



Bitácora se refiere a los cuadernos de navegación; aunque actualmente se utilice en la 'red' con el nombre de 'blogs' para recoger todo tipo de noticias, textos u opiniones. Del mismo modo esta sección que recoge las ideas generales y los fenómenos actuales, así como las morfologías y tendencias que configuran el mundo junto con las reflexiones que al respecto nos resultan más destacadas. Así pues, ni crítica de libros, ni crítica de filosemas o teorías, es un intento de «navegar, orientándonos por la razón, en el confuso océano del presente y en cambios constantes..».

LA CIENCIA NO PIENSA

Die Wissenschaft denkt nich

Nuestros recorridos anteriores por algunos de los planteamientos recientes a partir del dominio mundial de las técnicas y de las ciencias, no han hecho otra cosa que vislumbrar ese territorio surcado tanto por la filosofía de la ciencia como por la sociología, así como por la antropología e incluso la ética. Al recorrer los análisis y reflexiones tanto de Stiegler como de Simondon¹, los aspectos más oscuros del quehacer técnico, las operaciones, van cobrando, mediante las relaciones que establecen, nuevas dimensiones que, desde el nihilismo dominante, parecían condenar al fenómeno de las técnicas a ese *destino* negativo, fuera del mundo, donde Heidegger las emplazaba y con ellas al hombre, al hombre científico y técnico, sujeto operatorio envasado en el cálculo y el dominio de lo ente, ciego ante el desocultamiento del ser, el cual precisamente se oculta tras el velo de lo aparente. Sin embargo este planteamiento postula una desvinculación radical entre lo sensible y lo inteligible, el *pensar* meditativo del ser.

Así pues, no perteneciendo ni las ciencias ni las técnicas a lo inteligible, según los postulados heideggerianos acerca de la “verdad” y “el sentido”, no debe extrañarnos su célebre frase: *la ciencia no piensa*, que lanza provocativamente Heidegger en sus escritos de los años treinta del pasado siglo, los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, de los cuales ya se han dado ha conocer entre nosotros algunos de los más importantes textos, como “La época de la imagen del Mundo” o “La pregunta por la técnica”, entre otros.²

¹ Cfr. Bitácoras sobre B. Stiegler y G. Simondon en los números 2 y 3 de esta Revista.

² “La época de la imagen del Mundo”, traducción Helena Cortés y Arturo Leyte. En Caminos del Bosque, Alianza editorial, 1996. “La pregunta por la técnica”, en Conferencias y artículos, traducción de Eustaquio

Según creemos, el vínculo entre lo sensible y la conducta racional inherente a las ciencias, y a las técnicas, se encuentra en el hacer mismo, en las operaciones supuestamente ciegas de los sujetos que, sin embargo, mediante las mismas producen instrumentos, útiles, así como alcanzan a desarrollar habilidades, conductas operatorias compartidas y transmisibles, que son la condición misma no sólo de la existencia del grupo social de pertenencia, sino de las ciencias mismas que surgen de estos espacios del quehacer humano. Toda la teoría evolutiva y antropológica sobre el paso de los homínidos al *homo sapiens* se cifra en estas diferencias sustanciales que tienen una vertiente neurofisiológica – la verticalidad y la liberación de las manos, así como el aparato fonador entre otras “conquistas”- y otra conductual, simbólica y social, manifiesta en la transmisibilidad de las habilidades adquiridas, de las rutinas y de las “técnicas” de elaboración y manejo de los útiles, pero también de los modos de comportamiento, de caza, de construcción de habitats, etc.. Aquí, como es notorio, no sólo las palabras salvan “las cosas”, sino que “las cosas” dan a las palabras un contenido hasta entonces inexistente. Pero ahí el comportamiento *etológico*, es decir, el comportamiento dirigido por y para la supervivencia, se transforma en comportamiento *moral*, pues la transmisión de las técnicas, de las rutinas, de los comportamientos adecuados queda mediante las palabras y los gestos no sólo mostrado, reiterado, sino y sobre todo, *normado*. Las *normas* representan el vínculo entre el comportamiento habilidoso del sujeto individual, etológico, del *técnico* o del *bricoleur* por utilizar la terminología al respecto de Lévy-Strauss, y el grupo. En realidad sólo podremos hablar de técnico o “bricoleur” desde el grupo, pues son las normas del grupo las que otorgan esa categoría a los sujetos operatorios que desarrollan diversas habilidades, que ejecutan estas o aquellas operaciones, pues un sujeto operatorio, en cuanto individuo, no sólo no existe sino que, en todo caso, sería incapaz de desplegar una conducta operatoria eficaz, “técnica”.

Aquí aparece como consecuencia, una primera conclusión: la supuesta ceguera de las operaciones, que es una de las características negativas, inesenciales de la técnica, sería tal en tanto en cuanto aquellas son consideradas como ejecutadas aislada, individualmente, es decir, reducidas al hacer corpóreo “del sujeto operatorio”, a sus manos, sus piernas, su percepción, etc... pero es precisamente en cuanto inserto en el grupo, en su operatividad técnica, en el aprendizaje, en la experiencia compartida, en la percepción de los otros ejercitando unas u otras operaciones, en los resultados y en la semánticidad que las normas

Barjau. Ediciones Serbal, 1994. En este mismo orden de cosas, acerca del concepto de la verdad y del pensar, en Heidegger, puede consultarse la reciente traducción al español de su célebre *Parménides*, traducción de Carlos Másmela, en Ed. Akal 2005.

recogen, que la oscuridad de las operaciones se aclara, sale a la luz como una operación de sentido, de sentido moral práctico: el grupo sobrevive, se hace más fuerte precisamente en la medida en que conoce y amplía sus técnicas, sus modos y maneras de relacionarse entre sí, frente a otros grupos y el medio. Entonces, las operaciones cobran sentido, transparencia en sus resultados. Es decir, el grupo permite la re-flexividad acerca las operaciones, de lo que “cada cual” hace, del hacer mismo, de los resultados, precisamente porque el grupo es el espacio del “lenguaje”, de las normas, de los gestos, de los ritos que son un resultado de sus relaciones y operaciones y no debido a un *a priori* donde la Lengua, como el Espacio o el Tiempo, se donasen a los hombres, o estos alcanzaran tal ‘*arché*’ por medio de la intuición mágica, la cual les sacaría de su estado “natural, salvaje”. Es el hacer, el enfrentamiento, la “metaestabilidad” por usar la terminología simondiana la que conduce transductivamente, otro modo de apelar a la dialéctica, a una individuación nueva, la del *homo sapiens sapiens* en este caso, superando su estadio anterior o la línea evolutiva, *homínida* hasta entonces seguida frente a otras líneas evolutivas dejadas atrás en el proceso mismo de su individuación.

Hay conductas, hay normas reguladores de esas conductas, hay grupo y porque hay grupo hay sujetos operatorios “técnicos”, que no son sino aquellos que reciben y aprenden de otros las reglas, los modos, las “técnicas” precisas. Entonces el individuo deja de serlo paradójicamente: pues cuanto más aprende, cuanto más incorpora las experiencias de los otros, las tradiciones, los ‘bricolages’, mediante este ejercicio, más sujeto integrante del grupo resulta ser, más “sujeto técnico”, y menos “individuo abstracto”, como precisa Simondon, respecto a la evolución que va del existente individual al ciudadano, extremos de un proceso de individuación que tiene en el “sujeto técnico operatorio” su momento individuante necesario. Lo que sucede es que, a nuestro juicio, Heidegger sigue preso del dualismo cartesiano al cual crítica e invierte (de ahí que frente al *cogito* oponga la prioridad del *sum*) y donde sitúa la modernidad que, a su vez, inicia un alejamiento del Mundo y de la relación ontológica tan peculiar que él denominará *Ereignis*, el “acontecimiento propio” en la precisa traducción de Félix Duque de este concepto tan controvertido. La única salida, que hemos esbozado en los párrafos anteriores, es precisamente la que Simondon recorre a su modo y la que nosotros seguimos desde otra perspectiva no excluyente, como es la del pluralismo inherente al *materialismo filosófico*, pues éste como se sabe postula una pluralidad de términos, de operaciones y de relaciones, es decir, no reduce las operaciones técnicas a los sujetos tomados individualmente, separados, enfrentados al “objeto”. Sujetos y objetos se extienden en una red que hace Mundo, el cual es una resultancia, una “construcción “ donde no son unos primero que los otros ni unos sin los otros y donde los

fenómenos tienen su enclasmamiento, su configuración categorial y su determinabilidad, no siendo unas clases mensurables con o por otras ni por tanto unas reducibles a otras, configurando precisamente por esto una totalidad en devenir y cambio, en transformación, lo que Simondon, según su peculiar filosofía, define como “proceso de individualización” y cuyos resultados son las individuaciones que, a su vez, mediante la metaestabilidad, producen nuevas individualizaciones. Pero tanto en el caso del *materialismo filosófico* como en el de la filosofía de Simondon, el dualismo heideggeriano y sus aporías nihilizantes quedan superados en unas construcciones filosóficas capaces, en ambos casos, de dar cuenta de las técnicas y de las ciencias, por caso, como morfologías pertenecientes al Mundo y no como “estructuras de emplazamiento”, como el armazón mecánico de una *Gestell* que nos arrojaría fuera, sometiéndonos al dominio ciego de las operaciones, del cálculo, de la medición y explotación de los recursos de la “naturaleza”. Sin duda el realismo pesimista de Heidegger da cuenta de las ideologías que envuelven este proceso, que tiene en la posmodernidad, y el “fin del hombre y de la historia” su culminación nihilista, pero creemos que no es negando la subjetividad ni el humanismo, la historicidad y la eticidad que le es propia como este oscurecimiento de la era técnica del mundo, del dominio global de las tecnologías, del “americanismo” como podremos reflexionar críticamente sobre el fenómeno de las tecnologías, de su extensión, de su realidad. Eso está bien para la ficción y el esteticismo de *Blade Runner* o *Matrix*, que pertenecen al imaginario ideológico de este proceso de dominación del Mercado Pletórico.

Aquí de lo que se trata es de leer a Heidegger, y con él a sus herederos, desde otras perspectivas capaces de superar las aporías, el nihilismo y la claudicación política sin caer en la ilusión ni el idealismo. En definitiva, creemos que las operaciones no se pueden reducir el fenómeno maquinal, ciego, no pensante de los dispositivos técnicos, considerando a estos no sólo en cuanto “objetos técnicos” sino también aplicables a comportamientos grupales, reproductores de comportamientos automatizados, de obediencia a las normas del grupo y a la reiteración de las conductas así reguladas. Este tipo de comportamiento alienante y maquinal correspondería en cierto modo a ese fenómeno estudiado por Heidegger de la *nivelación y la medianía*, pero aún así, las operaciones de cada sujeto, en tanto en cuanto requieren una eficacia, en su relación con el cuerpo mismo, con la percepción y el juicio así pues de lo realizado, parecen negar en este plano la supuesta ceguera de las operaciones mismas. La “ceguera del pensamiento”, la maquinalidad calculadora se nos muestra más bien en cuanto *Gestell* precisamente, es decir en cuanto dispositivos supra-individuales y que no se reducirían a las técnicas y a las ciencias, sino que podríamos identificarla con aquellos dispositivos sociales que someten a

los sujetos a realizar operaciones maquinales, a ejecutar los movimientos, los ajustes, las vinculaciones simbólicas predeterminadas por la “estructura” de la “máquina”: sea un partido político, una secta, sea el sistema de mercado y consumo con sus dispositivos publicitarios, mediáticos, bancarios, etc., que apenas dejan margen de elección y reflexión a los sujetos. Ceguera y maquinabilidad que nos mantendrían “fuera-del-mundo”, así pues, ajenos al pensar propio del “ser-en-el mundo”.

Acerca de toda esta problemática, Marc Richir ha escrito un agudo artículo³, del cual extraemos precisamente unos párrafos que se refieren concretamente a estos últimos aspectos: “ La gran debilidad, incluso la ceguera de Heidegger, es el no haber concebido la *Gestell* más que como ligada a las técnicas y a las ciencias, no haber visto que la *Gestell* amenaza todo pensamiento, y eso, desde el origen, lo mismo que toda práctica. Si la *Gestell* adquiere de este modo una tal dimensión de generalidad es que, de un parte, no está *esencialmente* vinculada a la ciencia y a la técnica, que son en cuanto a ella “manifestaciones” modernas, no exclusivas frente a otras, donde se pone en juego a riesgo de su disolución la relación del ser con el mundo, y que, de otra parte, más que tecnocientífica, la *Gestell* es esencialmente, *simbólica*. En este sentido, la *Gestell* sería una tendencia permanente y remanente de instituciones simbólicas (de lenguajes, de prácticas, de pensamientos) a “degenerar”, y esto, *desde el origen*, en “máquinas” o en “sistemas” que no tienden a “ir solos” más que en la medida en que ellos se toman por *el todo* de lo que hay, mutando así toda praxis de pensamiento o de acción en práctica codificada. Otra manifestación sorprendente de la *Gestell* en nuestro tiempo es en este sentido el estructuralismo como ideología del bricolage generalizado – así como el “postmodernismo”, completamente fantasmagórico, como ideología de la disposición lúdica más o menos ciega de los artefactos: es una nueva forma ideológica de eso que se ha llamado, no hace mucho tiempo, “sociedad de consumo”. Habría *Gestell* o *machin* (en francés coloquial: chisme..), en este sentido, desde que una ideología, una doctrina (religiosa o filosófica), un conjunto de prácticas, fueran concebidas por los hombres como detentando por principio y por preterición todas las respuestas a todas las cuestiones posibles. Como si la “machin” regulara en principio el juego de las preguntas y de las respuestas, toda cuestión no tendría “efecto de sentido”, fuera de tiempo, estando las respuestas ya siempre dispuestas por otros...”

³ Marc Richir. **Science et monde de la Vie, la question de l’ “éthique” et de la science**, agosto de 1990.

En línea en Multitudes.samizdat.net. Al respecto, son muy destacables las dos obras más importantes de este filósofo francés, y que inciden en la cuestión aquí planteada: *Meditations Cartesiens* y, sobre todo, su estudio sobre el pensamiento simbólico y sus instituciones continuación de las investigaciones anteriores: *L’expérience du penser*. Ambas publicadas en la colección Krisis de la Ed. J. Millon, que él mismo dirige.

Hay un aspecto que no debemos dejar de apuntar, aunque solo sea como insinuación, como esbozo: se trata del paso del grupo, del colectivo como “verdadero individuo”, a las sociedades modernas, a las naciones y estados donde una de sus características esenciales son, precisamente, las ciencias y las técnicas. Este paso, esta “individualización”, en la terminología simondiana, que matiza y resalta el sentido del proceso- proceso de individualización- frente a la individuación clásica, requiere un germen, un acontecimiento que lleve a la metaestabilidad al sistema que, hasta entonces, permanecería en un relativo equilibrio, en una homeostasis precaria. Es así como, desde la red dibujada anteriormente (grupos, sujetos operatorios, técnicas, medio, normas...) podemos aceptar el resultante de su *metaestabilidad*: la ciudad, sus leyes y política, el “estado”, las ciencias y la filosofía... El “germen” metaestabilizador en esta *ontogénesis* podemos situarlo en las guerras, en las relaciones tribales-comerciales, en un asolamiento natural, etcétera, pues es en el devenir de estos grupos, y de su dialéctica misma, que la “individualización” puede rastrearse, asociarse a una serie de procesual donde algunos eslabones permiten asentar el proceso mismo sobre líneas materiales, que es de lo que se trata. Así, del grupo y de los sujetos, pasamos a las normas y los símbolos, y de estos a las leyes, a las instituciones cuyo resultado es una sociedad organizada sobre el modo “político” de la ciudad-estado...

Es esta “red asociativa” la que desaparece en planteamientos como los de Heidegger y en muchos postmodernos, como pueda ser el caso de Foucault, en donde la desvinculación radical no permite sino un planteamiento dualista en donde lo continuo y lo discontinuo surgen como problemas irresolubles y donde el “sujeto y el objeto” agudizan un planteamiento clásico que no vemos pueda resolverse apelando a la muerte del sujeto e introduciendo una subjetividad ciega o un vitalismo que no es acaso sino otra forma de designar al “espíritu”, es decir el “vinculante” necesario. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, y en cierto modo desde la de Simondon, el vínculo se establece por el proceso mismo, por el devenir en su dialéctica reticular, de donde que unas partes enlacen con otras y algunas se separen de estas para enlazar con otras distintas en un proceso totalizador que, por esas características, “se” organiza según las figuras categoriales correspondientes a su materialidad regional. Si no fuera así, si redujésemos entonces “lo ente” a su aspecto fiscalista, el dualismo permanecería y con él el enfrentamiento clásico entre “la naturaleza y el espíritu” que es lo que creemos seguir rastreando en los planteamientos sobre la técnica y las ciencias de Heidegger, en donde “la estructura de emplazamiento”, o *Gestell*, se convierte en el destino del hombre, en tanto en cuanto este dedica su esfuerzo, su ratio, su saber hacer a dominar lo ente, la “naturaleza”, midiéndola, extrayendo de ella la energía

necesaria, calculando, racionalizando las relaciones “formales” que los entes manifiestan, al tiempo que por eso mismo nos “ocultan” su causalidad interna, el sentido de su ser, el “acontecimiento propicio” o *Ereignis*, mediante el cual el ser-ahí que es el hombre se haya en el Mundo, no en la mera “Tierra”.

Mas, por causa del dominio de las técnicas y de las ciencias, el hombre se sustrae a o de su “ser mismo” y del pensar verdadero, que es el pensar que medita el sentido del Mundo, del “ser del Mundo”, reduciéndose a su estancia en la Tierra, a su dominio y racionalización calculadora, ajustándose a la corrección de la *veritas*, olvidándose de la verdad en sentido griego, de la ‘*aletheia*’. Y es por todas estas consideraciones y diferencias que el ser humano “americanizado”, el heredero del *modo imperial romano cristiano*, y su forma actual de dominio del Mundo, vive fuera-del-mundo, en el modo de la *Gestell* de las técnicas y de las ciencias dominantes y conformadoras de los asuntos humanos, según el modo del mercado global. Ahora bien, tanto el “mercado pletórico”, como la política y los otros modos de la existencia humana, se estaría rigiendo por unas estructuras ciegas, fundadas sobre unas tecnologías que, según Heidegger, ‘no piensan’, así pues se elevan sobre su propia mecánica, mediante la “voluntad de poder” de los grupos dominantes: económico-políticos y científico-técnicos. Nuevos odres para vinos viejos.

Lo opuesto, y a su vez correlativo de la *Gestell* es la *Ereignis*, en la cual o por medio de la cual, el mundo se hace Mundo y donde el sentido, ante el horizonte de la muerte, temporalizándose-espacializándose se hace sentido mediante el “lenguaje”. Es decir, el “acontecimiento propicio” lo es por cuanto propicia precisamente el acontecer del mundo, el hacer mundo, el lugar y el modo donde los hombres se reconocen como tales hombres “ahí emplazados”. La *Gestell*, como dispositivo y destino, nos desviaría del sentido mismo del “estar-en-el-mundo”, del acontecimiento propicio, del sentido cuyo correlato sería precisamente “el pensar”. Heidegger, en una de sus últimas entrevistas⁴ que versó precisamente sobre este asunto, aclara en más de una ocasión que él no es enemigo de las técnicas ni de las ciencias, sino que su crítica se refiere al dominio técnico del mundo, a su maquinabilidad, a su desviar al hombre del trazo del propio mundo, a sacarlo fuera del mundo y, por tanto, del pensar, del sentido de su ser-en-el-mundo.

Diremos, para terminar con esta controversia, que en esos mismos años, en 1933, Husserl pronuncia su ya célebre conferencia sobre la crisis de la ciencia, y donde sin dejar

⁴ En una entrevista para la TV alemana ZDF, realizada por R. Wisser en 1970.

de denunciar, según su criterio, la deriva sociopolítica de la ciencia, lo que conoceremos por tecnocientificismo, no consideró jamás que la ciencia no pensara, sino todo lo contrario, pero justamente en *Krisis* advierte y lamenta el riesgo más que evidente de un oscurecimiento del quehacer científico-técnico, del olvido de su pertenencia a la “teleología de la Razón”...Así, según Husserl, el riesgo de desviarse de la Razón universal era cierto, pero éste no suponía que la ciencia no pensara, sino que la ciencia parecía abocada a someterse a lo maquinal, a lo inmediato y contingente, a la evanescencia del sentido. Tanto Husserl como Heidegger escriben acerca del “sentido de las ciencias y las técnicas” en una época realmente confusa, desgarradora; acaso lo que habría que estudiar es la consustancialidad, en cada caso, de la filosofía husserliana o heideggeriana con respecto a la consideración del pensar o no de las ciencias y de su relación con el hombre, el mundo y la historia.

2 .-

Pese al auge de la filosofía de la ciencia y a la implantación de las tecnologías, o acaso precisamente por ello, frente a este dominio del positivismo y de la ideología envolvente, el postmodernismo recoge los planteamientos sobre las ciencias y las técnicas que la filosofía de Nietzsche y Heidegger expusieron frente al dominio técnico de la naturaleza que el mercado iba imponiendo, por un lado, y el marxismo impulsaba por el otro. Uno de los aspectos más notorios de estas derivas ha sido el vaciamiento de la idea del hombre, la muerte del sujeto y, con ello, la “historia y su dialéctica”, las clases sociales y sus enfrentamientos, el humanismo en fin que tenía en el marxismo, aunque no exclusivamente, una plataforma y su fundamento. Estas polémicas aún tienen vigencia, se perpetúan y agudizan, como podemos comprobar en el escándalo que supuso la aparición del “cometa” Sloterdijk, al cual dio respuesta Habermas, pero al que precisamente Sloterdijk califica como el último vestigio de la Escuela de Frankfurt, y con él de la operatividad crítica de sus teorías. No entraremos en esta polémica, en la que participó Félix Duque entre nosotros⁵, y que desvía el sentido de la marcha que nos trazamos, aunque sin duda tiene relación con la problemática que las ciencias y las técnicas plantean, como

⁵ Félix Duque, *En torno al humanismo*. (Heidegger, Gadamer, Sloterdijk). Tecnos, 2002. También en la Revista Sileno, Nov.2002. La problemática planteada por Duque no podemos abordarla explícitamente en este texto, pero sin duda, coincidiendo o no con él, es acaso su motivación mayor. Nuestro propósito es modesto, y no puede sino ir acotando el espacio, esbozando líneas de posible tratamiento de la cuestión. Encarecemos, pues, a quienes nos lea considere la relación Heidegger-Sloterdijk y la cuestión del humanismo y la técnica planteada sutil y agudamente por Félix Duque. En este sentido, no podemos sino citar su ya clásica *Filosofía de la Técnica de la Naturaleza*, editada también en la editorial Tecnos, en 1986.

es el caso de la “biotecnología” y la “creación genética del superhombre”, de los “hombres de elite”, etcétera.

En este sentido, recuperaremos a Deleuze, de donde su elogio a Simondon ya en los primeros años sesenta, pues pese a una extendida creencia aliñada y torpe respecto a Gilles Deleuze, éste sí tuvo siempre en cuenta a las ciencias y a las técnicas, de lo cual da testimonio toda su obra, cimentada a partir de las investigaciones en psicología, en etnología, en etología, así como en la física, en la lingüística, etcétera. Deleuze es plenamente consciente de la relación entre la filosofía y las ciencias y su compromiso social y político lo convierten en un filósofo materialista, por pluralista, por su misma concepción del cuerpo, del deseo, de la inmanencia...Es precisamente este el vínculo posible entre un discípulo de Derrida, tan peculiar como Bernard Stiegler y Simondon, el vínculo que pasa por Deleuze como medio para superar el agujero negro de la postmodernidad. Parece como si, tras el vitalismo de los años veinte y treinta del pasado siglo, y sus nefastas consecuencias, el genetismo y el biopoder ocuparan hoy su lugar, de la mano de las nuevas conquistas tecnológicas en una exhumación ideológica que tiene en la psicología cognitiva y sus afluentes nuevos recursos, incluso aquellos que apelan al concepto marxista del *general intellect* y de los mundos “virtuales” que el soporte terciario, en la terminología de Stiegler, propiciaría. En realidad, parece que tras el triunfo del capitalismo global y la caída de su alter ego soviético, la postmodernidad se hubiese desfondado, succionada por un nuevo torbellino que se habría iniciado alrededor de 1990- y cuyos rastros y trazas son todavía insuficientes para constituir un *ismo sustitutivo*, un nuevo espacio pensante que justamente debe roturarse a partir del despliegue de las tecnologías, del desarrollo de las ciencias, de sus teoremas y teorías, así como de las novedades estéticas y las formas socioculturales en transformación.

Desde esta perspectiva, el “caso Simondon” al que nos asomamos en el número anterior de esta Revista, cobra entonces pleno sentido. Su marginalidad, el silencio y escasa repercusión de su obra no son efectivamente debidos a la exigencia inherente a la misma, a una peculiaridad “psicológica” del autor. Como ya enunciábamos entonces, la obra de Simondon se ve obturada por el desarrollo de lo que se dio en llamar “postmodernidad”; por el ascenso y triunfo del bricolage estructuralista, primero, que ilumina una escena donde Simondon queda borrado, pese a ciertas semejanzas, pero sobre todo por la crítica al “sujeto”, después, y al devenir histórico que la modernidad había ido construyendo desde el Renacimiento.

Un cierto humanismo parecía abocado a su desaparición, a ser laminado por este nuevo hombre que se había gestado a finales del siglo XIX y en los años veinte y treinta del siglo XX. Frente al humanismo de corte marxista, que veía en la industria, en las técnicas y las ciencias modernas una oportunidad, a la vez que un peligro sin duda, el superhombre nietzscheano anunciaba un desierto, la “muerte del último hombre”, lo cual sería llevado hasta sus últimas consecuencias por el pensamiento heideggeriano de la *Gestell* y la *Ereignis* y que, como se sabe, culminaría pocos años después al escribir su famosa *Carta sobre el humanismo*, tras la derrota del proyecto nazi en la segunda guerra mundial, ¿habríamos asistido durante la guerra fría a la muerte del “hombre” tras el final del delirio germano en pos del hombre puro, del “superhombre”?

Agotado este enfrentamiento, la postmodernidad es ya un resto incapaz de enfrentarse al nuevo siglo, a las tecnologías desplegadas por el mundo, al terrorismo global y la ascensión del fascismo moral. Pero el “hombre” tiene ahí su oportunidad, líneas de evolución e individualización, un devenir que aún no ha mostrado su rostro según creemos, y que ha de agotar las figuras del pasado, incorporándolas, trenzándolas en un proceso de construcción del Mundo que las ciencias y las técnicas no deben, efectivamente, gobernar ni dirigir, imponiéndose reductora e ideológicamente, como formas mistificantes del dominio político, de la enajenación y dependencia mecanicista absolutas. Pero estos fenómenos económicos y sociales, así pues políticos y morales, no pueden reducirse a su vez a una estructura antropológico-filosófica como la de Heidegger, cuyo esencialismo antidialéctico no permite más conclusión, efectivamente, que la corroboración de la extensión mundial del “dispositivo de la Gestell”, como destino del ser humano actual, abocado a no pensar, a descuidar su ser, al sinsentido.

Sin embargo creemos que esa época ha concluido hace tiempo, que el siglo que se inaugura, en palabras de Alain Badiou al respecto⁶, en 1914 y finaliza en 1989, es no sólo un siglo convulso, dominado por la “pasión de lo real”, sino un siglo que tiene en el vitalismo y en el pesimismo algunas de las claves que manejamos aquí. ¿Estamos, así pues, defendiendo un ingenuo optimismo, una nueva esperanza para el “hombre” ? ¿ Postulamos la desaparición de lo negativo, de la muerte, del dolor y de la guerra? ¿ Sospechamos el final de la esclavitud, el ascenso de la razón, el triunfo de la democracia planetaria?

⁶ Véase la reseña del libro de Alain Badiou , *Le Siècle*, PUF, 2006. En la sección Libros del número anterior de esta Revista.

En la misma línea que Badiou utiliza para trazar respecto a la “cronología” del siglo XX, sin duda la suya particular, nosotros concluiremos este apartado diciendo que acaso el siglo XXI no ha comenzado aún. A lo que hemos asistido en las últimas dos décadas es al agotamiento de la postmodernidad y a la implantación mundial del capitalismo, así pues, a la extensión de las redes tecnológicas que lo hacen posible. En ese sentido, tal vez la llamada *hipermodernidad* no sea la continuación de la postmodernidad sino el nombre que recubre una situación “metaestable”, de tránsito y paso, no sin violencia, a nuevas formas mundanas y que tienen en el agotamiento de las energías fósiles, entre otros, los ‘signos-señales’ de un final no de la historia ni del hombre, sino de algunas relaciones y modos de existencia de unos hombres con otros, y de unos modos y maneras de ser que abocarán a concepciones acerca del “sujeto” histórico-político resultante que ya no pueden sustentarse en nuestras ilustradas plataformas, incluyendo en ellas tanto la crítica marxista cuanto la nihilista y vitalista que, fugaz pero intensa, ocupó las últimas décadas del pasado siglo. La *hipermodernidad* parece más bien el rótulo de una fase de transición, de algo en construcción que, por tanto, no puede aún nombrarse. En algunos aspectos no es más que un juego retórico, que muestra cansancio y desasosiego, de ahí que el *hipertexto* parezca reclamar un demasiado fácil *hipersujeto*. El superhombre nietzscheano no justificaba, ni siquiera de la mano de Heidegger o la más literaria de la postmodernidad francesa, la llamada *french theory*, una recaída en semejantes ídolos. Los hombres de carne y hueso, eso sí, siguen siendo el soporte material, corpóreo, existencial de esas ficciones, de esos decaimientos morales, de esos estados de desconcierto político e ideológico que no pueden ser sustituidos por los avances de las ciencias y de las técnicas, pero que sí son nuevamente engañadas, manipulados y enajenados por ellas.

La *técnica* existe, pero qué sea realmente la *técnica* es mucho más complejo. Entre nosotros, no sólo Félix Duque, al que hemos citado, sino también Ortega y, por supuesto, Gustavo Bueno, han desplegado sus análisis, su aguda y crítica mirada sobre este problemático *fenómeno*. Técnicas, ciencias y tecnología configuran una matriz donde el “hombre” encontraría su surgimiento, ese *modo primordial de “salir del ocultamiento”* (F. Duque: *En torno al humanismo*, pag.178.) En 1953, Heidegger imparte en Munich una conferencia sobre “La cuestión de la técnica”, donde critica el proyecto matematizador de la naturaleza a partir de Galileo y Descartes, lo que ha hecho que hasta el día de hoy domine el “cálculo y dominio de la ‘naturaleza’”, pero aquí deja ver que su posición no es la del tecnófobo, sino la de quien busca mantener una relación más libre con la técnica, criticando precisamente este desvío.

Si consideramos que la “técnica” y el “trabajo” son inherentes a ese ser al que llamamos “el hombre”, y que su “surgimiento” en el Mundo es la consecuencia de su quehacer (*homo faber*), como constructo resultante que nos diferencia de los animales, de los mamíferos superiores con tan escasas diferencias genéticas por otra parte, la cuestión entonces adquiere un sentido que ni las ciencias ni las técnicas pueden por sí mismas afrontar; de donde que, por otro lado, la “filosofía” que se dice espontánea de los científicos no sea sino una manifestación de la ceguera reduccionista de sus quehaceres gremialistas. Pero por mucho que critiquemos a los científicos y a los tecnólogos, la cuestión sigue abierta para nosotros. Y es aquí donde, por caso, las investigaciones sobre el “modo de existencia de los objetos técnicos”, que habíamos visto en nuestro trabajo anterior sobre Simondon, cobran una importancia determinante, pues el “proceso de individualización”, en este caso de “la técnica” es el que *ontogenéticamente* produce el objeto técnico, lo mismo se diga de la tecnología como sistema de “objetos técnicos concretos”, en la terminología simondiana, en tanto en cuanto incorpora los teoremas de las ciencias. Claro está, la técnica es un quehacer determinado que llevan a cabo los hombres, pero a su vez, los hombres no lo son sin el quehacer técnico.

Círculo interesante, pero no vicioso, pues aquí el “espacio antropológico” determinado a su vez “genética y dialécticamente” por las relaciones de los hombres con y frente a otros animales que, por ejemplo los simios, también utilizan instrumentos y desarrollan habilidades, y el “medio”⁷. En esta estructura, en su devenir, la “técnica” se destaca, se individualiza diríamos, como el trabajo y las instituciones simbólicas, que alcanzan su estatuto normativo, a través de las palabras, de la “estética” que es, como se sabe, un modo de ser del fenómeno de la técnica. El “espacio antropológico”, o el espacio de surgimiento en el lenguaje hermeneútico-heideggeriano, el *lichtung*, rompe el círculo vicioso anterior y se muestra como un devenir dialéctico. El hombre, la técnica, el trabajo, y por ende, las ciencias, la filosofía y el arte son los “fenómenos” que surgen de este devenir del ser, son las manifestaciones de su “individualización” colectiva. Pero si esto es así, tanto las técnicas como las ciencias, a su vez, nos permiten reflexionar sobre “el

⁷ Al finalizar la redacción de este trabajo recibimos la revista *El Basilisco*, nº 37 2ª época, donde Gustavo Bueno expone un breve pero intenso ensayo sobre las Instituciones, en relación con su antiguo ensayo, también aparecido en la revista citada (*El Basilisco*, nº 16, de la primera época) donde analizaba el concepto de “ceremonias”. En ambos encontramos un tratamiento filosófico exhaustivo y extremadamente importante sobre estos temas aquí esbozados. Por otro lado, “la categoría institución” implica la racionalidad y, por tanto, desde la perspectiva del “materialismo filosófico”, la conducta misma “racional”, pensante y en contraposición al dualismo esencialista heideggeriano precisamente, pero también crítico y superador del cartesianismo que, por otro lado, es la cruz de Heidegger según creemos.

origen”, sobre el surgimiento, sobre el Mundo en definitiva y porque existen, la re-flexión permite pensar el *Dasein*.

No es menos cierto que a este espacio antropológico primigenio no le corresponde en absoluto ni la *Gestell* ni siquiera su fontanal aparición, la cual Heidegger remite a la Grecia clásica. Las técnicas, las artes, el lenguaje, las costumbres prehistóricas ni siquiera son “la condición de posibilidad” del dispositivo técnico y su expansión y dominio planetario. En el regreso a estos estadios prehistóricos queremos resaltar los “elementos” de esa transformación, ese “paso al hombre” que, posteriormente, re-conocemos como la Técnica. Será, es cierto, en la transformación, a su vez, de estas bandas y tribus prehistóricas en ciudades, de estos lenguajes y enseñanzas en “arte” y escritura, normas y leyes, que la “historia” abra un espacio nuevo, tallando Figuras donde Ciencia, Técnica o Filosofía, por caso, manifestándose como fenómenos precisamente de la “historia del Espíritu”. Aquí se nos presentaría el siguiente problema: “¿ qué es anterior, “la cosa” o “el concepto””? Si conjugamos ambos acaso nos acerquemos a la solución de este círculo del cual no parece salgamos con buen pie, y menos por los caminos del esencialismo – la primacia “del ser”- heideggeriano, que el mismo dirá que no llevan a ninguna parte. Decir que la Técnica no puede ser a priori del Hombre, pero que el Hombre no puede ser sin la Técnica es acaso ensombrecer el propio devenir, los pasos dialécticos que son inherentes a una exposición del problema más completa y poderosa según creemos. Por una parte, el monismo del Espíritu y sus Formas: Hombre, Técnica, Ciencia, donde el Trabajo adquiere una dimensión de clivaje transcendental. De otra, el realismo adecuacionista de Heidegger y el *Dasein* unificador. Nosotros nos inclinamos por el pluralismo, de donde los tres géneros de materialidad que estructuran dialécticamente esa Materia General (el *Ser*) indeterminada -similar al *Apeyron*, “el límite de donde parte” la *ontogénesis* simondiana- implicada en esta problemática y perteneciendo, así, la Técnica o el Hombre, al tercer género de materialidad (M3), cosa que en cierto modo recoge el concepto de “manifestaciones simbólicas” de Marc Richir, pues todo símbolo precisa de los signos y de los significantes, de los referentes plurales, de su “institucionalización”.

Los hombres y sus posibilidades, sus habilidades, su devenir antropológico e histórico pertenecen, como seres vivientes, biológicamente considerados, al primer género de materialidad (M1), como las rocas, las neuronas o los átomos de silicio; pero los

hombres como existentes, como sujetos, operatorios y cognoscentes, que hablan y están sociológica e históricamente determinados, son parte de M2.⁸

El monismo y el dualismo parecen quedar en esta estructura incorporados, es decir “superados”. Y es en este sentido que la filosofía de Simondon nos parece más cerca del materialismo filosófico que del idealismo hegeliano, precisamente por su tratamiento de los objetos técnicos, y su “alagmática”, o teoría de las operaciones, así como la crítica que lleva a cabo del “principio de individuación” y sus consecuencias.

En un seminario celebrado en 1951 en Suiza, Heidegger afirma : (que) “es en este sentido que el “Dispositivo planetario actual- la *Gestell*- es la “metafísica acabada”. Así, de la fisión nuclear a las manipulaciones genéticas, de la conquista del espacio a la informatización, lo real es requisado para ser manipulado y en tales proporciones que las dimensiones humanas han sido simple y llanamente sobrepasadas...

Esta *revolución ontológica* es lo propio de los tiempos modernos y su inicio, con Galileo, de la matematización de la “naturaleza”, llegando a situar Heidegger la era atómica en Descartes.

La postmodernidad, el *homo deceptus* como lo representa el nuevo profeta literario parisino, Michel Houellebecq, son los herederos estéticos de este dominio planetario que se rotula con el nombre de Tecnología Global, y que corresponde más bien a la manifestación “formal” del Imperio del Mercado Pletórico triunfante.

Nosotros no nos contentamos con la estética, ni siquiera la optimista, menos aún participamos en los funerales ideológicos y anticipados del Hombre y de la Historia. Tampoco anhelamos ninguna tierra prometida donde hallaríamos el fruto deseado de nuestras investigaciones: “el sentido”. El “sentido” parece estar contaminado de una psicologización de la “verdad”, que muestra su orfandad y deja ver cómo los problemas de la “existencia” y de la “esencia” se solapan de continuo; pues los problemas, apenas esbozados aquí, nos sugieren una dependencia absoluta del momento histórico en el que

⁸ Sobre la Idea de Materia y los géneros de materialidad aquí expuestos, así como la concepción dialéctica y trimembre tanto del “espacio antropológico” cuanto de las estructuras inherentes al mismo, remitimos a la obra de Gustavo Bueno, en especial: *Ensayos Materialistas*, ed. Taurus 1972. Opúsculo, *Materia*, Ed. Pentalfa y, respecto al “espacio antropológico”, ver sobre todo *El Animal Divino*, ed. Pentalfa, En este sentido, y en el nº 2 de esta misma Revista, aparece una precisa exposición de Alberto Hidalgo bajo el título “**Materialismo Filosófico**”, que nos sirve de marco e ilustración a cuanto estamos exponiendo en estas líneas.

fueron planteados, los cuales sin dejar de influir en nuestro presente sin embargo no son sino trazos, ecos sísmicos de aquel inicio del siglo XX en el cual pereció el mundo romántico y luminoso que nos parece añoraba sin pudor Heidegger tras la estela del gran Nietzsche.

Nos quedan las “ideas”, la racionalidad *del* Mundo y las “verdades” parciales que, con todo, podemos alcanzar como resultado de las operaciones, técnicas y científicas, que iluminen nuestras oscuras existencias y nos posibiliten una “concepción de este Mundo”, una filosofía así pues, capaz de entenderlo y entendernos, de vincularnos participativamente en su devenir. La nostalgia del “sentido”, la dicotomía aporética entre *Gestell* y *Ereignis* no debería llevarnos a la conclusión nihilista que se deduce de los textos. El “pensamiento” es, según creemos, el devenir de una estructura que tiene tanto en la técnica como en la ciencia sus enclaves irrenunciables, sin los cuales no podríamos avanzar no sólo en la filosofía sino, y sobre todo, en la vida política, en la convivencia racional, re-flexiva.

En definitiva, al unir y oponer “verdad y sentido” hemos creído encontrar un eco del dios muerto del idealismo alemán, una llamada a su renacimiento, y una decepción ante la era dominante del mundo de la técnica y de la ciencia que pretende construir un mausoleo donde enterrar a ese dios definitivamente. Contra este Mundo sin dios creemos se rebeló el supuesto ateísmo de Heidegger. No es necesario insistir en que nuestra posición no es, tampoco, la de defensores del modelo dominante, la de fieles creyentes “en el progreso de las ciencias y de las técnicas”, en las que tendríamos puestas nuestras esperanzas. Sí, en cambio, ‘optamos’ por la racionalidad del mundo, su devenir transformador y dialéctico, y cuanto ello comporta.

“La ciencia no piensa” es en definitiva un sintagma imposible, que convierte en sujeto pensante a una institución que se resuelve en las operaciones de múltiples sujetos, no sólo científicos. Pero en la época de ese dictamen provocador, Heidegger efectuaba la *kehre*, el giro hacia la estética, hacia el refugio del lenguaje y la poesía, a la espera del “dios que vendrá”, de ese destino que la *Gestell* enuncia a la vez que oculta, donde se resolvería el sinsentido del Mundo actual.

Desde el *materialismo filosófico*, el “sujeto” no se reduce a sus operaciones ni, por tanto, al “sujeto operatorio”. A su vez, el “sujeto cognoscente” no es el polo opuesto de aquel, no es un sujeto técnico-operatorio que re-flexionase acerca de lo que hace y descubriese el conocimiento. Ambos, sujeto operatorio y sujeto cognoscente, pertenecen a una estructura compleja y al devenir de la misma, de donde que tanto la temporalidad- su historicidad- como su despliegue reticular nos exijan una consideración acerca tanto de la “antropología filosófica” de Heidegger cuanto de la antropología positiva, en este caso, la de Leroi-Gourhan, la cual es utilizada tanto por Stiegler como por Simondon. El *materialismo filosófico*, por su parte, contempla y analiza estos dos polos de la cuestión del sujeto desde su perspectiva pluralista, es decir, desde el entramado que configuran los diversos sujetos y los múltiples objetos. Las “totalidades atributivas” nos procuran una línea intensiva respecto a la construcción de la idea de “sujeto”, así como “las totalidades distributivas” nos son útiles y necesarias para recorrer su extensión. Con estos mimbres podamos acaso recoger lo que, según vamos viendo, está en cuestión.

En un caso, el heideggeriano, nos parece que el cartesianismo inherente a la concepción de la modernidad y, por tanto, a la concepción de las ciencias y de las técnicas, mantiene al pensamiento interpretante de Heidegger ante los problemas del alma-cuerpo, de la esencia-existencia, del ser y de lo ente, en un adecuacionismo que solo el pensar, el Logos hipostasiado, permitiría vincular a la región de los fenómenos con la región (oculta) del ser, la ontología. Pero si esto es así, este ‘logos’, este pensar no se corresponde con el “razonar”, con la función racional, calculadora, descriptiva, del *animal racional*. El hombre entonces en cuanto *homo faber* no piensa, solo actúa en correspondencia con su corporalidad, en función de la supervivencia, “étológicamente” diríamos...sino fuera que este *animal racional* es humano, es decir, es el *Dasein*. No se niegan las líneas evolutivas, el progreso de las técnicas, de la cultura y de las ciencias, la historia del hombre, lo que se resalta es la caída, el abandono del ser que el hombre además es, “el ser en cuyo cuidado le va el propio ser”. Y es en este sentido que el hombre se ha instalado en la *Gestell*, según Heidegger, de la mano de su dominio tecnológico de la naturaleza.

Stiegler y Simondon, entre otros, recogen los estudios paleontológicos llevados a cabo por Leroi-Gourhan, que influye y es influenciado por cierto por el mismo Heidegger, y siguen su concepción evolutiva, donde el concepto de “externalización” del organismo humano en los objetos técnicos tendrá gran repercusión, como es el caso de la relación que

establece entre la técnica del tratamiento del sílex y la cerebralización, es decir la relación entre la utilización de las manos, de los ojos y los objetos tallados con el desarrollo del córtex. Aquí, para ir cerrando estas consideraciones, recogeremos la evolución de los objetos técnicos según Simondon, que el autor francés considera como un paso del objeto abstracto – el útil de la época del sílex por caso- al objeto concreto – un teléfono móvil digamos- que no sólo recoge la historicidad de su propio dominio, sino que “incorpora” el medio, (de donde que la relación sujeto-objeto quede ahora mediatizada, asociada, vinculada al quehacer sociohistórico y al mundo) y contiene en su materia interna las teorías, el sistema, el proceso constituyente mismo de su concreción..

¿Nos ocultaría la red mundial tecnológica el Mundo mismo? ¿El dispositivo maquinal sustentado en una industria ávida y en una ciencia a su servicio nos alejan del sentido del ser-en –el mundo? El sentido tomado así parece más bien un arcano, el ser mismo, muy lejos de ser un producto, o una consecuencia del hacer, de las construcciones de los hombres, que incluyen a las ciencias y a las técnicas, pero también a las ‘humanidades’ y a la filosofía.

La nostalgia heideggeriana de un tiempo mejor, de la inocencia de la vida arcádica de la infancia, sesgada por la gran guerra y las convulsiones socioeconómicas subsecuentes, así como la avidez de novedades, el dinamismo de una industrialización mundial que se iniciaba entonces precisamente en la Alemania en declive, vencida y humillada, amenazada ¿ no es el fundamento último de este pensamiento que divide en dos el mundo, el aquí del Dasein, el cual tiene en el “sein”, en el ser, la fuente ontoteologizante de su sentido posible. El “sentido”, y su búsqueda sólo la podemos entender desde la teologización encubierta del “sum”, pero nos resulta imposible en la infinitud del mismo: es decir el “sum” en cualquier caso es la propia ‘negación’ de todo sentido posible; el ‘sentido’, si lo hay, pertenece más bien al polo existencia, o sea es psicología. Desde el materialismo filosófico, la verdad no es un concepto absoluto (y la postulación de un de la existencia “sentido” no sería sino un sinsentido, que iluminaría el quehacer del hombre, sino que es parte de este quehacer mismo, de donde que sólo podamos hablar de “franjas de verdad”, de resultados. Pues el “materialismo” de la corporalidad inherente al mundo, que sin duda analiza y rastrea Heidegger, que es su mejor aportación, choca con una realidad atea a la que pese a todo se resiste. Ya que la pregunta entonces sería: ¿ Cómo Alemania ha dejado de tener sentido cuando estaba llamada a ser la nueva Grecia? ¿ Por qué se han retirado los dioses de Germania? ¿ Cual es el pecado, la caída, el desliz cometido por los alemanes? La respuesta es la filosofía entera de Heidegger: la Gestell que nos aparta del Ereignis. Hemos

dejado de ser precisamente por eso, “los pastores del ser” y nos hemos volcado en el urbanismo desaforado, en las fábricas, en las cadenas de montaje, en la lucha por el dominio técnico del mundo. Nuestros científicos, desde Heisenberg a Einstein, sustentan esa “imagen técnica mundo” que destaca a la “naturaleza” como la reserva infinita de energía, de potencialidades. Heidegger, a diferencia de Husserl que también denuncia la crisis de las ciencias europeas, la pérdida de sentido de lo que Europa sea, sin embargo sí vea en estos autores a hombres de pensamiento, sí cree que Heisenberg o Bohr, como vimos en nuestra Bitácora anterior, que no solamente hacen ciencia sino que piensan, que la racionalidad se manifiesta en la institución científica como también en la institución técnica, pues las instituciones son fenómenos racionales, son manifestaciones de la racionalidad del mundo, surcos y “morfologías”, como aclara Bueno en su ensayo citado sobre las instituciones, de la racionalidad. Surcos y morfologías que nos permiten entretejer sin “rupturas”, un tejido estructural, y estructurado, mediante el cual “recogemos” todos estos fenómenos con mayor potencia explicativa y con una relación entre sí material y formalmente exhaustiva, en el sentido más radical del término. Y tal cual que el planteamiento dualista, sea del esencialismo heideggeriano o del reduccionismo no menos esencialista del formalismo científicista queden superados, por cuanto esa trama nos permite recorrer los pasos, los momentos, el acaecer mismo de esas transformaciones que el sujeto operatorio ejerce, de tal suerte que es por su hacer .