



Pensamiento Francés Contemporáneo

## PENSAR EL ESPÍRITU UNA LECTURA A LA DISTANCIA DE CIERTOS POSTULADOS DE BERNARD STIEGLER

Gustavo Celedón Bórquez

Doctorante en Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso. Doctorante en Filosofía de l'Université Paris 8 Vincennes – Saint-Denis, Paris, Francia. Dividida en dos, su tesis doctoral consiste en una aproximación de la filosofía al sonido, siendo la primera parte –PUCV- la exposición del carácter ontológico de dicha aproximación para concluir, en su segunda parte, con las consecuencias políticas que de allí se derivan. El tema del espíritu, expuesto parcialmente en este artículo, ocupa un espacio importante en dicha investigación y el texto aquí presente puede ser considerado perfectamente como una especie de ramificación.

### Resumen

Dentro del cuadro desmotivante de la escena mundial, Bernard Stiegler propone una reactivación de lo que él da a llamar el *valor espíritu*. A grandes rasgos, una transformación de la producción a la vez que una recuperación del deseo, se plantean como los motores de un proyecto que espera su activación en medio de procesos desterritorializantes que ocurren a nivel planetario. Dicho proyecto Stiegler lo piensa y lo propone para Europa. No obstante, bajo el amparo de estos procesos, los consecuentes reposicionamientos que acaecen producto de toda desterritorialización además –y por sobre todo– del viejo y fantasmal deseo de autonomía que habita el continente, solicitan la apertura de un pensamiento sobre el espíritu desde Latinoamérica. Tal solicitud es en este trabajo simplemente esbozada en sus últimas líneas. No obstante, es ella quien comanda todo el propósito de este artículo.

**Descriptor:** Espíritu – *Mind* – Individuación – Europa - Producción

El espíritu, lo sabemos, no es palabra menor. De alguna manera crea distancia –y toda una historia de la metafísica podría dar cuenta de ello– en la medida en que, trascendental como se ha pensado, sería otra cosa que la finitud humana. No obstante, cuando esta distancia deja de ser distancia para transformarse lisa y llanamente en falta, en disolución casi absoluta, el espíritu clama, el espíritu re-clama, el espíritu se transforma en derecho.

Ahora bien, lo anterior en la medida en que los levantamientos populares extendidos por el planeta, dejan entrever sin duda no sólo el malestar generalizado y las urgencias concretas –la cesantía, la pobreza, la educación, la energía, la naturaleza–, sino también el derecho a una vida social digna, a una vida conformada por fin de acuerdo a parámetros de calidad, en donde el desarrollo individual y colectivo sea proporcional a una producción que se constituya a un nivel verdaderamente cualitativo, nivel que ha de ser medido en parámetros de espíritu. No otra cosa que un mundo en donde se pueda vivir mejor y en donde el trabajo vea realmente el fruto de su movimiento: que esto crezca, se expanda, produzca apertura, libertad –o parafraseando las primeras páginas del *AntiEdipo* de Deleuze y Guattari: que *ello* crezca, que *ello* se expanda, que *ello* produzca (veremos que tal parafraseo no está lejos de lo que estas páginas pretenden abordar).

Es el filósofo francés Bernard Stiegler quien, en Europa, proyecta un pensamiento y una política en términos de espíritu. Re-encantar el mundo –es el propósito– a través de lo que él llama una reposición del *valeur esprit* –expresión de Valéry.

“Nuestra época está amenazada, en el mundo entero, por el hecho que la “vida del espíritu”, para hablar en términos de Hannah Arendt, ha sido enteramente sometida a los imperativos de la economía de mercado y de la rentabilidad de las inversiones de empresas que promueven las tecnologías de aquello que llamamos las industrias culturales, las industrias de programas, los medios, las telecomunicaciones, en fin, las tecnologías del saber o tecnologías cognitivas. Todos estos sectores, en plena expansión de la digitalización, tienden a integrarse, lo que se conoce hace una decena de años como la convergencia de lo audiovisual, de las telecomunicaciones y de la informática.

Llamamos a este conjunto el sector de las tecnologías del espíritu (a pesar de la sobrecarga metafísica y teológica que pesa sobre esta palabra, la cual entendemos por ello en el sentido inglés de *mind*)”<sup>1</sup>.

Varias ideas son las que esta primera página del manifiesto de *Ars Industriallis* –Asociación internacional por una política industrial del espíritu<sup>2</sup>– pone en juego. Hay en estas

<sup>1</sup> Stiegler, Bernard, *Réenchanger le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Flammarion, Paris, 2006, p.27.

<sup>2</sup> [www.arsindustrialis.org](http://www.arsindustrialis.org) Dirigida y fundada por Bernard Stiegler, *Ars Industriallis* nace el año 2005. Sus postulados y fundamentos creemos exponerlos, de manera general, en el texto que aquí exponemos. De todos modos, en dicha página se pueden encontrar los dos manifiestos de la asociación.

palabras una energía a la vez que una visión –un reconocimiento general– que podríamos sin problema alguno llamar universal. El asunto pasaría entonces, en primer lugar, por analizar y detallar lo que se entiende por “universal”. No obstante, abandonamos de inmediato tal pretensión y nos contentamos con afirmar, lo que para muchos podría ser una pretensión mayor, que la universalidad está marcada por la distancia, aun cuando estas tecnologías del espíritu de las que nos habla Stiegler parezcan acercarnos en todo momento. Una tal distancia no es sino el desarrollo múltiple de la universalidad, esto es, una universalidad que se engendra aquí mientras otra se desarrolla allá. Cada una, si se quiere, relevando a la otra aunque ensambladas a través de sus emisiones, de sus transferencias, posibilidad desarrollada precisamente a través de las tecnologías del espíritu. O, si se quiere una vez más, ocupando ciertos conceptos deleuzianos, cada una territorializándose y des-territorializándose con respecto a las demás como con respecto a sí misma. Esta imagen, de hecho tan deleuziana ella entera, cargada de fluctuaciones, de figuras en movimiento, de figuras en plena figuración, de figuras cuya comunicación e incomunicación ocurren más acá y más allá del espacio de los códigos, los números y las letras, es un buen comienzo para figurarnos la posibilidad de un pensamiento descentrado, de un pensamiento que ocurre a la distancia y que logra ocurrir sin referencia –o mejor, sin la culpa de la deuda– respecto a esa misma distancia. Es decir, a fin de cuentas, es un buen comienzo para poder figurarnos un pensamiento latinoamericano más allá de los conceptos de identidad, territorio, naturaleza e incluso Otredad, a no ser que se logre finalmente llenar estos mismos conceptos bajo la energía de otro pensamiento que los desplace y que incluso pueda prescindir –o no– de figuras como las deleuzianas y extenderse, con la autoridad de su libertad, sobre los devenires de la ontología.

Así, esta universalidad que afirmamos encontrar en esta primera página del manifiesto de *Ars Industrialis*, debiera entonces distribuirse según las distancias y los diversos espacios que acogen su emisión. No por la voluntad de querer establecer a toda costa una distancia, sino porque, en efecto, esa distancia es manifiesta, existe. El espíritu, posibilitado por sus tecnologías –ya entraremos en tal asunto– requiere justamente de esa distancia para poder distribuirse en el espacio, para poder ampliarse, abrirse, no otra cosa que ser espíritu. Requiere de una multiplicidad para encontrar a la distancia, en los recorridos, a otros tan espirituales como él mismo.

Ahora bien, si estas líneas hasta aquí escritas parecen portar una sobrecarga metafísica, habría que comenzar ya por descomprimir aquello que con la palabra espíritu se está pensando y se está poniendo en juego. Tres pistas iniciales que se nos entregan: Valéry (*la valeur esprit*), Arendt y la palabra inglesa *mind*.

El caso de Paul Valéry no deja de ser demostrativo. Ya en 1919, en una carta llamada *La crise de l'esprit*, anunciaba una decadencia espiritual que se desencadenaba en Europa, cuya manifestación más visible –a la vez causa y efecto– era sin duda la Guerra. Tal crisis es una crisis intelectual que, tras la guerra, no logra dimensionar la verdadera devastación del estado del espíritu, esto es, la vida del conocimiento, el descubrimiento y el desarrollo de las

verdades. Ante esto, remarcamos un pequeño gran detalle sobre el que después volveremos: con Valéry ya se marcaba una idea e incluso un sentimiento que Stiegler no abandona, a saber, que la crisis del espíritu es ante todo, sino la crisis misma, al menos una responsabilidad europea. Citamos a Valéry:

“Ahora, sobre una inmensa terraza de Elsinor, que va de Basilea a Colonia, que toca las arenas de Nieuport, las ciénagas de la Somme, las rocas de Champaña, los granitos de Alsacia, – el Hamlet europeo observa millones de espectros.

Pero es un Hamlet intelectual. Medita sobre la vida y la muerte de las verdades. Tiene por fantasmas todos los objetos de nuestras controversias; tiene por remordimientos todos los títulos de nuestra gloria; está agobiado bajo el peso de los descubrimientos, los conocimientos, incapaz de recuperarse para esta actividad ilimitada. Piensa en el aburrimiento de recomenzar el pasado, en la locura de querer siempre innovar. Se tambalea entre los dos abismos, pues dos peligros no dejan de amenazar al mundo: el orden y el desorden”<sup>3</sup>.

Cierto es que, en 1919, la guerra ha devastado Europa y el estado espiritual se encuentra a sí mismo frente al vaciamiento y la destrucción de lo que ha construido e incluso frente a la horrorosa verdad de lo que ha sido –y será capaz en lo que resta del siglo– de hacer: “Tantos horrores no habrían sido posibles sin tantas virtudes. Ha sido necesario, sin duda, mucha ciencia para matar a tantos hombres, disipar tantos bienes, devastar tantas ciudades en tan poco tiempo; pero ha sido necesario un número no menor de cualidades morales. Saber y Deber, ¿son ustedes sospechosos?”<sup>4</sup>

Saber y Deber: Europa es devastada por su propia evolución. No obstante, lo que se ve amenazado, leemos, es el mundo entero. Dicho de otra forma: el espíritu está colgado a Europa en la medida en que es ahí donde la historia y la construcción del saber occidental se han tejido, forjado y levantado y, por ello, para el europeo, el espíritu se desgasta en la medida en que se desgasta Europa. Consciente Valéry de la devastación a la cual Europa ha sido sometida, el panorama anuncia una decadencia intelectual-espiritual por todas partes.

Por su lado, con Arendt se trata de la ausencia del pensamiento y ese necesario compromiso de pensar el mal para quien vivió el horror del holocausto, la continuación de la devastación y el horror vividos en Europa. Arendt intenta cuestionarse sobre la posibilidad de asumir la histórica relación entre pasividad y contemplación propias de la vida pensante en relación a la actividad. Dicho de otra manera: la receptividad propia de la vida contemplativa deviene un actuar, ha de devenir –y se ha de comprender como– un actuar, si se quiere luchar contra el vaciamiento espiritual. Ahora bien, la vida contemplativa en tanto actuar es de hecho una tesis de suma importancia, pues habla sin duda sobre el tiempo, sobre el tiempo que se introduce en el tiempo o en la experiencia del tiempo, sobre el espacio que necesariamente el

<sup>3</sup> Valéry, Paul, *La crise de l'esprit*, Primera carta, 1919. Disponible en [http://wikilivres.info/wiki/La\\_Crise\\_de\\_l'esprit](http://wikilivres.info/wiki/La_Crise_de_l'esprit) Traducción nuestra.

<sup>4</sup> *Ibíd.*

espíritu habría de otorgarse para poder actuar. Ahora bien, Arendt es consciente también de que tales cuestionamientos sobre el espíritu y el hacer, sobre el espíritu *en tanto hacer*, “parecen depender de aquello que antaño se llamaba ‘filosofía’ o ‘metafísica’, palabras y dominios de investigación que, nadie lo ignora, son bien desacreditados hoy en día”<sup>5</sup>. Arendt, sin embargo, parece no mostrar dificultad alguna para sortear aparente dificultad: “si no se tratase más que de las modernas querellas positivistas y neo-positivistas, no habría quizás razón para inquietarse”<sup>6</sup>.

De toda nuestra simpatía, Arendt no tiene problemas con cuestionamientos de tipo metafísicos en tanto están o estén relacionados estrechamente al pensamiento y a la vida del espíritu. Ahora, su investigación –que aquí dejamos para pasar a nuestros propósitos– descansará sobre postulados kantianos y hegelianos que nos devuelven sin duda, salvo variaciones diversas, a las tesis del idealismo alemán, es decir, no otra cosa que al recogimiento casi obligatorio de pensar el espíritu con Hegel, por Hegel, desde Hegel.

Cuando Stiegler remarca, al igual que Arendt, la carga metafísica que bulle casi de manera espontánea al pronunciar el término espíritu –y habría que decir que sucede lo mismo con muchos otros términos– comienza a desmarcarse inmediatamente de esa tradición. Al menos en apariencia, pues salir quizás completamente de ella no sea algo del todo posible e incluso del todo necesario. Si pensamos, por ejemplo, en los movimientos que en Chile se levantan masiva y potentemente por una educación mejor –de verdad–, el concepto de *Bildung*, esa formación del espíritu que ha proclamado la tradición pensante alemana, resuena de alguna u otra manera en quienes hemos pasado, a distintas velocidades, por aquellas páginas –Humboldt, Hegel e incluso Nietzsche, entre otros. Chile es uno de los países en donde las leyes del mercado han golpeado a la educación con mayor des-vergüenza, pero, sabemos, el problema es universal y las manifestaciones en Chile, bien lo sabe Alain Badiou, corresponden al desarrollo local de un acontecimiento cuya verdad, por ser verdad, es universal. Hay en todo el mundo un problema de espíritu, y sin duda la pobreza en la educación es uno de sus reflejos y uno de sus represores más importantes.

Ahora, cuando a la filosofía toca pensar estas crisis del espíritu; cuando a la filosofía se le aparece nuevamente la necesidad de recorrer cierta realidad espiritual, pareciera que la *Bildung*, consciente o inconscientemente, reclamase la plaza que se debe llenar. De hecho, parece indirectamente asomarse *ya* con la mera aparición del título del libro de Arendt o en el anuncio de los propósitos de *Ars Industrialis*.

No obstante, sin ser aquí nuestro objetivo, quizás una *Bildung* pueda ser re-pensada o re-elaborada –quizás deconstruida– en la medida en que –he aquí lo que nos interesa– se ejerza una nueva consideración y por ende un nuevo trabajo sobre el concepto de espíritu. Y es a partir de la investigación y las propuestas de Stiegler que pretendemos aquí, en este

<sup>5</sup> Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, Presses Universitaires de France, Paris, 1981, p. 25. Traducción nuestra a la versión en francés.

<sup>6</sup> *Ibíd.*

artículo, descubrir ciertos gestos que señalan que este trabajo *ya* se realiza a la vez que la posibilidad de sugerir y alentar una distancia con respecto a él y con respecto a aquello de lo cual él se aleja: abrir espacios –reconocimiento del derecho al espíritu–, acentuar un trabajo como tal, por qué no, en América Latina.

Comenzamos con el equívoco: cuando afirma Stiegler referirse al espíritu a partir del término inglés *mind*, algo parece estremecerse. Dicho estremecimiento ocurre en un plano no-literal, pues, es un hecho, la palabra inglesa *mind* hace intercambio con la francesa *esprit* –*Life of the mind* es el título, por ejemplo, del trabajo de Hannah Arendt. Incluso *mind* traduce el alemán *Geist: Phenomenology of Mind* es la traducción de J. B. Baillie para la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel. De todos modos, no se trata simplemente de un equívoco; no se trata exclusivamente de un problema de traducción. Se trata más bien de lo que cada palabra viene a apropiarse, de la territorialización política que finalmente efectúan. Si hablamos entonces de estremecimiento, es porque *mind* remite sin lugar a dudas a la filosofía cognitiva positivista anglosajona.

El espectro, si no fuera precisamente por el imaginario al que nos conduce habitualmente dicho término, es un poco más amplio. Pues *mind* puede referir a nuestro español *mente* como al antiguo *nous* griego. De hecho, ese es el gran problema: las materializaciones teóricas de la palabra espíritu difieren radicalmente, convirtiéndose en un *affaire* de poder entre tradiciones políticas, lingüísticas, filosóficas, económicas, religiosas y territoriales. Después de todo tal término –remarcamos que a estas alturas no decimos *mind*, *espíritu*, *esprit* o *geist*: la abstracción se iguala de cierta manera a la famosa casilla vacía en donde habría entonces que instalar triunfante una bandera– se juega la no menos radical decisión sobre el ser del sujeto –la humanidad que se quiere construir– y su correspondiente visión de mundo, las cuales, una vez ensambladas, derivarán sus políticas de dominio, sus programas de inteligencia y des-inteligencia, sus modos de producción.

Por lo pronto, garantías de la cercanía, *mind* refiere sin duda a las filosofías anglosajonas recientes. Pensamos, por ejemplo, en *The society of mind* de Marvin Minsky o en los trabajos de John Searle, ahí donde *mind*, es decir, el espíritu, queda confiscado a las leyes de la informática y al imaginario de la Inteligencia Artificial que finalmente diseñó Spielberg y no Kubrick. Se dirá que quizás una referencia como ésta es absolutamente válida en un universo de saberes e investigaciones diversas, vale decir, en la repartición democrática de la sabiduría. Pero el problema no está en la validez. El problema está en los hechos, en las intenciones que finalmente alimenta o en las pulsiones que esconde. Tomamos en cuenta, de paso y para ejemplificar, dos ideas –tan sólo dos– fundamentales de Minsky, a saber, 1.- que el conocimiento de sí mismo es un estorbo para el desarrollo de esta *mind* que se comprende más bien como un gran sistema operante y 2.- que bajo el gobierno de esta misma idea, pro-sistema, las funciones y elementos internos no requieren ser inteligentes en la medida en que la inteligencia –*mind*– es esta especie de gran animal viviente y global.

Dos citas para confirmar:

“Para poder explicar la mente (“*esprit*” en francés), nos es necesario mostrar cómo está construida a partir de una materia desprovista de espíritu, de partes mucho más pequeñas y más simples que todo aquello que podríamos calificar de inteligente. Es absolutamente necesario explicar la mente a partir de elementos que no tienen pensamientos ni sentimientos autónomos, sin que por ello no sepamos qué hacer”<sup>7</sup>.

“Se podría creer que “conociéndonos” mejor ganaríamos un arma útil e interesante. Esto es, sin embargo, demasiado iluso. Es verdad que un espíritu deseoso de modificarse podría sacar provecho del conocimiento de su modo de funcionamiento. Pero este conocimiento bien podría también empujarnos a la destrucción, por ejemplo, si tuviésemos un medio de introducir nuestros dedos mentales torpemente dentro de los sofisticados circuitos de la máquina del espíritu”<sup>8</sup>.

Diremos que si bien para gran parte del pensamiento contemporáneo europeo, desde Nietzsche ciertamente, la máxima socrática del conocimiento de sí mismo pasa a ser un elemento a criticar, en ninguno de los casos se contempla las consecuencias que esta crítica adquiere en un sistema como el de Minsky: verdadera voluntad de suprimir todo proceso meditativo, reacción contra la actividad intelectual, inclinación sistemática a eliminar el pensamiento. Una anulación tal –práctica fundamental y archiconocida de las políticas neo-liberales estadounidenses– confirma el segundo postulado en tanto la programación es siempre global, no otra cosa que decir: el pensamiento ya viene dado, está funcionando, listo, en plena marcha y, por lo tanto, cada parte que conforma este gran todo (*mind*), es decir, usted, por ejemplo, no tiene por qué pensar.

“Todo, comprendido lo que tiene lugar en nuestro cerebro, reposa exclusivamente en: *Un conjunto de leyes determinadas fijas. Un conjunto de fenómenos puramente aleatorios*”<sup>9</sup>.

Es necesario remarcar que la ausencia del sujeto es una de las grandes consecuencias de la aleatoriedad, movimiento de las probabilidades e infinitas posibilidades de toda realidad que llega a ser, base de la computabilidad contemporánea. Sin embargo, el asunto constituye uno de los debates actuales –y diríamos el más importante– de la filosofía en la actualidad. Todo el esfuerzo de Alain Badiou, por ejemplo, consiste en demostrar que tras la mecánica aleatoria existe el acontecimiento, esto es, el acto mismo que indica el suceso, el pasar, el esto-pasa de cualquier combinación probabilística. Tal acontecimiento es incuantificable e indica, contra el azar de tal o cual probabilidad que viene finalmente a presencia, el azar no-calculable o no-computable del *suceder*, del *acontecimiento*, del *profundo azar*: lugar propio de la filosofía, espacio eterno del pensamiento. Asimismo, en *¿Qué es la filosofía?* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, la distinción entre función y concepto apunta prácticamente a lo

<sup>7</sup> Minsky, Marvin, *La société de l'esprit*, Interditions, Paris, 1988, P.18. Traducción nuestra desde la versión francesa.

<sup>8</sup> *Ibíd.* p.116.

<sup>9</sup> *Ibíd.* p. 592.

mismo (más allá de las conocidas diferencias entre Deleuze y Badiou). Citamos: “La filosofía, mediante conceptos, no cesa de extraer del estado de cosas un acontecimiento consistente, una sonrisa sin gato en cierto modo, mientras que la ciencia no cesa mediante funciones, de actualizar el acontecimiento en un estado de cosas, una cosa o un cuerpo referibles”<sup>10</sup>.

He ahí el asunto: el pensamiento o desaparece en el devenir funcional de esta realidad aleatoria cuya matriz funcional estaría dada o, por el contrario, se vuelve a encontrar en el acontecimiento no-computable de aquello que sucede en tanto que viene a suceder: el eterno retorno visto como el acontecimiento que vuelve en todos los azares y devenires de la vida, la historia, el ser...

Ahora bien, y este es el punto, encontramos en el dominio del significante *mind*, la primera opción. *Mind* es sin duda un significante que, interiorizado y apropiado por las teorías cognitivas anglosajonas –tememos generalizar mas por ello hemos dado el ejemplo de Searle y Minsky–, ideologiza y da cuerpo a las aplicaciones neo-liberales a las que asistimos, todos juntos y por todas partes, hoy en día.

Se explican desde cierto punto de vista las causas y la indiferencia –tan parecida a esa banalidad del mal de la que habla Arendt– en las cuestiones del espíritu y, más cerca, de la educación. No hay necesidad de educar si el pensamiento es propiedad de un sistema universal inteligente cuyas leyes están ya dadas. Es necesario entregar, a unos pocos, el conocimiento, el manejo y la tarea de descubrir-lo-que-aún-queda-por-saber, de estas leyes.

En este sentido, a pesar de afirmar que su intención es sortear la carga metafísica de la palabra *esprit*, nos preguntamos por qué Stiegler se inclina por la palabra inglesa *mind*. Respondemos que, en efecto, hay un gesto ambiguo que no obstante podemos discernir con claridad, de acuerdo a lo que el mismo Stiegler nos indica. Por un lado, se trata de la producción simbólica que su pensamiento promueve, en contra por cierto de cualquier política que pretenda suprimir la inteligencia y el espíritu en el espacio concreto. En este caso, *mind* viene a re-significarse. Por otro, se trata de la permanencia en el capital, ahí donde el proyecto de Stiegler se quiere desarrollar.

Hemos dicho que el desplazamiento efectuado es de alguna manera riesgoso. Se nos dirá que de todos modos la palabra *mind* tiene también un pasado –un pasado reciente– cargado de deseos de libertad, de utopía, de crecimiento espiritual: el *open-mind* de la cultura popular de los sesenta –pero también de las vanguardias intelectuales anteriores– promovía ciertamente un encantamiento del mundo y una producción que ampliara los espacios para el desarrollo del espíritu. No obstante, se impusieron, a través de políticas nefastas y destructivas, las ideas descritas anteriormente y he ahí que la opción de Stiegler se vuelve, ante nuestros ojos, cuestionable. No sospechosa: se trata, ante la movilidad significativa de los significantes que quieren dar cuenta del espíritu (siendo el “espíritu” mismo un significante), de intentar precisar los destinos filosóficos y políticos del desplazamiento en cuestión.

<sup>10</sup> Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p.127.



Si finalmente el significante *mind* se agenció –gracias a la publicidad hollywoodense, gracias al desarrollo de la tecnología, al éxito del positivismo y el capital– todo un pensamiento como el de Minsky o el de Searle, ¿se decretará ya la completud del significante *mind*?

Todo significante, por muy in-significante que sea, es un espacio de lucha. El significado que promueve o incluso la calidad de las emisiones que transmite, es algo esencial, fundamental para la distribución de las ideas. Algo que moviliza al pensamiento es la posibilidad de re-agenciar los significantes, de redoblar y multiplicar su potencial significativo, de potenciar su condición sonora<sup>11</sup>, de romper con cualquier monopolio que lo haya asumido. De hecho, uno de los mayores propósitos de Stiegler es el aumento cualitativo de la producción simbólica en tanto asistimos hoy en día a una economía de servicios cuyo principal objetivo es reducir el deseo a la pura pulsión. La diferencia, para él, es clara: la pulsión es instantánea, sin pensamiento; el deseo es mediado, pensado, sublime. No estamos de acuerdo con esta división mas su desarrollo permite no obstante comprender su posición – esperamos, no obstante, hacernos cargo de ella prontamente.

Comenzamos este breve artículo nombrando aquello que Stiegler llama tecnologías del espíritu. Tales tecnologías corresponden a los aparatos mnemotécnicos –*hypomnēmata*– que permiten su existencia y desarrollo: la invención del alfabeto como gran primera revolución y, posteriormente, la imprenta, segunda revolución (y así todos sus derivados que conforman hoy en día el espacio audio-visual, informático, internet incluido). Punto fundamental: no se trata aquí de aparatos que *conserven* la producción espiritual sino, por el contrario, de aparatos que, dada su configuración, dada su forma, *con-forman* o *engendran* al espíritu mismo. Así, la historia del espíritu es de antemano una historia de la técnica, historia que, habría que decir dentro de esta lógica, es posibilitada también por la misma técnica. Hay

---

<sup>11</sup> Lo decimos de paso. No obstante, el asunto del sonido es, en una investigación de este tipo, algo fundamental. Pues la condición sonora de un significante abre infinitos al costado del infinito-probabilístico, reduplicando el mundo del espíritu a través de una alteridad infinitamente radical: el espacio del significante, ese significante que, anclado a la significación (bien sabe Derrida que el concepto de signo, aun cuando se desprenda en la división significante-significado, topa siempre con su anclaje metafísico, con el gobierno del significado, esto es, con el significante que, como tal, *debe, alguna vez, significar*) funda el espacio de las probabilidades y todos sus efectos infinitesimales, reposa sobre una dimensión sonora –y escritural agregaría Derrida– cuya acuñación en una letra, por ejemplo, constituye un mínimo de todo su universo fecundo. Importante discusión cuyo espacio ha encontrado en la música del siglo XX un potente desarrollo. Pues la aleatoriedad y la supresión del sujeto encuentran en la música de John Cage, por ejemplo, un desarrollo importante. No obstante, las conclusiones difieren radicalmente del trabajo propio de la escuela anglosajona del “espíritu (*mind*)”. En el caso de Cage, quien juega con la aleatoriedad, esto es, con el azar de los resultados cuya construcción es quitada al autor, el sonido (el evento sonoro) se revela como acontecimiento y no como parte de una mecanicidad superior. Una pieza de Cage es agregar una ventana a las mónadas leibnizianas que, dicho sea también de paso, sustentan un pensamiento como el de Minsky. Agregar una ventana a la monada: dejar *escuchar, resonar*, el reverso infinito tras el significante, es decir, tras el mundo conformado por la dupla significante-significado que descubre en su espacio propio el “paraíso” de las probabilidades. En este sentido, tomando las palabras de Jankélévitch: “La música, como el movimiento y la duración, es un milagro continuo que a cada paso logra lo imposible (Jankélévitch, Vladimir, *La Musique et l’Ineffable*, Editions de Seuil, Paris, 1983, P. 28. Traducción nuestra)”. Se preguntarán ahora por la irrupción de esta nota a pie de página, aparentemente fuera de contexto. Un posterior trabajo desarrollará con mayor extensión lo aquí expuesto, así como su continuidad.

espíritu pues hay técnica. He ahí la tesis: el estado espiritual mismo, en tal época, es la emisión y la posterior simbolización de sus aparatos: así la escritura, así la imprenta, etc.

“Un *hypomnematon* es un soporte de este proceso de exteriorización de la memoria que es la *hipomnesis*, y que permite extender artificialmente las capacidades mnémicas de la memoria nerviosa. Pero esta exteriorización es también lo que vuelve posibles nuevas operaciones mentales, por ejemplo de numerización o de tipos de razonamientos: Husserl establece así que no puede haber razonamiento geométrico sin la escritura alfabética. Los *hypomnemata* son también los soportes de las técnicas de sí de las que habla Foucault y por las cuales un individuo psíquico puede intensificar su individuación. Mas generalmente, los *hypomnemata* son los soportes del ocio, es decir, del desarrollo de la libertad del espíritu”<sup>12</sup>.

Para Stiegler, a partir de Gilbert Simondon, se trata de lo que este último llama “procesos de individuación” que, como tales, son a la vez colectivos: no hay individuación si no existe una individuación colectiva.

Consiste esto en un proceso, efectivamente, en donde “es el individuo en tanto que individuo constituido aquello que es interesante, la realidad a explicar”<sup>13</sup> mas, nos aclara Stiegler:

“La individuación no es la individualización: es la formación del individuo en tanto que, permaneciendo siempre inacabado, está siempre ligado a otros individuos, a grupos, con los cuales “se individua” y no es nunca completamente individualizado, lo que significa, en el lenguaje de Simondon, que la individuación psíquica es siempre también una individuación colectiva, es decir, social, y que la individuación social es siempre también la individuación de un medio pre-individual: por ejemplo, le lengua...”<sup>14</sup>.

Tal individuación es la construcción del espíritu, posibilitada por los aparatos mnemotécnicos en la medida en que, cargados de energía, resuelven su deseo a través de la producción. Y ese es el punto conflictivo en tanto esta energía, que no es otra que la energía libidinal –la movilidad sexual se encuentra en los aparatos mismos, considerando que el espíritu es él mismo un aparato–, está sometida y gobernada por lo que Stiegler llama una economía de servicios que no es otra cosa que el abandono de la producción a la rentabilidad, a una lógica del menor costo, de la instantaneidad. De ahí que lo que se solicita al espíritu es su atrofia, la respuesta de la pura pulsión que se satisface sin rodeo alguno, en la precariedad de su potencia. El resultado de esto es la miseria simbólica: no hay producción espiritual, en el sentido de Valéry. Por el contrario, se expande la vulgaridad y la tontera, el encierro de la energía libidinal que se enferma. A la inversa, una producción espiritual es volver a construir

<sup>12</sup> Stiegler, Bernard, *Economie de l'hypermatériel et psychopouvoir*, Mille et une nuits, Paris, 2008, pp. 32 – 33. Traducción nuestra.

<sup>13</sup> Simondon, Gilbert, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 2007, p. 9. Traducción nuestra.

el deseo, esto es, producir lo sublime, en sentido freudiano como lyotardiano, no otra cosa que extender el espacio de movimiento para el espíritu, abrir los canales para su distribución, administrar sus vías: aquello que Stiegler llama “la producción industrial del espíritu”.

En este sentido, existe una separación radical frente a los postulados del término *mind* antes descritos: la sublimidad es todo lo contrario a la mecanicidad funcional de los agentes sociales de Minsky, en tanto el aparato técnico es un aparato cuyo fondo crea y procrea a partir de sus propias profundidades, en la curiosidad y en la inquietud de indagar en su fondo libidinal, en la experiencia de experimentar con sus alcances, con el infinito de su amalgama. Es decir, con Stiegler se abre un espacio que desafía las leyes mecánicas del espíritu, aun cuando el espíritu no sea otra cosa que la emisión técnica de sus aparatos: la producción espiritual es la continua investigación y transformación del espíritu, la exigencia a estos mismos a transformarse, sublimarse, extenderse, desafiar sus leyes.

Ahora:

“El capitalismo se ha estructurado como una economía libidinal de la sublimación, pero de tal suerte que esta economía libidinal ha sometido todos los objetos del deseo al cálculo, es decir, a la desingularización, que podríamos llamar con Max Weber y Marcel Gauchet un desencantamiento, y al punto en que esta economía libidinal capitalista se muestra hoy día autodestructiva: se arruina a sí misma, lo que quiere decir que destruye todas las consistencias –y, con ellas, las existencias y los motivos de existir, pues una consistencia es ante todo un motivo”<sup>15</sup>.

Esta decadencia espiritual, a la vez política, es para Stiegler efecto de un proceso –un contra-proceso– de des-individuación. Esta enfermedad, esta desmotivación, que de hecho Stiegler diagnostica, dice, “al menos en Francia”, es producto de una desterritorialización generalizada, mundial: el sistema técnico que acompaña y permite todo proceso de individuación social, se desterritorializa él mismo, trasciende los territorios propios donde están agenciadas las relaciones sociales: las naciones, los límites geográficos, “las síntesis nacionales”<sup>16</sup>. Y es dicha desterritorialización la que exige el re-posicionamiento de los estados espirituales, ampliarse de acuerdo a las formas inéditas que proyecta, a la vez, el re-posicionamiento técnico. En otras palabras, el mundo *debe* cambiar. O, mejor, recordando los comienzos de este texto: *ello* debe cambiar. *Ello*, pues no es otra cosa que la libido en trance a sus nuevas formas de sublimación, es decir, a sus nuevas formas de desear y producir su deseo.

De ahí que el proyecto de Stiegler –aunque lo decimos de paso– se conforme como una producción industrial de carácter simbólico en tanto es en el símbolo donde la energía

<sup>14</sup> Stiegler, Bernard, *Mécréance et discrédit I. La décadence des démocraties industrielles*, Galilée, Paris, 2004, P. 21. Traducción nuestra.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>16</sup> Stiegler, Bernard, *Constituer l'Europe I. Dans un monde sans vergogne*, Galilée, Paris, 2005, P.15.

libidinal (se) objetualiza, permitiendo su propia distribución y la realización de los procesos de individuación correspondiente, ahí donde *mind* o, si se quiere, el espíritu, se conforma de manera global como singular (para Stiegler, Simondon reabre las cuestiones presocráticas sobre lo Uno y lo Múltiple).

Nos podríamos preguntar si no hay aquí, en estos resultados, una reproducción de los postulados metafísicos más clásicos a la vez que podríamos cuestionar la hegemonía simbólica como último estrado de la energía libidinal. Sin embargo, volvemos a cierto punto antes mencionado:

Todo el proyecto, que en las páginas de Stiegler pareciera sonar siempre tan universal, tiene a Europa como territorio de puesta en marcha:

“Europa no puede constituirse en un mundo como tal sino pensando este mismo mundo como un proceso de individuación psíquica y colectiva planetaria más vasta que ella misma. Ahora bien, esta planetarización se lleva a cabo hoy en día como destrucción de todo escrúpulo. Y es por ello que aquello que llamamos la mundialización asusta masivamente. Una Europa no se constituirá si no es deseada. Pero ella no lo será a no ser que ella haga resueltamente frente a este desafío”<sup>17</sup>.

Volveremos inmediatamente sobre esto. Pues importante es el hecho que Stiegler permanezca anclado a la forma capitalista, a la forma de la industria. Se tratará con él, sin embargo, no de los activos y sus recompensas con los cuales el capitalismo ha visto su ruina y su decadencia, sino de la inversión en espíritu, esto es, educación, arte, tecnología, amor, deporte y todo aquello que el imaginario de una sociedad progresista nos puede ilustrar.

El panorama es razonable y no podría haber otro motivo para salir a las calles, pensar y escribir unas cuantas páginas, sino el de desear un mundo mejor, un mundo en donde la producción y sus inversiones apunten a todo lo antes descrito, esto es, al espíritu. Ahora bien, es para nosotros indispensable re-pensar todo ello: a la posibilidad ya anunciada de cuestionar tanto el prejuicio a lo pulsional como al favoritismo simbólico, es necesario también *discutir* todo imaginario industrial: después de todo, Stiegler está pensando en la empresa, en una suerte de multinacionales inteligentes –mentales– y, claramente, en la eterna Europa central, otorgando...

“...principios directores en los dominios prácticos por los cuales la constitución y la construcción europeas puedan y deban inventar una verdadera civilización industrial /.../ Pues si la constitución de un proceso de individuación psíquica y colectiva debe ser también la invención de un nuevo espíritu de empresa, *emprender* es entonces sublimar: es tiempo de visitar sobre este punto los pensamientos de Freud y Lacan”<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 17.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 20.

Claramente los motivos industriales pueden ser puestos en cuestión. Mas la pregunta a la cual este texto quiso en todo momento desembocar, trata sobre la dimensión que abre o podría abrir un pensamiento del espíritu en América Latina. Incluso los mismos postulados de Stiegler, si queremos no ver en sus propósitos la resonancia del viejo euro-centrismo, darían paso a pensar el espíritu desde otro espacio en tanto la colectividad mundial que se individualiza lo hace a partir, justamente, de sus individuos. Y he ahí Latinoamérica.

De todos modos no habría que estancarse buscando un fundamento o elaborar una teoría que permita arrancar. El deseo simplemente se manifiesta y sabiendo que, como afirmábamos líneas más arriba, un pensamiento sobre el espíritu implica decisiones relativas a la autonomía, al dominio de la producción, al respeto por el deseo propio que se otorga su propia elaboración, distribución y trato. Siendo precisamente esta autonomía la pulsión fantasmal que se puede leer o, si se quiere, percibir, no sólo en la producción intelectual y popular de Latinoamérica, sino también en los pasos y las voces multitudinarias, los procesos desterritorializantes a nivel mundial que hoy ocurren, solicitan la activación y la producción seria de este deseo.

## Bibliografía

Stiegler, Bernard. *Réenchanger le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Flammarion, Paris, 2006.

\_\_\_\_\_ *Economie de l'hypermatériel et psychopouvoir*, Mille et une nuits, Paris, 2008.

\_\_\_\_\_ *Mécréance et discrédit 1. La décadence des démocraties industrielles*, Galilée, Paris, 2004.

\_\_\_\_\_ *Constituer l'Europe 1. Dans un monde sans vergogne*, Galilée, Paris, 2005.

[www.arsindustrialis.org](http://www.arsindustrialis.org)

Valéry, Paul, *La crise de l'esprit*, Primera carta, 1919. Disponible en [http://wikilivres.info/wiki/La\\_Crise\\_de\\_l'esprit](http://wikilivres.info/wiki/La_Crise_de_l'esprit)

Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, Presses Universitaires de France, Paris, 1981.

Minsky, Marvin, *La société de l'esprit*, Interéditions, Paris, 1988.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993.

Jankélévitch, Vladimir, *La Musique et l'Ineffable*, Editions de Seuil, Paris, 1983.

Simondon, Gilbert, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 2007.