moral, posee valor de información, su relación con otros es significación, existiendo resonancia en el sistema que forman. El acto moral (libre), en su capacidad de despliegue transductivo, tiene una fuerza retroactiva (retoma el pasado) y una fuerza proactiva (aquello por lo que formará parte para siempre del sistema del presente).

Señala Simondon (2009) que:

Los valores establecen y permiten la transductividad de las normas, no bajo una norma permanente más noble que las otras, pues sería muy difícil descubrir una norma semejante dada de manera real, sino como un sentido de la axiomática del devenir que se conserva de un estado metaestable al otro. Los valores son la capacidad de transporte amplificador contenida en el sistema de las normas, son las normas llevadas al estado de información. (p. 495)

De este modo, para Simondon los valores permiten que las normas de un sistema se puedan convertir en normas de otro sistema mediante un cambio de estructuras. Un sistema de normas, a través de los valores, prefigura su metaestabilidad, modificación y cambio normativo total o parcial según un orden transductivo que prevé la posibilidad de transducción hacia otro sistema de normas. Una ética que acompañe al ser en su devenir metaestable, se alejaría tanto de una ética teórica como de una ética práctica. Por ello afirma Simondon (2009) que:

La ética teórica es una nostalgia perpetua del ser individuado en su pureza, tanto como la ética práctica es una preparación siempre recomenzada para una ontogénesis siempre diferida; ninguna de las dos capta y acompaña al ser en su individuación. (p. 494)

17. Ecofilosofía

A esta altura uno puede comenzar a preguntarse si la conceptualización de un tiempo transductivo transindividual, en una textura relacional y desde una ética como la que anuncia Simondon, puede encontrarse con la ecofilosofía que postulan Guattari o Uicich (2009), o con una ecología profunda como la que defendía el noruego Arne Naess. El tiempo plural de la multitud como el que trabaja Morfino (2007) sustentado, en gran medida, en nociones simondonianas, entrelazado con las filosofías vitalistas, constituirían una fuente para revitalizar indagaciones filosóficas ligadas a la ecología. Guattari (1996) reclamaba una ecofilosofía de nuevo tipo, práctica y especulativa a la vez, ético-política y estética productora de subjetividad a través de vías transversales. En esta teorización no puede estar ausente un tiempo transindividual, si tenemos en cuenta que las problemáticas ambientales son transgeneracionales. La noción de transducción puede ser explorada en los análisis de la ecofilosofía, en conjunto con otras nociones centrales de la perspectiva simondoniana (ontología de la relación, transindividualidad) en línea con filosofías vitalistas como las de Epicuro, Lucrecio y Spinoza.

II. Tiempo complejo

Ilya Prigogine reconoce que de joven leyó a Bergson y que siempre retuvo algo que él proponía: que en algún sentido, el tiempo y la creatividad son experimentados en todos los niveles y esto puede ser encontrado

también en la naturaleza. Con la transducción (noción indisociable del tiempo y de la creatividad) ocurre algo similar: se experimenta en todos los niveles, a cada momento y en todo lugar.

Prigogine sintetiza la discusión entre Bergson y Einstein ante la Sociedad Francesa de Filosofía en 1922, sosteniendo que Bergson no estaba equivocado frente a Einstein, en el sentido de que el tiempo de la relatividad es producto de una idealización, que no se presta a la descripción de la naturaleza y los seres vivos. Para Prigogine, el tiempo de la relatividad sigue siendo el tiempo espacializado de la física, que nada tiene en común con el tiempo del que hablaba Bergson, más próximo al tiempo termodinámico, ligado al devenir intrínseco, al proceso (Prigogine, 1993).

Según Prigogine, cuando Bergson exclama en *La evolución creadora* “el tiempo es invención, o no es nada”, realiza un ataque similar al que hacían Deleuze y Nietzsche contra la ciencia mecanicista que precisa un tiempo espacializado (cronometrable, controlable) y que concibe al devenir como sucesión de estados medibles. La creatividad bergsoniana, sin embargo, no es la explosión del dios danzante nietzscheano, que lejos nos muestra a un creador también destructor. La naturaleza creadora es irreversible, cruel e implacable en su eterno retorno.

Prigogine (1990) comparte con Bergson que hay otros tiempos, además del que nos muestra el reloj, tiempos que fluyen “juntos” para definir un devenir universal.

Morin plantea un tiempo complejo. Afirma que el orden físico y el orden cósmico ignoraron la irreversibilidad del tiempo, hasta que el universo entró en devenir y descubrimos un nuevo universo mucho más complejo de lo que creíamos y un tiempo que es uno y múltiple a la vez, que es continuo y discontinuo.

Sostiene Morin (1993) que:

El gran tiempo del Devenir es sincrético (y esto es lo que habían ignorado las grandes filosofías del devenir, comenzando por la más grande, la de Hegel). Mezcla en sí de forma diversa, en sus flujos, sus encabalgamientos, estos tiempos diversos con islotes temporales de inmovilización (cristalización, estabilización), torbellinos y ciclos de tiempos reiterativos. La complejidad del tiempo *real* está en este sincretismo rico. Todos estos tiempos diversos están presentes, actuando e interfiriendo en el ser vivo y por supuesto en el hombre (...) el nuevo universo hace surgir, no solamente el tiempo irreversible, sino el tiempo complejo. (p.108)

Si advertimos el complejo y cambiante entramado de relaciones que surgen en la naturaleza, al compás de una transducción irreversible y novedosa; también podemos admitir otros tiempos, incluido un tiempo experimentado como textura, de naturaleza transindividual.

Usero (2010) advierte que surgen nuevas dimensiones espacio-temporales, a partir de la teoría de las cuerdas, ello supone más dimensiones de lo real.

III. Textura del tiempo: Lucrecio y los epicúreos

Lucrecio y Epicuro están en la base de muchos de los filósofos que conciben un tiempo más allá de la idealización y de la medición. Se trata de un tiempo complejo, termodinámico, más próximo a la naturaleza, al devenir creativo, a lo real que se reticula irreversiblemente en una transducción temporal.

Lucrecio, después de Epicuro, dice Deleuze (1989); supo determinar el objeto especulativo y práctico de la filosofía como naturalismo; con ambos comienzan los verdaderos actos de nobleza del pluralismo en filosofía. Tatián (2012), destaca la sintonía espiritual entre el spinozismo y el epicureísmo:

Spinoza leyó a Lucrecio probablemente en casa de su maestro Van den Enden (...) debe haber leído con mucho cuidado a Lucrecio –a quien elogia cuando lo nombra- y, por otra parte, su disputa contra el ideal ascético tal vez tenga también una matriz maimonideana. Es una ética de la alegría. Según Spinoza, *la alegría global de un ser (hilaritas) es siempre buena, y la melancolía es siempre mala.* (p. 65)

La filosofía de Spinoza, así como la de Epicuro y Lucrecio están en permanente diálogo con la vida y la naturaleza. Tatián (2012) contrasta al epicureísmo con aquella tradición en filosofía que gusta de hacer un coloquio con la muerte, que llega hasta Heidegger:

El epicureísmo es, quizá, la única excepción a esta regla. Epicuro decía: *¿Por qué ocuparme de la muerte? Cuando yo estoy, ella no está. Cuando ella está, yo no estoy.* Y Spinoza, haciéndose eco de esa anomalía, romperá con la tradición tanatológica de la filosofía, que sin duda fue y es hegemónica. (p. 53)

Sostiene Deleuze (2013) que Spinoza es muy, muy adepto a Epicuro y a una tradición filosófica (en la que por supuesto incluye a Lucrecio) que denuncia al tirano y a la religión, invitando a una actitud de selección y toma de partido por la línea de alegría que conduce al aumento de potencia. Propone tomar como a un verdadero enemigo del género humano a todo aquél que intente persuadir de que hay algo bueno, útil o fecundo en la tristeza, porque allí habrá seguramente un tirano o un aliado de éste que necesita de la tristeza para asentar su poder.

La teoría de los simulacros de Lucrecio (que considera bella y difícil) Deleuze la reconduce hasta Epicuro: sonidos, olores, gustos y calor conducen a emisiones de profundidad y determinaciones visuales de formas o colores que remiten a simulacros de superficie, todos elementos particularmente sutiles, tenues y fluidos que no dejan de emanar de los cuerpos y que, como oleajes, están por todas partes, sumergiéndonos todo el tiempo en esos fluidos que nos asaltan inevitablemente.

Dice Serrés (1994) que la teoría de los simulacros de Lucrecio es un caso particular de la teoría general de los fluidos y que la comunicación es una circulación entre otras. Para él, el conocer no difiere del ser. Lucrecio prefiere el tacto y un saber que implica entrar en contacto con las cosas, es una fenomenología de la caricia: saber voluptuoso.

En el modelo de temporalidad lucreciano, afirma Morfino, en todo instante aparentemente simple, late la potencia de un entrecruzarse de tiempos.

Para Simondon (2009):

Lucrecio representa a los vivientes como los corredores de un relevo que se transmiten las antorchas; él entiende por eso sin duda la llama de vida dada en el nacimiento; pero se podría entender también aquello que es transmitido al interior de lo colectivo, recreado y reasumido a través del tiempo por los sucesivos individuos. (p. 323)

Se advierte también en Simondon la utilización frecuente de términos como “tejido” o “red” que podrían tener alguna influencia lucreciana. Dice por ejemplo (2009, p. 41) que “la transducción se caracteriza por el hecho de que el resultado de esta operación es un tejido concreto”. Ya en *Imaginación e invención*, Simondon (2013) hará permanentes alusiones al libro IV de *De rerum natura* de Lucrecio.

IV. Temporalidad Plural

1. El tiempo plural de la multitud

Para Morfino (2007) la extraordinaria categoría de multitud (*multitudo*) que Spinoza formula en su obra más madura, el *Tratado Político*, es radicalmente distinta de la noción de pueblo, sobre todo porque en su base, implícitamente, habría un concepto específico de tiempo que aún no ha sido suficientemente explorado. Ofrece otra vía para pensar la temporalidad de la multitud desde un modelo teórico sustentado en dos pilares de la teoría simondoniana: lo transindividual y la relación. Dice Morfino (2007) que:

En cualquier nivel que se quiera considerar, se encontrará siempre al individuo como momento doblemente provisional entre los niveles de individualidad, esto es, encontrará, por usar la terminología de Simondon, que el individuo es en realidad segundo respecto al proceso de individuación que lo constituye como tal. (p. 11)

Sostiene Morfino que se hace necesario un concepto de temporalidad como entrecruzarse de temporalidades en la multitud y considera que los términos fundamentales de la ontología de Spinoza (la sustancia y los modos) son completamente traducibles a estos términos temporales: la temporalidad de la sustancia es la eternidad y la temporalidad del modo es la duración. El tiempo viene introducido, además, como la medida de las duraciones.

Piensa la temporalidad específica de la multitud como temporalidad plural, desde la categoría de lo transindividual. Es una temporalidad compleja que nada tiene que ver con el principio de contemporaneidad.

Morfino (2010) piensa la multitud con estas nociones: a) relación, b) transindividualidad, c) encuentro (material, contingente) y d) temporalidad plural. Plantea que la multitud no es una sustancia, sino un tejido de relaciones. Dicha textura de relaciones, desde la categoría simondoniana de lo transindividual permite sortear las prevalencias que suelen darse al individuo o a la sociedad. No hay en la noción de lo transindividual una preexistencia del individuo que torna a la sociedad un artificio, como tampoco una preexistencia de lo social que reduce a los individuos a una mera determinación salida de las estructuras o instituciones sociales.

El complejo tejido de relaciones en lo transindividual es una trama surgida de encuentros contingentes, en los que se entrecruzan diversos ritmos y duraciones.

La multitud es para Morfino una textura (en palabras de Lucrecio) o una *connexio* (en términos de Spinoza) que adquiere potencia en la conjunción de encuentros aleatorios y en el entrecruzamiento de ritmos temporales diferentes.

La temporalidad de la multitud se podría entender, desde una ontología de la relación y a partir de lo transindividual, como una temporalidad plural que surge de la interconexión de tiempos y ritmos.

Morfino al hipotetizar el tiempo plural de la multitud, dice Sainz Pezonaga (2014) que parte de la idea del primado del encuentro por sobre la forma. Los tres puntales de este primado son: primero la aleatoriedad, contingencia y azar de los encuentros, segundo la heterogeneidad (diversidad) de los componentes del encuentro y tercero el primado de la relación por sobre los términos.

La idea de diversidad puede encontrarse en la proposición 16 de la Primera Parte de la *Ética* de Spinoza (1997): “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse en una infinidad de modos una infinidad de cosas, es decir, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito” y Morfino enlaza la contingencia con la heterogeneidad en su concepción de un tiempo plural.

Morfino y Deleuze (1989) toman de Lucrecio su concepción plasmada en *De rerum natura* de la

naturaleza como principio de lo diverso y de su producción. La naturaleza no es eterno presente, sino una infinita multiplicidad de duraciones sin totalización, que se entrecruzan y combinan de modo contingente; es un cruce aleatorio de discontinuidades relativas de las duraciones de las cosas.

Morfino (2006) vislumbra en la obra de Lucrecio una teoría de la temporalidad plural como pluralidad de los ritmos de las cosas existentes. Más específicamente repara en el libro IV del *De rerum natura*, a propósito de la teoría de los *simulacra*. Los simulacros, tenues texturas que emanan y fluyen de la superficie de las cosas, en cada instante, posee de modo latente muchos tiempos y un entrecruzamiento de ritmos y duraciones. Así, una sola voz (que es corpórea dice Lucrecio) al emitirse penetra los oídos de una muchedumbre e instantáneamente se disgrega en muchas voces, porque en cada oído habrá una resonancia distinta de las palabras y esa voz en ciertos lugares se podrá escuchar por efecto del eco hasta seis o siete veces.

Para Serrés (1994) la teoría de los *simulacra*, de los bordes, de las envolencias o túnicas que sobrevuelan el espacio de unos objetos a otros o de los emisores a los receptores, es una teoría de la comunicación. La vista, el olfato, el oído serían tactos, y la sensación un tacto generalizado. Así, el mundo deja de estar a distancia, se vuelve cercano y tangible.

Los encuentros de diversos devenires se entrecruzan en una textura contingente y relacional. Spinoza vincula la noción de *conatus*, con la duración de las cosas y distingue la eternidad de la sustancia, de las duraciones de los modos. Morfino, postula una constitución relacional del tiempo, como interconexión compleja de duraciones, tiempos y ritmos en un *tiempo plural* de la relación que se aleja de la simultaneidad o sucesión absolutas, que no se liga ni a la idea de eternidad (tiempo continuo, homogéneo) ni a la multiplicidad infinita de duraciones (pura discontinuidad del tiempo, completa heterogeneidad). Con el aporte de la ontología de la relación simondoniana y su noción de transindividualidad se pueden pensar tejidos de duraciones que se relacionan de modos complejos y diversos, con distintas texturas y densidades. ¿El *conatus* colectivo implica un tiempo plural?

Morfino rastrea a Lucrecio en los postulados de la proposición XIII de la parte II de la *Ética* de Spinoza y encuentra en el postulado IV la posible influencia lucreciana y la idea de que la duración de un cuerpo es una textura de duraciones. Dice allí Spinoza que: “El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchos otros cuerpos, que producen en él una especie de regeneración continua”.

Morfino (2006) analiza asimismo la tesis de Laurent Gerbier acerca del tiempo en los textos de Maquiavelo, pensado como un *tiempo fibroso* hecho de una multiplicidad de microcontinuidades entrecruzadas e irreductibles a una medida neutra y abstracta. En contraposición a la unidad del tiempo sucesivo y homogéneo de la iglesia o del imperio, el tiempo maquiaveliano es un *tiempo denso*, en el que existe una relación de potencias, en lugar de una sucesión indiferente. Por lo tanto, en el entrecruzarse los ritmos y tiempos, en la multiplicidad de *fibras temporales*, en el encuentro de las duraciones diversas aflora un tiempo plural (irreversible diría Prigogine) con una textura y densidad que va más allá de la mera yuxtaposición.

La concepción de Simondon acerca de lo transindividual es una de las bases del pensamiento de Morfino en su teorización del tiempo plural, en el que otorga un primado a la relación. Es clave, puesto que la relación no es un mero accidente de la sustancia, sino el fundamento del ser. Lo colectivo para ambos no es sustancia ni suma de individuos, sino una reticulación de relaciones en la que los individuos siempre provisionales realizan sus intercambios en un proceso de ontogénesis que presupone una carga de naturaleza preindividual que se anuda en el plano transindividual.

En Simondon es fundamental la ontogénesis, en el devenir la relación tiene valor de ser. El individuo nos dice que es una transferencia amplificadora salida de la naturaleza y que lo transindividual es aquello que supera al individuo, mientras lo prolonga (rebasamiento del individuo en el límite entre exterioridad e interioridad). En consecuencia, la compleja red de relaciones en el devenir de la ontogénesis, el surgimiento de lo real preindividual (la naturaleza) y el desborde hacia lo transindividual que supera y prolonga al individuo resultan argumentos fundamentales para la concebir un tiempo plural en Morfino. Dice Morfino (2012) que:

La multitud es una red compleja de relaciones, una *textura* en sentido lucreciano o, en términos rigurosamente spinozianos, una *connexio* de cuerpos, trazas, imágenes, ideas, palabras, prácticas, pasiones, hábitos, dispositivos, aparatos, instituciones, conflictos y resistencias. (p. 76)

Plantea la temporalidad de la multitud como plural en dos sentidos: ontológico e imaginario. Morfino toma de Jankélévitch (autor citado también por Simondon) la idea de una ocasión milagrosa que aparece en un nivel ontológico a partir de la pluralidad de las duraciones de las cosas en sus encuentros más o menos contingentes, en una policronía que se distingue tanto de la armonía (preestablecida, medible, acordada y homogénea) como de la cacofonía en la que ya no existe sino puro ruido, sonido que no hace ninguna textura.

Entrelazada con la temporalidad plural ontológica, aparece otra imaginaria como la multiplicidad en los diversos modos de imaginar el tiempo, que emergen del océano plural de la multitud, temporalidades imaginarias plurales, que parten de la imaginación entendida como conocimiento inadecuado del entrecruzamiento de duraciones. Como cada individuo se encuentra situado de manera distinta en el entretejido temporal, cada individuo imagina de diversos modos ese entrecruzamiento, siendo su imaginación el contrapunto cognitivo de su posición. En Spinoza las representaciones (lo imaginario) implican el entrecruzamiento aunque no lo explican, lo registran y al mismo tiempo lo transfiguran. La imaginación es efecto de una relación entre el cuerpo y el ambiente (en sentido amplio: biológico, social, histórico) que implica a ambos pero no los explica. Lo implica de manera distinta según las diferencias de los cuerpos y de los ambientes. Dice Morfino (2007) que:

La *potentia* y el *modus imaginandi* de cada individuo está determinado por un complejo entrecruzamiento de factores fisiológicos, psicológicos, sociales e históricos: naturalmente estos factores están implicados y no explicados por el conocimiento del individuo, por su imaginario. Sin embargo estos factores entran en la determinación cualitativa de la temporalidad imaginaria (...) He hablado de temporalidad plural sobre el plano de lo imaginario precisamente porque la temporalidad plural sobre el plano ontológico, el entrecruzarse complejo de las duraciones privado de un presente pleno que penetra de sí la *multitudo*, da lugar a una pluralidad de representaciones del tiempo cuya diferencia está dada en el cambio del punto de intersección del *ingenium* del individuo y del *ingenium* del pueblo (tanto lo uno como lo otro no existen fuera de las relaciones, no son más que nociones comunes, y sin embargo es importante subrayar que entre los dos no hay una relación expresiva). (p. 26)

Aquí, en una nota al pie, Morfino, cita una frase de Simondon (2009) en la que refiriéndose al tiempo social dice que: “La sociedad no surge realmente de la presencia de muchos individuos, pero tampoco es una realidad sustancial que debería ser superpuesta a los seres individuales y concebida como independiente de ellos” (p.436).

Morfino concluye que la teoría de la temporalidad plural excluye y hace impensable los dos grandes

modelos basados sobre continuidad y discontinuidad del tiempo: la política como resultado de una filosofía de la historia (Hegel, Marx, Engels) o la política como irrupción de un instante cualitativo y lleno en el discurrir homogéneo y vacío del tiempo (Benjamín).

El tejido de temporalidad plural constituyente del ser de la multitud, más allá de la contemporaneidad, haría ineficaz toda acción política que no tenga en cuenta esta complejidad y para estar a la altura de la temporalidad plural, dicha acción no puede ser instrumental, sino estratégica, compleja y siempre sujeta a los asaltos de la fortuna.

2. Conatus y transducción

Spinoza en su *Ética* (Parte III, Proposición VI) nos dice que: “Cada cosa, en tanto que es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser”. Simondon (2009) luego de considerar que la vida en su conjunto es una serie transductiva, hace una referencia al *conatus* diciendo que:

Si el individuo tiene un sentido, sin duda no es solamente por la tendencia del ser a perseverar en su ser; el ser individual es transductivo, no sustancial, y la tendencia del ser a perseverar en su ser busca la equivalencia de una sustancialización, aun si el individuo sólo está hecho de modos (p.321)

Hacia el final de su tesis, al referirse a los actos morales (libres) entiende que su valor radica en la capacidad de despliegue transductivo, en su fuerza retroactiva y proactiva, en su poder de amplificación que deviene simultáneo en relación con otros actos constituyendo una red de significación en tanto posee valor de información. Simondon (2009) contrapone el acto moral con aquel otro que tiende a repetirse e imponerse, en lugar de articularse con los demás actos y agrega:

El acto no moral (...) es aquel que, no conllevando en sí una relativa inadecuación consigo mismo, tendiendo a devenir perfecto en el interior de sus propios límites, sólo puede ser recommenzado y no continuado; ese acto es en sí mismo egoísta en relación con los demás actos; tiene una tendencia a perseverar en su ser que hace que se corte de los demás actos, no es penetrado por ellos y no puede penetrarlos sino solamente dominarlos. (p.501)

En este pasaje, Simondon se previene contra toda ética que resulte demasiado rígida o que se busque imponer como perfecta e inmodificable, y que por lo tanto no tenga un carácter metaestable. Parece preferir aquella ética surgida libremente del devenir transductivo en el que un plexo de actos simultáneos en relación de reciprocidad se entretejen en una red de significación transindividual, con capacidad de despliegue transductivo. Devenir, metaestabilidad, relación y transducción parecen ir siempre de la mano en Simondon, y en su ontogénesis transductiva relacional toma precauciones contra una noción que quizá intuye como tendencia a conservarse como sustancia estable.

El concepto de *conatus* spinoziano requiere para Simondon ser complementado por la noción de transducción para liberarlo de cualquier tendencia a la sustancialización y cobrar otro sentido. Considera al individuo realidad transductora que despliega su existencia activa en la dimensión temporal.

Sin embargo, junto con la *Ética* de Spinoza, desde la década del sesenta comenzó como recuerda Tatián (2012) un estudio crítico, que se apoya en el Spinoza político que se expresa en el *Tratado político* y el *Tratado teológico-político*. Algunos sugieren (dice Tatián) que en los eventos de mayo de 1968 tuvo una

activa participación el Grupo Spinoza formado en la primavera de 1967 entre otros por Louis Althusser, Alain Badiou, Etienne Balibar, Jean Pierre Osier y Pierre Macherey.

En esta nueva lectura del Spinoza político, en la que podemos situar también a Toni Negri y Laurent Bove, el acercamiento entre Spinoza y Simondon se torna viable y fructífero.

Laurent Bove analizando el *Tratado teológico-político* advierte que Spinoza sitúa en el corazón de la vida colectiva, el deseo por perseverar en el afecto de alegría; aparta lo que puede ser causa de tristeza para la multitud, o elige el menor de los males. La alegría y la tristeza son de este modo los primeros *datos estratégicos* que orientan el dinamismo del *conatus* tanto individual como colectivo, y dice algo muy interesante (Bove, 2009):

El cuerpo colectivo, en las uniones particulares que crea al constituirse (es decir, al perseverar en su ser), produce también, según el mismo movimiento, una primera realidad de tiempo que es la de sus ritmos, sus velocidades o sus lentitudes, de las potencialidades de resistencia y reacción, de agresividad o fatiga, de vivacidad o languidez de los que una sociedad es capaz. No un tiempo reflexivo de la memoria, del calendario, de la medida, ni siquiera de las significaciones, sino la duración propia de la perseverancia, de la tensión o del hábito-de-vivir de una sociedad particular (...) Porque ese tiempo es el del conatus-hábito, del cuerpo colectivo. (p.234)

El tiempo inmanente que despliega una sociedad, en y por la afirmación de su existencia, complejo entrelazamiento que constituye un tiempo propio, no podría confundirse con el tiempo imaginario del calendario, o de las significaciones externas organizadoras.

Aquí parece tomar una nueva dimensión una frase de la *Ética* de Spinoza que le gustaba a Deleuze y que le gusta a María Susana Paponi: “Nadie ha determinado hasta el presente lo que puede un cuerpo” (Parte III, Proposición II, Escolio).

V. Tiempo transductivo insinuado por Simondon

1. Teoría del tiempo transductivo

¿Se puede considerar desde Simondon una teoría del tiempo transductivo? En efecto, Simondon (2009) lo insinúa como una nueva manera de pensar el devenir de este modo:

En último análisis, uno puede preguntarse si no hace falta considerar la teoría de las singularidades como algo que no puede entrar ni en el marco de una física indeterminista, ni en el de una física determinista, sino como el fundamento de una nueva representación de lo real que contiene a ambas como casos particulares, y que deberíamos llamar teoría del tiempo transductivo o teoría de las fases del ser. (p.211)

Simondon (2009) vuelve a relacionar tiempo y transducción al decir que:

La identidad del sujeto es precisamente de tipo transductivo, en particular a través de la primera de todas las transductividades, la del tiempo, que puede ser fragmentado en instantes tanto como se quiera, o captado como una continuidad. (p.239)

Simondon (2009) dice que la individuación ocurre no sólo en el individuo, sino alrededor y por encima suyo convirtiéndose en significación, a través del centro de su existencia. El individuo al convertirse

en significación se perpetúa en información (implícita o explícita, vital o cultural). Los individuos construyen su madurez y reasumen las señales de información dejadas ante ellos por sus antecesores, vinculando esta transducción en lo colectivo con una metáfora de Lucrecio:

Lucrecio representa a los vivientes como los corredores de un relevo que se transmiten las antorchas; él entiende por eso sin duda la llama de vida dada en el nacimiento; pero se podría entender también aquello que es transmitido al interior de lo colectivo, recreado y reasumido a través del tiempo por los sucesivos individuos. (Ibid., p. 323)

Mientras el individuo resuelve los problemas de discontinuidad, el encuentro de los devenires individuales en el presente de lo colectivo restablece la continuidad. La unidad colectiva de ser recoge las significaciones realizadas que sobrepasan el *hic et nunc* del ser individuado. Lo colectivo, individuación de las cargas de naturaleza que vehiculizan los individuos, recoge y amplifica esta transducción de estructuras y funciones elaboradas por el ser individuado que lo ligan al mundo y lo insertan en el devenir. El individuo no es completo ni sustancial; se traduce en colectivo como información, significación y resolución problemática.

Afirma también Simondon (2009) que:

El verdadero esquema de transducción real es el tiempo, pasaje de estado a estado que se hace por la naturaleza misma de los estados, por su contenido y no por el esquema exterior de su sucesión: el tiempo así concebido es movimiento del ser, modificación real, realidad que se modifica y es modificada (...) real en tanto que relacional en medio de dos estados; ser del pasaje (...) realidad transductiva. (p.429)

Sostiene Simondon que el devenir es transductivo y que el presente es transducción entre el campo del porvenir (ilimitado campo de lo posible) y una red de puntos del pasado. Un porvenir que, como energía potencial implícita de conjunto, aún no está localizada en puntos (es potencia relacional antes de toda realización) y un pasado que se refugia en red, que se reticula en una trama de puntos condensados. El ser psíquico en su devenir transductivo, es mediador (transductor) entre dos devenires corporales (hacia el pasado y hacia el futuro) a través de un cuerpo que dirige y escoge el presente en la conciencia de la memoria y de un presente que escoge el porvenir en la conciencia imaginante (cuyo vehículo es el cuerpo). El presente es transducción y operación de individuación, por ello no hay lugar para la sustancialización. El cuerpo es pasado y porvenir, no es alma-forma.

En la individuación, a través de la operación transductora, la presencia, que consiste para el ser en existir como individuo y medio (como unidad, como ser total) es significación mutua del pasado y del porvenir.

2. El devenir transductivo

En el devenir transductivo la presencia es significación en relación con el pasado y con el porvenir, en la que más allá de todo intento por sustancializar el alma, el ser es no sólo psicosomático, sino social, es decir que a la vez es individuo y medio (exterioridad) en una relación más vasta, que es la del ser individuado completo, con el mundo y con los otros seres individuados.

El devenir es el ser como presente en tanto se desfasa actualmente en pasado y porvenir, hallando su sentido en ese desfasaje bipolar. El devenir es transducción a partir del presente. El devenir es devenir de la individuación del ser. Sólo existe una fuente del tiempo, la fuente central que es el presente, el tiempo mismo

es esencia como constitución resolutoria del ser, el tiempo es la dirección de la bipolaridad según la cual el ser se desfasa y se individúa como deviene (individuarse y devenir es un único modo de existir). El ser debe ser captado en su centro, también temporalmente, en su presente, en el instante en que está; el presente del ser es su problemática en vía de resolución, es una problemática abierta que se plantea a través suyo y lo hace devenir, tanto como él hace el devenir. La individuación del ser resuelve lo que llega bajo forma de una interrogación del ser, que no es sustancia sino un ser que se cuestiona. El devenir es resolución, es transducción (no serie), es resolución perpetuada y renovada, resolución incorporante, amplificante. El devenir procede por crisis y su sentido está en cada una de sus fases (no sólo en su origen o en su fin).

Para Simondon el devenir es esencial en una teoría de la individuación como teoría de las fases del ser. Para él, la ontogénesis debe ser anterior a la lógica y a la ontología. Cuestiona a Leibniz por no dar cuenta de un verdadero devenir para una sustancia monádica (que no conlleva un poder de porvenir) y también al edificio spinozista, que al negar al individuo como ser separado, excluye el devenir, antes que integrarlo. Una vida individual no es para Simondon, ni el desenvolvimiento determinado de lo que ha sido en su origen, ni un viaje hacia un término último que sería cuestión de preparar; no es tampoco tensión entre un nacimiento y una muerte, por eso defiende que el ser debe ser captado en su centro también temporalmente, en su presente.

La existencia del individuo es una operación de transferencia amplificante: almacena, transforma, reactualiza y pone en práctica el esquema que lo ha constituido, lo propaga al individuarse. Transmite la actividad que ha recibido, hace pasar esta actividad a través del tiempo bajo forma condensada como información. El individuo es relación transductiva de una actividad, agente y resultado al mismo tiempo, es lo que ha sido individuado y continúa individuándose.

La conciencia se relaciona con el cuerpo a través de la memoria y de la imaginación. En la memoria, es el cuerpo el que dispone, en la imaginación es la conciencia. El cuerpo es pasado y porvenir puro; el alma es intemporal (en tanto alma pura, presente) que se temporaliza, es el presente del ser, surge y se edifica entre dos corporeidades como extremidad de la animación y origen de la incorporación haciendo coincidir pasado próximo y futuro próximo. En la conciencia de la memoria es el pasado (por tanto el cuerpo) el que dirige y escoge el presente; mientras que en la conciencia imaginante, es el presente el que escoge el porvenir. El alma pura es el presente, el cuerpo puro es el alma infinitamente pasada o infinitamente alejada en el porvenir (es pasado y porvenir puros). La realidad del ser viene del porvenir hacia el presente deviniendo alma, y se reincorpora al pasar.

Si para Simondon, el verdadero esquema de transducción real es el tiempo y éste es movimiento del ser, modificación real (realidad que se modifica y es modificada), realidad transductiva como realidad en tanto pasa, ser del pasaje; el tiempo es transductivo por la naturaleza misma de los estados, por su contenido y no por el esquema exterior de su sucesión. La conciencia es mediación entre dos devenires corporales: movimiento ascendente hacia el presente, y movimiento descendente a partir del presente. Ese movimiento de devenir que procede etapa por etapa es transductivo. Para el ser individuado existe este ascenso y descenso del devenir en relación con el presente central. Sólo hay ser individuado viviente y psíquico en la medida en que asume el tiempo.

Vivir como ser individuado es un ejercicio de memoria y anticipación. El presente es psicossomático, esencialmente psíquico. El porvenir, en relación con el presente psíquico es un medio de virtualidades asociadas al presente por una relación simbólica, es un inmenso campo posible. El pasado, también en relación

con el presente psíquico, es un conjunto definido, localizado de puntos individualizados.

La reflexión del individuo psicológico, la conciencia reflexiva de sí que está en el centro de la individualidad psicológica es la que permite poner la conducta presente (ya imaginada en sus resultados, y analizada en su estructura) al mismo nivel ontológico que la conducta pasada, que conserva un cierto coeficiente de presencia. La posibilidad de prever y la posibilidad de recordar convergen para realizar la reciprocidad entre el orden de lo simultáneo y el orden de lo sucesivo. Con la reciprocidad entre lo simultáneo y lo sucesivo, a partir de la reflexión (que pone al mismo nivel ontológico la conducta presente y la pasada) hay una relativa y progresiva homogeneidad entre ambas realidades. La conducta pasada conserva los caracteres de interioridad que hacen de ella una conducta (no pura experiencia) con cierto coeficiente de presencia, mientras que la conducta presente es tomada de antemano como experiencia al ser representada conscientemente como aquello que tendrá consecuencias efectivas (tan efectivas como las producidas por la experiencia real del pasado).

3. Reticulación y condensación del tiempo:

El presente es para Simondon una transducción entre el campo del porvenir y los puntos en red del pasado. Por y a través del presente, el campo del porvenir se reticula, pierde sus tensiones, sus potenciales, su energía implícita difundida en toda su extensión, se cristaliza en puntos individuados en un vacío neutro. El pasado se refugia en una red de puntos que absorben toda su sustancia.

El pasado es condensable, en el universo de la memoria no hay más que acciones y reacciones entre puntos de realidad, estructurados en redes, entre estos puntos hay vacío, el pasado refugiado en una red pierde el medio, la propia extensión, la inmanencia omnipresente de la tensión en la realidad tensada.

La tendencia del porvenir se difunde en todo el medio, como la energía de un campo no localizable en puntos (como una energía de conjunto), el pasado se refugia en una red de puntos, pierde sus tensiones, sus potenciales, su energía implícita, cristalizándose en puntos individuados en un vacío neutro.

El porvenir no se deja condensar ni detallar, ni aun pensar, su realidad no está condensada en un cierto número de puntos, existe un ambiente propio del porvenir, potencia relacional y actividad implícita antes de toda realización, sólo puede anticiparse a través de un acto real. El ser se preexiste a través del presente. El presente del ser es individuo y medio a la vez, es individuo en relación al porvenir y medio en relación al pasado. Pero puede ser individuo y medio a través de la existencia del ser psicosomático, del ser total, ser que es somático y social, ligado a la exterioridad.

Para Simondon es preciso renunciar a sustancializar el alma, porque el alma no posee en sí misma toda su realidad, el presente tiene la necesidad para ser presente del porvenir y del pasado. El alma se contacta con el cuerpo a través de esos dos distanciamientos (del porvenir y del pasado). La relación del presente con el pasado y con el porvenir es analógica respecto a la relación somatopsíquica, y a esa otra relación del ser individuado completo con el mundo y con los otros seres individuados. El cuerpo es el no-presente. El presente surge del cuerpo y retorna al cuerpo, el presente es operación de individuación.

4. El tiempo transductivo transindividual

¿Es posible concebir un tiempo transductivo transindividual en la individuación colectiva?

La *presencia*, es significación mutua del pasado y del porvenir a través de la operación transductora; es una doble relación de simbolización del presente en relación con el pasado y con el porvenir. Lo que hace

posible la presencia, que para el ser consiste en existir como individuo y como medio (de manera unitaria) es la operación de individuación permanente, análoga a la individuación primera, a través de la cuál el ser somatopsíquico se constituye en el seno de un conjunto sistemático tenso. Vivir es perpetuar un permanente nacimiento relativo. En lo transindividual, para Simondon el tiempo transductivo adquiere profundidad, densidad y tridimensionalidad. Existe una notable diferencia entre el porvenir y el pasado tomados desde la bidimensionalidad del tiempo del individuo por un lado, y el porvenir y el pasado en el sistema tridimensional de la presencia colectiva por el otro.

El presente de lo colectivo sería comparable a la tercera dimensión del espacio para la percepción. En lo colectivo la acción individual toma un sentido porque es presente, antes de la individuación de lo colectivo, el futuro es la significación aislada de los procesos anabólicos y el pasado la significación aislada de los procesos catabólicos. A través de la presencia del presente según el sistema tridimensional de la presencia colectiva, el futuro y el pasado del individuo encuentran allí una coincidencia y se ordenan en sistema gracias a una axiomática de grado superior. Según Simondon (2009):

Para que sea hallada toda la significación vital, es preciso que la dualidad temporal del individuo se ordene según la tridimensionalidad de lo colectivo. En lo colectivo, el acoplamiento del futuro y del pasado deviene significación, pues el ser individuado es reconocido en tanto integrado: es integrado no solamente según su futuro o su pasado, sino según el sentido de la condensación de su futuro y de su pasado: el individuo se presenta en lo colectivo, *se unifica en el presente* a través de su acción. Lo colectivo es la comunicación que engloba y resuelve las disparidades individuales bajo forma de una presencia que es sinergia de las acciones, coincidencia de los futuros y de los pasados bajo forma de resonancia interna de lo colectivo. La sinergia colectiva supone, en efecto, una unidad que crea un dominio de transductividad a partir de lo que en cada ser individual no está individuado. (p.325)

Los seres están comprendidos en la relación transindividual a través de sus cargas de realidad preindividual. La acción implica la puesta en juego de la carga real preindividual. El ser precisa apelar (en él y fuera de él) a un real aún no individuado. Dicha carga comunica directamente con las demás realidades preindividuales contenidas en otros individuos, como mallas de una red.

En la unidad del presente existe significación, se crea una resonancia del pasado hacia el futuro, y del futuro hacia el pasado: el intercambio de información de un ser a otro pasa por el presente. Cada ser deviene recíproco en relación consigo mismo en la medida en que deviene recíproco en relación a los demás.

Los agrupamientos colectivos se constituyen al nivel de los temas afectivo-emotivos, mixtos de representación y de acción. La sola identidad de representaciones conscientes sería demasiado amplia y continua para permitir la segregación de los grupos, mientras que la comunidad de acción resultaría demasiado discontinua para hablar de la individualidad de un grupo. Cuando las expresiones afectivo-emotivas son las mismas, se posibilita la participación en resonancia.

Simondon pone en el centro del individuo el régimen cuántico de la afectividad y de la emotividad. Los vehículos de esta comunidad afectiva son los elementos eficaces de la vida de los grupos. Los centros de esta regulación son las capas más antiguas del sistema nervioso (en particular el mesencéfalo).

Tatián (2014) considera que la temporalidad plural del amor presente en los colectivos que han luchado (y siguen haciéndolo) en nuestro país por la defensa de los derechos humanos, impidieron el olvido de los crímenes de lesa humanidad cometidos durante la dictadura militar, pero además, ha sido la condición de

posibilidad (una ocasión milagrosa) para la recuperación de hijos de numerosos desaparecidos, apropiados durante la dictadura. Ignacio “Guido” Montoya Carlotto, el nieto 114 recuperado luego de décadas de una perseverante y valiente búsqueda, estuvo sostenida en esa relación de potencias que nace del tiempo plural entrelazado con una trama afectivo-emotiva. Los colectivos en Argentina (Madres, Abuelas, Hijos, Nietos) han ido constituyendo una textura transindividual, de una densidad temporal y afectivo-emocional cada vez más potente, sólida y vital, que trasciende la duración individual. ¿Condensación del pasado en la emoción?

Esta temporalidad del amor, quizá implica una doble renuncia: una renuncia al modelo leibniziano-hegelo-husserliano de la contemporaneidad esencial (Morfino, 2007) y otra renuncia a la tradición melancólica en filosofía que la reduce a un coloquio fatalista con la muerte, como “ser para la muerte” (Heidegger, 2003).

Laurent Bove (2009) expresa que “La alegría y la tristeza son, entonces, los primeros datos estratégicos que orientan el dinamismo del conatus tanto individual como colectivo” (p.227).

En esta línea vital que desanda las pasiones tristes, situaremos a Spinoza, para el que la alegría global de un ser (*hilaritas*) es siempre buena, y la melancolía es siempre mala (Tatián, 2012). En el trazado de estas líneas de la temporalidad plural de la vida y de las pasiones alegres, desde los pilares epicúreos, se fue reticulando una red, en resonancia transindividual. Spinoza supo colocar cuerdas resistentes en este entramado y más recientemente filósofos como Deleuze, Foucault, Morfino, Tatián o Paponi, refuerzan este tejido, esta textura vitalista.

La acción es este intercambio en red entre los individuos de un colectivo. Este intercambio crea la resonancia interna del sistema así formado. Los seres están comprendidos en la relación transindividual a través de sus cargas de realidad preindividual. La acción implica la puesta en juego de la carga real preindividual. Dicha carga comunica directamente con las demás realidades preindividuales contenidas en otros individuos, como mallas de una red. En lo colectivo la sinergia de las acciones no es sólo una solidaridad que desemboca en un resultado: cada acción posee la capacidad de hacer coincidir el pasado individual, con el presente individual en tanto se estructura como simbólica de las demás.

El *conatus* colectivo, la tendencia transindividual a perseverar en su ser, se compone en su tejido relacional de ritmos y duraciones de un tiempo transductivo complejo. Este tiempo plural, en su tridimensionalidad se condensa, se reticula y complejiza mucho más allá del tiempo cronológico.

La exploración de un tiempo transductivo transindividual, un tiempo complejo, recién ha comenzado.

Conclusiones

Simondon dejó planteada la posibilidad de conceptualizar una teoría del tiempo transductivo como fundamento de una representación diferente de lo real. Este enorme interrogante anima a continuar explorando la potencia y multidimensionalidad de la noción de transducción en los más variados dominios.

La transducción, desde la perspectiva de un tiempo complejo abre inagotables líneas de análisis. En una búsqueda semejante, no podrán estar ausentes los conceptos de transindividualidad, junto con una revalorización de la relación en la ontogénesis.

Hay quienes ya han comenzado a indagar en profundidad el complejo encuentro de ritmos, emociones y cargas de naturaleza que se entrelazan en lo transindividual, en el *conatus* colectivo, tal es el caso de Diego Tatián, Laurent Bove y Vittorio Morfino; realizando nuevas lecturas de Spinoza y Simondon.

Morfino viene analizando la temporalidad plural de la multitud desde nociones simondonianas, Diego

Tatián indaga la profundidad de la temporalidad del amor, que nutrida de pasiones alegres potencia una trama afectiva que genera contundentes efectos políticos hacia el futuro. Bove, partiendo de Spinoza, explora cómo la alegría y la tristeza son los primeros datos estratégicos que orientan el dinamismo del *conatus*, tanto individual como colectivo y su complejo encuentro de ritmos.

Una teoría del tiempo transductivo, resulta también un campo de investigación interesante para abordar preguntas como las formuladas por Susana Paponi (2013) que “nos pone a pensar acerca de las condiciones de posibilidad de la constitución de saberes y nos enfrenta a la construcción de contra-saberes y micropoderes que puedan gestar modos de subjetivación que nos liberen de las pasiones tristes” (p. 8).

La teorización del tiempo transductivo, desde una perspectiva transindividual, puede ser asimismo una vía novedosa para seguir trabajando una ecosofía como la postulada por Félix Guattari: práctica y especulativa a la vez, ético-política y estética, productora de subjetividad.

Nadie sabe lo que puede un cuerpo, menos aún la potencia de una temporalidad transindividual compleja que se reticula en el *conatus* colectivo, complejo entretejido de emociones y tiempos relacionados, en resonancia, que se amplifican y perseveran en lo transindividual. La potencia que se da en el encuentro sinérgico de cargas de naturaleza preindividual adquiere nuevas dimensiones en el tiempo tridimensional que comienza a pensar Simondon como entrecruzamiento de temporalidades en afectación recíproca y relacional, que se van componiendo en una textura que condensa y reticula energía y tiempo.

Simondon aporta con su tesis la noción fundamental de transducción que vendría a articular y potenciar estos desarrollos ligados a la temporalidad. Junto con la ontología de la relación y el modelo de transindividualidad que Morfino toma explícitamente de Simondon, se abre además todo un universo de exploración en la denominada zona operacional central de lo transindividual (zona oscura casi inexplorada todavía por filósofos y psicólogos).

Los complejos emocionales, no localizables ni en la interioridad del individuo, ni en su exterioridad, quizá sean constelaciones metaestables en transducción, compuestos de condensación temporal del pasado, una tridimensionalidad de tiempos en la presencia y una energía implícita latente (preindividual) que espera su reticulación hacia el porvenir.

El campo ilimitado de posibilidades (imposibles de determinar “ex ante”) que se abre paso en la flecha del tiempo, es justamente producto de la potencia creadora de la transducción.

La zona oscura operacional central de lo transindividual que analiza Simondon, puede indagarse a la luz del concepto de *conatus* colectivo spinoziano. Liberado el *conatus* de toda sustancialización por vía del concepto de transducción y metaestabilidad, se encontraría un fructífero campo de investigación tanto para la filosofía como para la psicología. La psicología aún sigue demasiado anclada a conceptos rígidos y poco revisados (pulsiones, estructuras) orientándose en un sentido psicotécnico o sociotécnico, mientras la filosofía aún se resiste a una ontología de la relación, que rompe con los sustancialismos atomistas o panteístas en la búsqueda de la riqueza y novedad que se experimentan a cada momento y en todo lugar en la naturaleza.

El tiempo plural de la multitud que exploran Tatián, Bove y Morfino, podría encontrar en la noción de transducción una puerta de apertura hacia un campo de análisis poco navegado en la filosofía: la zona oscura operacional central de lo transindividual que plantea Simondon.

La transducción es un concepto fundamental en Simondon que en él es indisociable del tiempo, de lo transindividual y de una filosofía de la relación.

Información, resonancia, significación, sinergia, emoción, reticulación del tiempo, condensación del pasado se vinculan directamente con la operación transductiva; sus relaciones pueden indagarse en toda su complejidad desde un paradigma analógico. Desde allí la relación adquiere dimensión ontológica y la zona operacional transindividual puede empezar a expresarse como una red temporal.

En un vasto e ilimitado entramado de relaciones que se entretajan en la naturaleza, al compás de la operación irreversible transductiva, parece viable la tarea de conceptualizar otros tiempos, y a partir de allí el tiempo transductivo transindividual y sus diversas texturas.

Bibliografía

- AGUIRRE, G. S. (2013): *Fuerza transductiva en la escritura de Gilbert Simondon*. Coloquio Internacional Gilbert Simondon. Invitación a un nuevo pensamiento para las ciencias y las artes. Biblioteca Nacional de Buenos Aires, 25 y 26 de abril de 2013. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=de6tMvHvRIA>.
- BERGSON, H. (2013): *El pensamiento y lo moviente*. Bs.As.: Cactus.
- BERGSON, H. (2004): *Duración y simultaneidad*. Bs. As.: Ediciones del Signo.
- BOVE, L. (2009): *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Madrid: Tierradenadie.
- CADÚS, R. (2013): *Postales*. Neuquén: Hipocuervo.
- CADÚS, R. (2014): *Nuevos tiempos para viejas pasiones: la experiencia estética como experiencia (trans) formadora*. IV Jornadas en Filosofía de la Cultura: "Corporalidad, información, experiencia". U.N.Co., Neuquén 3 al 5/09/2014: inédita.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (2001): *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. (2008): *En medio de Spinoza*. Bs. As.: Cactus.
- DELEUZE, G. (1989): *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- DOSSE, F. (2009): *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. Bs. As.: F.C.E.
- FRIEDSCHNITMAN, D. (comp.) (1995): *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- GUATTARI, F. (1996): *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos.
- HEIDEGGER, M. (2003): *El Ser y el tiempo*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
- HEREDIA, J. M. (2013): *La individuación psíquico-colectiva y la afecto-emotividad*. Coloquio Internacional Gilbert Simondon. Invitación a un nuevo pensamiento para las ciencias y las artes. Biblioteca Nacional de Buenos Aires, 25 y 26 de abril de 2013. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=P9v9FvVbTwQ>.
- HUSSERL, E. (1959): *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Bs. As.: Ed. Nova.
- KAMINSKY, G. (1998): *Spinoza: la política de las pasiones*. Barcelona: Gedisa.
- LUCRECIO (1958): *De rerum natura*. Traducción: Alvarado, Lisandro. Caracas, Ministerio de Educación de Venezuela.
- MORFINO, V. (2006): "Temporalidad Plural y Contingencia: la Interpretación Espinosiana de Maquiavelo" en *Revista Youkali*, n° 2 (noviembre 2006). Disponible en: <http://www.youkali.net/2a4Morfino-temporalidadycontingencia.pdf> (artículo); <http://www.youkali.net/index2.htm> (revista completa).
- MORFINO, V. (2007): "La Temporalidad Plural de la Multitud" en *Revista Youkali*, n° 4 (diciembre 2007).

- Disponible en: <http://www.youkali.net/youkali4a1Morfino.pdf> (artículo) y <http://www.youkali.net/index4.htm> (revista completa).
- MORFINO, V. (2010): “¿Qué es la multitud?” en *Revista Youkali*, n° 9 (julio de 2010). Disponible en: <http://www.youkali.net/youkali9clasico.pdf> (artículo), <http://www.youkali.net/index9.htm> (revista completa).
- MORFINO, V. (2012): “La Multitud en la lectura de Negri o sobre la desarticulación de ontología e historia” en *Revista Youkali* n° 13 (julio de 2012). Disponible en: <http://www.youkali.net/youkali13-B1Morfino.pdf> (artículo); <http://www.youkali.net/index13.htm> (revista completa).
- MORIN, E. (1993): *El método I. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Ed. Cátedra.
- MORIN, E. (1993b): *El método II. La vida de la vida*. Salamanca: Ed. Cátedra.
- MORIN, E. (1988): *El método III. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Ed. Cátedra.
- MORIN, E. (1992): *El método IV. Las ideas*. Madrid: Ed. Cátedra.
- NIETZSCHE, F. (1993): *Así hablaba Zaratustra*. México: Ed. Porrúa.
- PAPONI, M. S. (2014): “Friedrich Nietzsche, filosofía y cultura”, en MOREY, M. et al; *Ese Nietzsche*. Salta, Ed. De la Galería Fedro.
- PAPONI, M. S. (1997); *Michel Foucault: Historia, Problematización del presente*. Bs. As.: Biblos.
- PAPONI, M. S. (2008): “Filosofía de la cultura. Resignificaciones de la subjetividad”, en AIMINO, D. (coord.) *Lo humano en entredicho. Ensayos de filosofía de la cultura*. Gral. Roca: Publi-Fadecs.
- PAPONI, M. S. (2013): “Verdad y formas de vida”, en PAPONI, M.S. (comp.) *Voluntad de verdad. Voluntad de poder*. Centro de estudios en Filosofía de la Cultura. Neuquén: Publi-Fadecs.
- PAPONI, M. S. (2013b), clase dictada en la materia Antropología Filosófica, carrera de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue. Neuquén, 13/11/2013: inédita.
- PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. (1990): *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza Universidad.
- PRIGOGINE, I. (1993): *¿Tan sólo una ilusión?*. Barcelona: Tusquets.
- PRIGOGINE, I. (1998): *El nacimiento del tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- RODRÍGUEZ, P. E. (2013): *Lo que Foucault non da, Simondon sí lo presta a través de Deleuze*. Coloquio Internacional Gilbert Simondon. Invitación a un nuevo pensamiento para las ciencias y las artes. Biblioteca Nacional de Buenos Aires, 25 y 26 de abril de 2013. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=J4If7Hz4ITQ>.
- SAINZ PEZONAGA, A. (2014): “Spinoza con Maquiavelo o hacia una política del encuentro. Reseña de El tiempo de la multitud, de Vittorio Morfino” en *Revista Youkali* n° 16 (mayo de 2014). Disponible en: <http://www.youkali.net/youkali16-4-b-ResenaMorfino.pdf> (artículo), <http://www.youkali.net/youkali16-completo.pdf> (revista completa).
- SERRÉS, M. (1994): *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio*. Valencia: Pre-Textos.
- SIMONDON, G. (2009): *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Bs. As.: Cactus.
- SIMONDON, G. (2007): *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Bs. As.: Prometeo.
- SIMONDON, G. (2013): *Imaginación e invención*. Bs. As.: Cactus.
- SPINOZA, B. (1997): *Ética*. México: Porrúa.
- SPINOZA, B. (1997b): *Tratado Teológico Político*. México: Porrúa.
- TATIÁN, D. (2012): *Spinoza: una introducción*. Bs. As.: Quadrata.

- TATIÁN, D. (2014): “El nieto 114 la nobleza de una emoción colectiva” en *Revista Anfibia*, agosto 2014. Disponible en: <http://revistaanfibia.com/ensayo/la-nobleza-de-una-emocion-colectiva/>.
- UICICH, S. M. (2009); *Corrientes y debates en la tradición ecofilosófica*. XIV Jornadas de Pensamiento Filosófico. Buenos Aires 22 y 23 de mayo de 2009.
- USERO, S. (2010): *Problematizaciones en torno a las nociones de multiplicidad, deseo y error. Aproximación a una filosofía de la inmanencia*. Tesis de grado, carrera de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue. Neuquén, 2010.
- ZARETTI, A. (2014): *La información incorporada y el cuerpo extendido*. IV Jornadas en Filosofía de la Cultura: “Corporalidad, información, experiencia”. U.N.Co., Neuquén 3 al 5 de septiembre de 2014: inédita.
- ZOURABICHVILI, F. (2004): *Una filosofía del acontecimiento*. Bs. As.: Amorrortu.

Deriva singular de una nueva forma de subjektivación. Experiencia y acontecimiento

María Amelia Bustos Fernández

Es Profesora y Licenciada en Letras. Especialista en Filosofía de la Cultura. Investigadora y coordinadora de talleres literarios. Miembro del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura.

Y después del sujeto ¿qué?

Desde una filosofía del cuerpo que piensa en los límites del arte, de la filosofía y de la política y desde allí cuestiona los modos de la representación y de las totalidades de sentido, se puede plantear: ¿Quién viene después del sujeto? (Cragolini, 2012).

Según Nancy (2006), hay que pensar una comunidad de vivientes. El viviente resiste a toda subjektivación e interiorización, sólo acontece. El animal, o la naturaleza como otro, es también esa resistencia a la idealización del sujeto capaz de convertir al otro en materia disponible.

Un texto de Herman Melville, de 1856: *Bartleby, el escribiente*, pone en escena esa resistencia

a los avatares de las “lógicas apropiativas” (M. Cragolini, 2012, p.126) y, en su intento, abre al acontecer en sí que siempre viene a dislocar y desafiar el orden habitual.

Diego Tatián considera que el relato de Melville es un “elogio de la Incompetencia” (Tatián, 2008, p.107) se hace carne con el verso de Holderling: “Un signo somos, indescifrado”. Tal vez ese signo inapropiable es lo que hay de impersonal –o de sagrado- en cada ser humano. Es lo indisponible. Por lo contrario, la personalidad (el culto a la personalidad) es lo que nos hace disponibles en la gran sociedad-para-la-construcción.

Bartleby: una pérdida irreparable para la literatura

José Luis Pardo en su artículo *Bartleby o de la Humanidad* (Pardo, 2005) plantea que esta obra es “una pérdida irreparable para la literatura.” (p. 141). El desafío para Melville es alcanzar un “género menor” (Deleuze y Guattari, 1990) para narrar algo cuya grandeza consiste en ser demasiado pequeño para la literatura.

En la introducción del texto, el narrador renuncia a realizar una biografía a cambio de “unos pocos fragmentos de la vida de Barleby”, pues hay algo en esa vida que no se deja reducir a la literatura.

¿Qué hay en la vida de Bartleby que impide su argumentación novelesca?

Si toda novela explica el modo en que de una situación inicial se desemboca en una situación final, en el caso de Barleby faltan el principio y el final. Sólo existe el medio.

Efectivamente, Barleby lo único que tiene es una presencia frágil, pálida, delgada. No está en la serie del tiempo, adviene sin antecedentes y permanece sin consecuencias: es un espíritu, un espectro. No se puede hacer la biografía de un fantasma, de un aparecido. El misterio de Bartleby es ser impenetrable, opaco, pura exterioridad. “I am not particular” repite Barleby y en ese sentido su vida está perdida para la literatura, hija de la interioridad y de la privacidad.

El formulismo de Barleby es declinatorio

Las negativas de Barleby (“preferiría no hacerlo”) no son una protesta contestataria de un rebelde sino “amables dilaciones” de quien declina una invitación.

Según Gilles Deleuze (2005) en *Bartleby o la fórmula*, el efecto de esta fórmula es más cómico que trágico. Su uso más que una infracción gramatical produce una infracción pragmática. Es incompatible con la situación en la que se utiliza ya que contesta una orden como si fuera una invitación. Se resiste a aceptar la obediencia debida a su estatus. Su insignificancia, su crimen demasiado pequeño hace que todo fuero que se le aplique sea excesivo.

Bartleby o la letra muerta

Bartleby no se defiende de los poderes que pretenden juzgarle, leerle, interpretarle, comprenderle, buscando un contexto en el que tenga un significado recto y ya no pueda declinar amparándose en su privacidad, sino, camuflándose como cualquiera, letra muerta, sin identidad ni interpretación. Con eso amplía su comunidad. El texto cierra con las siguientes palabras: “¡Ah, Bartleby, ah Humanidad!”. Ese repetir de la fórmula: “preferiría no” es su singularidad indómita, inenarrable, no biografiabile, irreductible a la colección de sus propiedades.

La invulnerable fragilidad de Bartleby parece habitar el lugar de lo “no escrito”, el lugar en donde la lengua está en carne viva donde se anegan los códigos, las leyes, los estilos. Su “preferir no” es el emergente

de un idioma sin comunidad. Ciudadano errante de una ciudad ausente Bartleby busca construir la comunidad de los sin comunidad. No una comunidad de personas ni de trabajadores, ni de aptos. Es una comunidad de hombres y mujeres que cuidan lo que en ellos no tiene sentido (apropiable), no progresa sino que “es”.

Lo verdaderamente destructivo de Bartleby es la posibilidad de entrever en él algo que no circula por los senderos del “rebaño de pensamiento”, algo que se ejerce como inmovilidad, agramaticalidad, irrazonabilidad, capaz de sacar de quicio a cualquiera. Bartleby es políticamente intratable. Ningún tirano podrá contar con él. El arcano de Bartleby es político: no entregar la vida a la promesa de quien se alimenta de nuestros temores y nuestras esperanzas.

Dejar al otro en su exposición sin apropiárselo, implica abrirse al temblor del otro. El otro como cuerpo que acontece y, en su acontecer, viene a interrumpir el sentido dado. Es escuchar su voz que es anterior y exterior al lenguaje. Es extraña (extranjera) al lenguaje mismo. (Literatura menor).

En la voz no hay sujeto. Sólo es un temblor hacia el afuera, sin conciencia de sí y sin presencia de sí. Esa apertura (la voz) no habla, llama al otro para que hable.

La cuestión ética (como nuevo modo de ser de la política) será, entonces, cómo tocar sin apropiarse. El tocar es un toque y una retirada (Nancy: *Nolli me tangere*: “tócame con un toque verdadero, retirado, no apropiador. Acaríciame, no me toques).

Esta deriva, que no parte del sujeto sino del acontecer, llama al poema y al arte en general a suspender todo el reenvío de la cuestión de la representación a la historia de la mimesis y a la fenomenología de la presencia y pensar que toda representación está prohibida (*interdit*) en sí. Está “sorprendida, estupefacta, interpelada, confundida y desconcertada por ese ahuecamiento en el corazón de la presencia” (Cragolini, 2012, p. 69).

¿Cómo ver, leer, hablar, crear con otra lógica que no sea la de la apropiación?

El contacto con lo no-humano (animal, técnica, etc.) -sostiene Cragolini (2012)- no sólo abre una brecha en el corazón de la presencia y de lo centrado sino que redefine lo humano por ese con-tacto no apropiante y se constituye en una deriva singular de una nueva forma de subjetivación que piensa lo humano como lugar capaz de reversibilidad constante. Una nueva política de la verdad se hace indispensable para pensar la vida como un acontecer infinito y alegre.

Bibliografía

- CASAS, F. (2013): “Un día en la cancha”, en *La Supremacía Tolstoi y otros ensayos al tún,tún*. B.As: Emecé
- CRAGNOLINI, M. B. (2012): “Con-tacto (con el) animal” en *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*. Bs.As.: Prometeo.
- DELEUZE, G. (2005): “Bartleby o la fórmula” en *Bartleby el escribiente de Herman Melville*. España: Pre-Textos.
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (1990): *Kafka. Por una literatura menor*. México: Era Editorial.
- MELVILLE, H. (2005): “Bartleby, el escribiente” en *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente*. España: Pre-textos, p.9-56.
- NANCY, J. L. (2006): *Ser singular plural*. Madrid: Arena.
- NANCY, J. L. (2003): *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- PARDO, J. L. (2005): “Bartleby o de la Humanidad” en *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville*. España: Pre-textos.
- TATIÁN, D. (2008) “Tentativas sobre Bartleby” en *Bartleby: preferiría no. Lo bio-político, lo post-humano*. Bs.As.: La Cebra.

¿Cómo hacer una experiencia otra?...

Sobre todo, ¿Cómo producir múltiples salidas?