



Entrevista

## Maryanne Wolf: “Es posible que la experiencia de lectura profunda se atrofie o se pierda bajo la influencia de las pantallas”

Maryanne Wolf, conversación tenida con [Martin Legros](#), publicada el 14 de septiembre de 2023

La lectura profunda, invención decisiva de la historia de *Homo sapiens*, está amenazada por la cultura digital y la omnipresencia de las pantallas. Especialista en neurociencias, directora de un centro de investigación sobre la dislexia, la investigadora norteamericana [Maryanne Wolf](#) viene de ver traducido al español su libro [Lector, ¡vuelve a casa! Cómo afecta nuestro cerebro la lectura en pantallas](#) (Bilbao/Barcelona: Deusto, 2020<sup>♦♦</sup>). Ella nos explica por

---

<sup>♦♦</sup> < En la última década, la manera en que procesamos el lenguaje escrito ha cambiado de manera radical. Vivimos rodeados de pantallas, en muchos

qué es imperativo animar la lectura en papel, en particular entre los niños y los adolescentes.

---

**En su dominio, una de las grandes lecciones de las neurociencias tiene que ver con el descubrimiento de que el cerebro humano no estaba originalmente programado para la lectura...**

**Maryanne Wolf:** Era una cosa que se sabía ya confusamente pero a la que las neurociencias aportan en efecto una confirmación definitiva. Nosotros los humanos no estábamos destinados para leer. No estamos cableados para la lectura. No existe ninguna neurona ni ninguna infraestructura cerebral específica dedicada a la lectura. Era de esperarse dado que la invención de la escritura, y que ella vino muy después de la formación de nuestros cerebros. La estructura actual de nuestros cerebros data de hace 50.000 años; ella apareció pues muchísimo antes de la alfabetización. Pero se podría haber pensado en que la invención de la escritura, y por tanto de la lectura, había podido tener un efecto de rebote sobre el cerebro, de manera que éste habría llegado a alquilarle esta tarea a neuronas específicas. Pero no fue así. El hombre no sigue teniendo cableado para la lectura. ¿Entonces cómo hacemos? Bricolamos. Utilizamos áreas dedicadas originalmente al reconocimiento de objetos y del rostro... para descifrar las letras. Lo que el neurocientífico **Stanislas Dehaene** ha llamado el « *reciclado neuronal* ».

### **¿Cuál es la implicación de este descubrimiento?**

Es simple pero fundamental: tenemos necesidad de aprender a leer. Es más: tenemos necesidad de que nos enseñen a leer, es decir a crear ese circuito

---

casos nos hemos vuelto adictos a ellas, y eso ha suscitado múltiples preocupaciones acerca de cómo eso está cambiando nuestro cerebro y, sobre todo, el de nuestros hijos. En *Lector, vuelve a casa*, Maryanne Wolf se sumerge en la investigación científica que aborda la transformación de los cerebros de los niños que aprenden a leer y de los adultos que leemos de una manera diferente. Pero el libro no sólo se basa en la ciencia, sino en la historia, la literatura, la filosofía y la pedagogía. Escrito como si se tratara de cartas dirigidas a nosotros –sus queridos lectores–, Wolf, especialista en lectura y aprendizaje, afronta sus preocupaciones y esperanzas sobre la manera en que nos relacionamos con el lenguaje. Y lo hace asumiendo algo que muchos hemos empezado a advertir: incluso los lectores de toda la vida están cambiando sus hábitos y ven alterada su capacidad de concentración. Provocador e intrigante, *Lector, vuelve a casa* —en francés es más patético: *Lector, no te mueras, ¡quédate con nosotros!*— es una guía que nos ofrece una perspectiva esperanzada, pero no ingenua, del impacto que la tecnología tiene en nuestros cerebros y en nuestras capacidades intelectuales más esenciales. Y señala lo que eso puede significar para el futuro. La editorial >

neuronal que no existe por sí solo y que permite conectar zonas que no estaban programadas para trabajar juntas, ya se trate del reconocimiento visual de las letras, de su pronunciación o de la asociación de cada palabra con un sentido. Entre 0 y 5 años, los niños desarrollan las zonas del cerebro que serán luego conectadas entre ellas, de los 5 a los 10 años, para formar los primeros circuitos de base para la lectura. Y mi investigación consiste particularmente en comprender por qué en individuos disléxicos o por razones medioambientales desfavorables, algunos no logran poner correctamente en su lugar dichos circuitos. En chino, como en hebreo, en inglés o en francés, leer implica comprender que la representación gráfica y visual de las letras es portadora de una significación. El cerebro debe establecer, lo más rápidamente posible, una conexión entre el sonido, la forma y el sentido de las palabras, entre el sistema visual y el sistema semántico. Pero esto exige algo muy precioso: la atención. Hay que prestarle atención al cerebro para que él pueda conectar las nuevas palabras que se le presentan con la reserva de significaciones que ya tiene presentes en la memoria. Teniendo pues clara consciencia de esto: si leer es una adquisición que hay que lograr en cada generación e incluso en cada individuo, puede ser que también se pierda en algún momento... En todo caso, la lectura profunda experta tal y como la conocemos hoy bien podría atrofiarse o incluso llegar a perderse, a largo término, en condiciones de un entorno desmejorado.

**Para comprender la manera cómo ocurre esto, Ud. utiliza una imagen muy divertida: la del ciclista o del acróbata (las letras), que entrarían en racimos en nuestro cerebro para alcanzar las áreas dedicadas a la cognición y al lenguaje.**

Para leer, es preciso ser capaz de reconocer las palabras, su sentido y su pronunciación a medida que el ojo se desplaza línea tras línea por el texto. El ojo barre en sacudidas y movimientos de ida y regreso, paquetes de un decena de letras, a la par que deja el resto en un vaguedad visual. Teniendo como base el stock de palabras disponibles, él hace predicciones a partir de cómo comienzan las palabras, al mismo tiempo que las envía a las zonas dedicadas al lenguaje hablado y a la pronunciación. Se puede pues comparar este mecanismo con el de un pequeño grupo de ciclistas que entraría en nuestro cerebro por nuestros dos ojos para alcanzar las áreas cerebrales dedicadas al reconocimiento visual, sonoro y semántico... Utilizo esa imagen para hacer comprender que hay que dedicar tiempo, energía y atención a este operación de conexión.

### **¿Qué es la lectura “profunda”?**

Es una experiencia mental, cognitiva pero también afectiva, que transforma desde el interior al que se entrega a ella. En [Sobre la lectura](#), Proust habla de ese « *milagro fecundo de una comunicación en el seno de la soledad* ». Extraña comunicación puesto que el lector está replegado sobre sí mismo, solo y silencioso, y a partir de esta soledad él hace hablar al autor, intercambia con él

sus sentimientos, sus pensamientos, y a veces también le contesta. La lectura profunda es el espacio donde el otro les revela a Uds. mismos sus propios pensamiento y donde una especie de epifanía, de revelación, puede tener lugar. Esta experiencia es uno de los resortes fundamentales de la empatía, pero también de la capacidad de tomar distancia con respecto a una información, y a poder instalar en sí mismo muchas voces contradictorias, o para desarrollar sus propios pensamientos. Ella tiene pues un alcance político. Como lo dice el filósofo **Hans-Georg Gadamer** (1900-2002), « *leer, es comprender.* » Y gracias a esta comprensión en acto, aprendemos a pasar a la consciencia de otro. El escritor **Junot Díaz** la formuló así: la lectura es quizás el único lugar en el que se puede verdaderamente « *entrar en telepatía* » con los otros. **Maquiavelo**, también, lo expresa magníficamente en su famosa [carta a Vettori](#) donde relata sus entrevistas imaginarias con los grandes autores de la Antigüedad: « *No temo para nada entrevistarme con ellos, y pedirles cuentas de sus acciones. Ellos me responden con bondad; y durante cuatro horas escapo a toda aburrición, olvido todos mis pesares, le pierdo el miedo a la pobreza, y la muerte no podría espantarme; me transporto a ellos por entero.* » La lectura es una puerta de entrada a lo que **Aristóteles** llamaba la *vita contemplativa*.

**Y es acá dónde se plantea la cuestión de las pantallas. Pues según Ud., la cualidad de la atención del lector depende del soporte en el que ella se ejerce.**

La atención del lector se desarrolla no solamente en función del número y de la cualidad de los libros que él lee, sino igualmente del soporte. En papel impreso, Ud. puede dedicar toda su atención a la lectura y desarrollar –lo que es algo fundamental– analogías entre por una parte las palabras y las significaciones que Ud. ya conoce y por otro parte las palabras y significaciones nuevas que aparecen en el texto que Ud. está siguiendo. El corazón de la operación es esa capacidad de establecer analogías que hace posible la lectura y que ella mantiene. Es un operación fundamental. El pensamiento analógico que utilizamos para comprender lo que leemos nos permite hacer inferencias, desarrollar nuestra reflexión crítica y nuestra empatía. Todo este proceso no sirve solamente para hacer analogías, nos ayuda a informaciones en la memoria. Pero si Ud. está ante una pantalla, no es seguro que Ud. pueda realizar en buena forma este ir y venir. Sobre un tal soporte, Ud. está inducido a ir lo más rápido posible, a leer en diagonal, sin entrar ni en la sensibilidad ni en el espíritu del autor, sino solo reteniendo información, sin consolidarlas en su memoria. Su atención es flotante y móvil, ella no permite realizar todas las analogías y consolidar tan sólidamente todos los conocimientos nuevos. ¡Es líquida! La lectura profunda implica comprometer plenamente su atención y por consiguiente desconectarla del resto. Ahora bien, es precisamente esto lo que el régimen de nuestra atención sobre una pantalla, incluso cuando leemos, ya no está asegurado. Los soportes son portadores de un uso que ellos sugieren que hay que utilizar – es lo que se llama con el término tomado del inglés, la

*afordancia*<sup>\*\*</sup>. En el caso de las pantallas, todos los estudios tienden a demostrar que ellos nos incitan a una lectura rápida, superficial, en diagonal, que se desliza o que hace desfilas el contenido escritural siempre en el mismo sentido. Creo que es esencial formar a los chicos en la lectura profunda, con el fin de que no están completamente contaminados por los usos digitales. Pero para esto se requiere reconquistar su atención.

### **¿Diríamos pues que las jóvenes generaciones están perdiendo el acceso a la lectura profunda?**

Los muchachos cambian de objeto de atención una media de 27 veces por hora. ¿Cómo afecta esto su capacidad de concentrar su atención en la lectura? La lectura de los jóvenes tiende a empobrecerse, está privada de una comprensión profunda de lo que ellos leen. Y esto hace dudar del desarrollo intelectual de nuestra naciones. No me inquietan las generaciones que como las nuestras fueron formadas inicialmente en la lectura papel. Pero las generaciones que se formaron desde el comienzo, y de manera cada vez más exclusiva en el universo digital, mucho me temo que tengan cada vez más dificultad de alcanzar la lectura profunda. Yo misma, cuando paso todo el tiempo frente a una pantalla, siento a veces que mis hábitos de lectura, la cualidad de mi lectura, es impactada. Como si me volviera incapaz de gozar de un texto y de comprenderlo profundamente. En ciertos momentos, me fuerzo a reentrenar mi cerebro. ¡Verdaderamente! Pero atención, no estoy diciendo que tengamos que abandonar pura y simplemente las pantallas. Por el contrario nos tenemos que entrenar en preservar, incluso frente a las pantallas, el modo de atención que es el de la lectura profunda, con la intención de penetrar profundamente los textos que leemos. Y animar a los jóvenes a cultivar esta experiencia.

### **Le parece a Ud. que ¿la empatía y la comprensión de los textos está amenazada por el declive de la lectura?**

Los estudios no todavía bastante amplios y numerosos como para zanjar en la cuestión. Pero sí es verdad que la lectura profunda mantiene la empatía, como también es verdad que la comprensión de los textos decae, especialmente entre los muchachos. Son dos hechos. Falta saber si están conectados el uno con el otro o si sólo están correlacionados.

### **Ud. habla de la lectura profunda como de una revelación ontológica (“a disclosure”) en el sentido de Heidegger. ¿Qué quiere decir esto?**

---

<sup>\*\*</sup> < *Afordancia* (neologismo del inglés *affordance*) es un término usado en distintas disciplinas como HCI, arquitectura, diseño industrial, psicología, etc. y que consiste en el conjunto de posibilidades de acción que transmite un objeto o entorno y que pueden ser percibidas por el usuario en la red. En estos “cuadernos” Pierre Charbonnier ha hecho un uso intensivo del concepto en su libro *Abundancia y Libertad*. Paláu >

Cuando gracias a la lectura yo entro en la consciencia de otro, tengo una experiencia de lo que en lenguaje teológico se llama un « pasar más allá », un « pasaje al más allá » (« *pass over* »). Basculo en la consciencia de otro que de rebote me revela sobre mí mismo, y esto me afecta, me hace vibrar. Un poco como cuando se aprende una lengua extranjera y que se redescubre por ese desvío la profundidad de su lengua materna. ¡Es portador de una epifanía! Haciendo el esfuerzo por comprender al otro, de súbito me comprendo mejor a mí mismo. Ahora bien, mucho me temo que esta experiencia esté a punto de perderse. Estamos al borde de perder el deseo de entrar en esa forma de comunicación. Sólo queremos información, antes que comunicación con el otro. <“... sólo estoy informando... sólo os he informado”, final de *Informe a una Academia* de F. Kafka, Paláu >. Nosotros sólo queremos saber las cosas rápidamente en vez de querer comprenderlas. Igualmente, yo busco trabajar con los niños sobre esta experiencia fundamental gracias a programas que les enseñan a pasar en espíritu al otro, *via* la lectura de historias especialmente. Es algo fundamental si se quiere mantener una relación con la verdad, con la comprensión y el espíritu crítico de las jóvenes generaciones. Lo que es decisivo para el porvenir de nuestras democracias.

Traducido del inglés al francés par Martin Legros

y del francés al español por Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, agosto 6 de 2026

**BERNARD STIEGLER**

*ECONOMÍA DE LO HIPERMATERIAL Y PSICOPODER*

**Entrevistas con Philippe Petit & Vincent Bontems**

París: Mille et une nuits, 2008.

Traducido por Luis Alfonso Paláu C. Instituto Tecnológico Metropolitano.  
Medellín, abril de 2013. Corregido en Envigado, co, agosto 6 de 2026.

Para la preparación de esta obra, Philippe Petit y Bernard Stiegler se entrevistaron en el otoño y en el invierno del 2005. Desde entonces, se han encontrado periódicamente, especialmente en la emisión que anima Philippe Petit en France Culture, “Science et conscience”.

La entrevista con Vincent Bontems, filósofo que trabaja en el Laboratorio de investigación sobre las ciencias de la materia (Larsim) del CEA, tuvo lugar el 4 de julio en el Instituto de investigación y de innovación (IRI) del Centro Pompidou.

**Nota de los “cuadernos...”:** Se publica aquí la primera de estas entrevistas, la de Petit con Stiegler del otoño del 2005, y se deja para el siguiente “cuaderno..., 191”, la segunda con Petit y la de Bontemps.



## La apuesta de la sublimación

*por Philippe Petit*

El filósofo Bernard Stiegler es un adepto de la tecnología experimental. No se contenta con pensar las nuevas tecnologías y el desarrollo sostenible. Es capaz de reproducir el gesto de la talla del sílex en laboratorio tanto como desmontar un transistor. Reactiva a la vez los gestos de la operación técnica y reflexiona sobre sus usos. El hombre es perseverante, el trabajador disciplinado, y multiplica a su antojo las referencias culturales con el fin de construir una obra cuya arquitectura se parece a un verdadero Sistema en vía de construcción, hasta el punto de tomar la una por el otro. Prosigue así el trabajo que emprendió desde la aparición en 1994 del primer tomo de *La Técnica y el Tiempo*.

Platón es con Husserl el interlocutor privilegiado de Bernard Stiegler. Toda su obra se presenta como una larga explicación con la cuestión platónica de la desmesura de la técnica. Busca mostrar por qué el “proceso de exteriorización del viviente” se confunde con la hominización. A su autor le encanta describir las épocas de la evolución técnica de la humanidad, como si él fuera el depositario de su historia. La severidad con la cual juzga el arrebató y la precipitación de la “tecnociencia” actual es la garantía de su real preocupación por el porvenir. Desde el siglo XX —anota él— “no cesamos de vivir las transformaciones de las condiciones de la temporalidad, es decir: tanto de la individuación” como del futuro.

En la actualidad vivimos un nuevo estadio de esta larga historia que induce ya una profunda transformación de nuestras existencias. Lejos de desaparecer, la industrialización se prosigue, la convergencia de las tecnologías está en curso. Bernard Stiegler formula a nuevos costos los envites de las tecnologías culturales y cognitivas llamadas nuevas tecnologías de la comunicación y de la información, pero también de las biotecnologías y de las nanotecnologías. Ellas no dejan de tener riesgos sobre la naturaleza del espíritu del capitalismo y sus capacidades de autodestrucción. Esta inquietud no hace de Bernard Stiegler un adversario de la nueva industrialización del mundo. Su mayor anhelo es contener el crecimiento de la ignorancia y promover el nuevo *otium* del pueblo.

La empresa podría prestarse a sonrisas si ella no se llevara a cabo con rigurosidad. En efecto, reposa sobre una exposición detallada de las condiciones de aparición de nuestro mundo: la época del capitalismo hiperindustrial. Pues, al frecuentar los filósofos, Bernard Stiegler no olvida a su padre, que fue electricista antes de trabajar en la RTF <Radio Televisión Francesa>, no olvida que su genitor había fabricado él mismo un televisor en 1952. Él no desdeña ni los aparatos, ni las prótesis, ni los robots, ni los mutantes. Por encima de todo le teme a la “organización de la pérdida de individuación”. Cree necesario llevar las máquinas a sus límites; quiere ser un pensador integral de la tecno-logía. La técnica, ese vector de memoria, es cosa demasiado seria, demasiado humana, para ser abandonada a los cínicos o a los

irresponsables. Habiendo conocido —como él dice— la “desbandada”, este obstinado no busca añadir desgracias a infelicidad. Toma la hiperindustrialización de los *media* en serio. Considera con atención la revolución digital (Web 2.0 y otras tecnologías). Pero no es menos lúcido ante los riesgos de una proletarización del espíritu, para no hablar de la pauperización de la cultura. La personalización de los programas, por ejemplo, a través del análisis de los comportamientos de consumo de los telespectadores —por fuera de que conduce a una hipersegmentación de los nichos publicitarios— produce riesgos de encierro del consumidor en comportamientos gregarios. Más que su alienación, Bernard Stiegler le teme a este respecto a la sincronización de las consciencias. “Nuestras consciencias son solicitadas permanentemente con los iPods, los teléfonos celulares y, pronto, con la difusión de la televisión en los teléfonos móviles”, subraya él en una de las entrevistas que siguen. La televisión, según él, desemboca en una nueva calendaridad que consiste en hacer coincidir los flujos de consciencia a través de objetos temporales que transforman la manera como vivimos los acontecimientos. Pues un objeto temporal es un objeto cuyo tiempo de transcurso coincide con el tiempo de flujo de la consciencia de la que él es el objeto. Una melodía en Husserl es un objeto temporal; igualmente la televisión para Stiegler. También, cuando los objetos temporales se vuelven industriales, integrados a redes de distribución, estructurados por rejillas de programa, se convierten en la ley de una nueva calendaridad. En lugar de producir nuestro tiempo propio, sufrimos el dominio y la convergencia de las tecnologías que se preparan —*via* Internet—, la fusión de la industria cultural y de la logística, que inducen una temporalidad distinta y producen una especie de control de las consciencias, como Fellini ya lo había intuido.

Sin embargo, el autor de *Pasar al acto* (2003) no es un tecnófobo. La exteriorización técnica es para él “la continuación de la vida por otros medios que la vida”. Pero él se niega a ceder al chantaje del mercadeo personalizado y a los *diktats* del “capitalismo pulsional”. “El capitalismo tiene necesidad de controlar los comportamientos y para ello desarrolla técnicas de captación del deseo”, subraya él en ese libro donde clarifica su proyecto. No es sorprendente que un tal diagnóstico lo conduzca a vivir como un acelerado. No contento con escribir dos libros por año, se expresa con frecuencia sobre las ondas y creó una asociación —*Ars Industrialis*<sup>1</sup>— que tiene por objetivo promover una “ecología industrial del espíritu”. “Nosotros, los humanos de comienzos del siglo XXI, sabemos que necesitamos volvernos más lúcidos, más espirituales y más responsables que nunca, y sabemos al mismo tiempo que la humanidad nunca ha sido tan ciega, embrutecida e irresponsable”, se puede leer en *Réenchanter le monde* (2006). Este viático no es un programa político, es un llamado a los pueblos de Europa. En verdad, Bernard Stiegler está convencido de la inminencia de un peligro. Cada mañana, rasurándose, cuando se prepara para salir, caminando, registra notas para sus futuros trabajos con la ayuda de su pequeño

---

\* En nuestro medio leímos la expresión en el artículo de Stiegler que Jairo Montoya G. tradujo de *Les cahiers de médiologie* n° 6 para nuestra revista *traducciones historia de la biología* 17 <Medellín: Universidad Nacional de Colombia, noviembre de 2001. pp. 66-73> en honor a “Leroi-Gourhan, lo inorgánico organizado” (n. del t.)

<sup>1</sup> <http://www.arsindustrialis.org>

dictáfono, anticipa los acontecimientos, participa en el culto del ejercicio espiritual, limpia sus armas para combates por venir. No dejará de estar rabioso con la lectura de diversos hechos. No tiene palabras suficientemente duras para denunciar el atolladero de la educación y el sacrificio programado de la juventud bajo la influencia de las marcas o de la droga. “Nuestra época está amenazada”; “El deseo de los individuos y de los grupos está en la ruina”; “El capitalismo es autodestructor”; esto es lo que martilla Bernard Stiegler en las ondas y en las revistas. El hombre está en guerra contra el desorden mental. Está en guerra contra sí mismo, es decir contra lo que se le impone a él como a todos nosotros, y que Kant designaba en *¿Qué es la ilustración?* como nuestra “pereza” y nuestra “cobardía”<sup>2</sup>.

Entre dos conferencias, entre dos libros, entre dos reuniones en el Instituto de investigación y de innovación que creó y que dirige en el Centro Pompidou, él se recoge, se reasume, se recompone. Se acuerda de la expresión de Nietzsche: “Y si debierais ganar la mar, vosotros que sois otros emigrantes, lo que os empujaría allí, sería todavía una creencia”. La bella palabra creencia. Ella hace de nosotros emigrantes. Hace de nosotros ciudadanos de Boston o de Savannah, en Georgia, entre Baltimore y Nueva Orleans, de donde partió el primer vapor en 1819. Es verdad, Europa es hija de la creencia; y su sueño es inalcanzable. Creer en el mundo en Berlín en ruinas —es la hipótesis de Rossellini en *Alemania año cero*— no es más alegre que creer en el mundo en el parque de atracciones *The World* de Pekín, el lugar de la desolación humana actual a la hora de la mundialización turístico-financiera visitado por el cineasta Jia Zhang Ke: los seres vagabundeando por ahí sin lograr anudar relaciones humanas. En una crónica reciente en France Inter, Stiegler ponía de relieve que “dos millones de tentativas de suicidio por año se presentan de ahora en adelante en China, entre las cuales 300.000 suicidas efectivos; la Academia de ciencias sociales ha establecido que el 20% de los chinos sufren depresión, de los que 100 millones serían considerados como deprimidos profundos”. Lo que es válido para la China lo es igualmente para la mayor parte de los países en vía de recuperación económica, o expuestos a los malos vientos del ultra-capitalismo. “Con el cine, el mundo se unifica, es decir que se americaniza”, podía escribir Upton Sinclair en 1917. Ya no estamos en las mismas. La americanización se propaga, pero Norteamérica no es la única en liza. Como todo gran cineasta, Jia Zhang Ke habla de lo que es común a todo el mundo, devela el fondo común de las cosas: el entorno, el deseo, la riqueza, la pobreza, la sexualidad. Nos habla del futuro, de una cierta debacle mental, de un poderoso desarreglo que atraviesa todos los países, todas las clases sociales, y todos los individuos, de Richard Durn, el asesino de Nanterre, al banquero Édouard Stern, el amante despechado de Léman. Pues la miseria existencial y la insatisfacción del deseo han partido juntas, en la China, en el Japón, en las Ardennes, como en cualquier comarca del planeta.

Pero para poco sirve vituperar esta situación, según Bernard Stiegler. Los consumidores no están condenados a volverse productos culturales. Pueden volverse a convertir en aficionados al arte, apoderándose de las máquinas, como Charlie Parker

---

<sup>2</sup> Cfr. *infra*, primera entrevista, casi al final.

se apoderó de su fonógrafo con el fin de conectarlo a su saxofón. Los ciudadanos pueden también organizarse. La relación de los hombres con las nuevas tecnologías de información y de comunicación no se limita forzosamente a los usos prescritos por las instrucciones de manejo. El envite del deseo es mucho mejor que la apuesta del consumo. Siguiendo a Simone Weil, el filósofo se dota de los medios para producir atención y engendrar singularidades. En el momento de la ampliación de la Unión, un artículo de *New York Times* afirmaba con ironía que la unificación cultural de Europa estaba ya hecha gracias a las películas y a los programas audiovisuales norteamericanos. La lección es clara a los ojos del autor de *Mécréance et discrédit* (2004). La ciencia, la tecnología, la industria, el arte deben volver a ser prioridades europeas. Del Google con la integración de las redes audiovisuales a las telecomunicaciones digitalizadas, pasando por las nanotecnologías, la batalla de los flujos y las querellas, está emprendida en torno a la definición de la potencia. Se lo ve, uno de los fundadores de la asociación *Ars Industrialis*, no está inclinado a la decepción. La estética y la política tienen en él causa común. Él cree en una renovación de la vida del espíritu, cree en el ideal de la ciencia, como cree en la renovación de la inversión libidinal de los individuos en su trabajo. Cree posible una nueva organización de lo sensible; un nuevo *New Deal*, otro modelo de desarrollo, que correspondería a una reinención de nuevas tecnologías del Espíritu. Las afirmaciones que hizo Clemenceau en 1904, en *L'Aurore*, durante su campaña contra los peligros del saturnismo, Bernard Stiegler podría retomarlas por su cuenta: “Se trata simplemente de impedirle a los hombres matar hombres”. El peligro ciertamente ha aumentado, y no concierne ya solamente los cuerpos. El alma es asesinada, la baja tendencial de la libido está en marcha. El deseo del consumidor está decentado. Y la educación popular desfallece. ¿Qué hacer?

El lector encontrará respuestas en estas tres entrevistas. ¿Quién no sabe, qué director de recursos humanos no sabe que su primer y peor problema es la desmotivación de su personal, de sus contratistas, de sus socios y de los clientes de su empresa? El inmenso problema de la industria actualmente es la desmotivación. Es también la fuente de todas las formas de depresión. Esta constatación de evidencia no se hizo en la cita de Túnez, en noviembre de 2005, cuando se desarrolló el gran coloquio de la ONU consagrado a la sociedad de la información. Conviene pues reactivarlo. Este libro puede ayudar a ello. No siendo el estilo catastrofista de su gusto, Bernard Stiegler puntualiza lo esencial: el nuevo rostro de la industria, lo hipermaterial, y el control de los cerebros que sólo una política del espíritu puede contrabalancear. Esta aproximación reposa en parte sobre un análisis del capitalismo que el autor no ha dejado de afinar al hilo de sus lecturas de Max Weber, de los sociólogos Luc Boltanski y Eve Chiappello, de Herbert Marcuse o de los inventores del mercadeo. Ella tiene la propiedad de dedicarse a la destrucción de los dispositivos de sublimación. Su originalidad tiene tanto que ver con la visión de la ciencia que propone, como con la concepción de la técnica que desarrolla.

Frente a lo que se presenta como un imposible “deseo de porvenir”, ocurre que sea necesario aprender a reevaluar esta sublimación y a realizar el trabajo de cultura

que permite elevarse —como decía Freud— hasta las alturas de la imaginación. Con Bernard Stiegler, sin ninguna duda, este trabajo está ya a la orden del día...

P. P.

### A propósito de la economía libidinal capitalista

Philippe Petit.- Para comenzar, ¿puede Ud. establecer un estado de los lugares de lo que llama la “crisis de la economía libidinal capitalista”? ¿Sería posible darle una visión de sus investigaciones actuales a un lector profano? El concepto de “economía libidinal capitalista” nos remite a la vez a Marx y a Freud, pero sin embargo ¡Ud. no es un freudo-marxista ordinario! Su recorrido intelectual tiene en cuenta autores alejados en el tiempo, como Aristóteles y Husserl, y obras contemporáneas, tal como la del filósofo Gilbert Simondon (1924-1989), que por lo demás es la que más ha contado para Ud...

B. S.- Comencemos por la libido. Todas las civilizaciones son maneras de captar lo que Freud llamaba la energía libidinal para desviarla de los objetos sexuales con el fin de que se fije en objetos sociales por los cuales ella se eleva; una civilización es un proceso de sublimación por donde la potencia pulsional se transforma en energía social; sublimar quiere decir ante todo transformar.

Si en la actualidad puede parecer como un viejo juego —para no decir reaccionario— hablar de “elevación”, pienso que esta apariencia es una idea recibida, ella misma muy “reaccionaria”, y que la afirmación de la necesidad de la elevación es por el contrario muy revolucionaria; yo creo que se debe operar una revolución en materia de economía libidinal, y que es, por ejemplo, en una tal perspectiva que es necesario leer una obra que el joven filósofo finlandés Pekka Himanen consagró a lo que él llama la *ética hacker*<sup>3</sup>. La organización capitalista de la economía libidinal, que se ha formado a comienzos del siglo XX, arruinó esta economía y agotó la *energía* libidinal, lo que se traduce en las viejas sociedades industriales en un terrible proceso de desmotivación. La reconstitución de esta energía, después de la pérdida que se ha comprobado en el curso de los últimos decenios, no va a ser automáticamente recuperable, y esto es lo que hay de más urgente en materia de economía general, para hablar como Georges Bataille. Esto pasa por una reevaluación, en la economía a secas, de lo que Freud ha llamado la sublimación; se precisa refundar la vida económica, la inversión, la orientación de los desarrollos tecnológicos, la política industrial, etc., sobre la sublimación como fuerza social.

Si sin embargo puede haber acá algo de arcaico en la cuestión de la elevación —que es menester entender ante todo aquí como lo que se opone a la regresión, lo que es también la cuestión del superyó (no hay sublimación sin superyó, ni a la inversa)—, y si puede haber aquí, más sutilmente, algo de *metafísico* (en el sentido en que, en la filosofía contemporánea, la metafísica es una *ilusión del teórico* fundada en un andamiaje conceptual robusto, coherente, pero también y sobre todo bien enraizado histórica como socialmente); este arcaísmo y esta metafísica consisten en plantear el

---

<sup>3</sup> Pekka Himanen. *La ética hacker y el espíritu de la era de la información*. Destino, 2002.

problema de la elevación y de la regresión en términos simplemente morales, y en fundamentar estos sobre simples oposiciones.

La más difundida de estas oposiciones, en el Occidente judío, cristiano y musulmán (el Islam hace parte de occidente, incluso si se ha diseminado a partir de lo que se llama el medio oriente; es una figura del monoteísmo, y es éste el que constituye al Occidente con la herencia de los griegos, a los que nosotros los europeos precisamente hemos recibido del Islam —lo que tendemos a olvidar—), es la del bien y del mal. Ahora bien, sabemos en el presente que, cuando se opone absolutamente y con toda certidumbre el bien y el mal, es decir apoyándose en un dogma —ya sea religioso o político, o los dos— el bien se transforma ineluctablemente en mal: Inquisición, Goulag, terrorismo, bushismo. No hablo aquí de nazismo puesto que este niega pura y simplemente la diferencia del bien y del mal.

Evidentemente que no quiero pues decir que no hay diferencia entre el bien y el mal, y que el bien no es nada, como el mal; muy por el contrario. Lo que quiero decir es que esta diferencia es una *composición*, y no una oposición. Ahora bien, la metafísica por regla general reposa sobre oposiciones y engendra siempre, al mismo tiempo, dogmas. Este dogmatismo puede ser religioso, fundado sobre una religión revelada, y conservador, o revolucionario y “progresista”, o aún liberal en el sentido de neoliberal; consistiendo entonces el dogma en perseguir toda ambición de una política pública y de una mutualización de las inversiones distintas de las fundamentadas en el provecho a corto plazo, lo que conduce a este neo-liberalismo ineludiblemente a negar de hecho toda diferencia entre el bien y el mal, y a imponer el reino de las pulsiones mientras habla a nombre del bien, dogmáticamente opuesto al mal.

Si no quiero decir que no hay diferencia entre el bien y el mal, por el contrario quiero afirmar que lo que los distingue está inscrito en una cuestión más amplia, y más rica, y más compleja, que es la de la economía libidinal, es decir: de una *economía de tendencias* que no cesan de componer, y *por ello*, de *economizarse*, es decir, de contrariarse mutuamente y, —diría yo con Simondon— de metaestabilizarse.

Ahora bien, esta economía es la que engendra la sublimación, es decir objetos sociales (entre los cuales los objetos morales son una dimensión), pero de los que los objetos científicos, estéticos, espirituales, políticos o económicos en el sentido corriente, son también casos —por lo demás ligados entre ellos por esta economía libidinal—, en la que se constituye lo que Foucault había llamado bien al comienzo la épistémè, luego la arqueología del saber.

Toda sociedad supone un poder de sublimar, de organizar, de cultivar. Por definición, lo que debe ser cultivado, es lo que no se produce de suyo; esto necesita de las instituciones, ya sean el chaman, el papado, la Asamblea nacional o la ONU. Ahora bien, para que estas instituciones funcionen, es necesario que de una manera o de otra le den derecho a lo *singular*, como fuente de todo porvenir y que, precisamente, ellas lo críen; que le pongan cuidado, lo incuben, lo nutran, lo modelen y, finalmente, lo celebren como ejemplo y jalón.

Una singularidad es una encarnación —y una ocurrencia, social, histórica y geográfica— de lo que llamo lo consistente. La consistencia de lo consistente es lo que se tiene en otro plano distinto de la existencia; es lo que no puede ser objeto de una

prueba, y mucho menos de un cálculo. Para hablar la lengua de los primeros filósofos griegos es lo que no es descriptible apodícticamente. Una consistencia es un objeto de la sublimación. Un tal objeto es inexistente, si es verdad que sólo existe lo que está en el espacio y en el tiempo, y lo que, en esta medida, es calculable.

El capitalismo está estructurado como una economía libidinal de la sublimación, pero de tal suerte que esta economía libidinal sometió todos los objetos del deseo al cálculo, es decir a la des-singularización, lo que se puede llamar con Max Weber y Marcel Gauchet un desencantamiento; y esto a un punto tal que esta economía libidinal capitalista se revela hoy autodestructora; se arruina por sí misma, lo que quiere decir también que destruye todas las consistencias, y, con ellas, las existencias y los motivos de existir, pues una consistencia es ante todo un motivo. Una existencia humana se construye proyectándose hacia objetos de consistencia, es decir de sublimación (los objetos del amor bajo todas sus formas: el amor de mi esposo, el amor por la geometría, el amor al arte, el amor por la patria, a Jesús, a la sabiduría, etc.), a falta de lo cual ya no se es una existencia sino una pura subsistencia. Vivir únicamente en función de las subsistencias, lo que se llama el consumismo, es tender a *vivir y a pensar como cerdos*, para retomar un título de Gilles Châtelet<sup>4</sup>. Traté de mostrarlo...

P. P.- ... a través de Michel Foucault y de Max Weber, especialmente...

B. S.- ... en efecto, fue releýéndolos que traté de reconstituir un pensamiento político<sup>5</sup> que le dé derecho a la irreductibilidad de lo incalculable en una economía política fundada en y por una economía libidinal. ¿Qué es el capitalismo? Hay dos grandes pensadores del capitalismo: Max Weber y Karl Marx. Weber piensa el capitalismo del siglo XVIII, y en particular el que se forma entonces en los Estados Unidos. Marx se interesa en el del siglo XIX. Es solamente en el siglo XIX cuando aparece plenamente el capitalismo, con el maquinismo. Durante mucho tiempo, creí que el pensamiento de Max Weber era una idealización del capitalismo; como Marx y los marxistas, yo creía que el capitalismo estaba esencialmente constituido por la aparición de la máquina, que era la industria.

---

<sup>4</sup> Gilles Châtelet. *Vivir y pensar como puercos. De la incitación a la envidia y al aburrimiento en las democracias occidentales*. Lengua de trapo. < Vivir y pensar como puercos es un extraordinario alegato contra la alienación contemporánea. Con la pasión de su estilo panfletario, pero sin abandonar nunca el rigor teórico, el científico y filósofo Gilles Châtelet da un puñetazo sobre la mesa, harto de observar el proceso de alienación y atontamiento de las sociedades occidentales, supuestos modelos de democracia. Cuando los grandes pensadores neoliberales comprendieron que el conservadurismo, con sus prejuicios y su tradicionalismo, resultaba un lastre para el crecimiento económico, decidieron cubrir su avaricia con la piel de cordero de la apertura progresista (nuevas ideas en el arte o la ciencia), la tolerancia (incorporación de la mujer y de las capas de inmigración más pobres al trabajo) y hasta las ideas libertarias (reducción en lo posible del poder del Estado). Semejante vuelco ideológico ha provocado que la oposición de izquierdas se vea de pronto adoptando posturas conservadoras: la defensa de las particularidades nacionales o regionales, de sistemas de producción obsoletos, del control sobre el comercio... Lejos de otras propuestas de apariencia humanista, Gilles Châtelet denuncia la alianza política, económica y cibernética que intenta hacer pasar por racional la guerra de todos contra todos y convertirla en fiesta y espectáculo, a la vez que reclama a los filósofos una actitud polémica que no busque sólo generar nuevas modas. La editorial >

<sup>5</sup> Sobre Foucault, cfr. en particular *Prendre soin 1. Sobre la juventud y las generaciones*. Flammarion, 2008.



Ahora bien, por razones que pasan en efecto por Foucault, pero ante todo por Platón, después por Sylvain Auroux, y por el trabajo que comencé hace veinte años a partir del comentario que Derrida hace de Platón, yo articulé la técnica y la memoria en una relación que creo indisoluble y primera, pero que ha sido siempre reprimida por la metafísica; y es lo que me ha conducido a la vez a reevaluar el alcance de la obra de Weber y a reinscribir el devenir capitalista en una historia del espíritu sostenido por sus mnemotécnicas.

Traté de mostrar, con y contra Platón, que toda memoria es hipomnésica: la memoria, *es decir tanto la singularidad y la imaginación*, supone siempre las técnicas de memorización. Mi memoria está en lo que yo hago. Incluso en este momento, Ud. mismo, Ud. tiene fichas sobre sus piernas. Y juntos, registramos esta conversación con una grabadora, que es un aparato mnemotecnológico. Mi agenda me ha recordado hoy que teníamos cita a las 3:30 de la tarde, etc. En toda sociedad, en toda relación humana, en todo gesto, desde el más trivial (como lavarse los dientes) hasta el más elaborado (como el que se puede ver en *El Misterio Picasso*) hay un objeto técnico o un medio técnico, y éste soporta siempre ya un elemento de memoria.

Ni la memoria social ni la memoria individual están simplemente en los cerebros de las gentes; están en los artefactos, y en las relaciones que los cuerpos y los espíritus anudan entre esos artefactos, y a través de ellos, entre ellos mismos. Es evidente que pasan muchas cosas en la memoria cerebral. Pero la plasticidad del cerebro es tal que sus acoplamientos con el entorno técnico son tan importantes como los procesos propiamente cerebrales, en particular en lo que concierne a las hypomnémata, que son las mnemotécnicas propiamente hablando, y que constituyen la condición de transmisión de los saberes por los cuales el individuo singular se levanta, por ejemplo como alumno. Las *hypomnémata* son los objetos engendrados por la hypomnesis, es decir por la artificialización y la exteriorización técnica de la memoria...

P. P.- ... comentada por Foucault...

B. S.- ...comentada por Foucault, pero primero por Platón en *Fedro* —el primero en introducir la cuestión del *hypomnématon* es Platón—, después por Derrida. Yo mismo trabajé hace muchos años en mostrar que Platón *opone* lo que él llama *anamnesis* a la *hypomnesis*. La *anamnesis* es para él el conocimiento verdadero, que describe así como un proceso de volverse a acordar: el recuerdo de las esencias que el alma —según la mitología platónica de la caída— ha olvidado al caer en el cuerpo, y que la dialéctica permite reactivar, siendo ella la que busca producir una tal reminiscencia. Esta manera de pensar el conocimiento desde la memoria proviene por lo demás de una larga tradición; Vernant mostró que los aedos se definen ellos mismos como prácticos de la memoria.

Es la estructura del conocimiento *a priori* que describe Platón con su teoría de la dialéctica y la anamnesis, la que lo conduce a la teoría de las ideas; las ideas son aquí formas *a priori* que Platón comienza a pensar veintitrés siglos antes de Kant, que llamará a esto lo trascendental en su *Crítica de la razón pura*. Platón dice lo

trascendental en el lenguaje aún casi mitológico de Grecia, planteando que conocer es volverse a acordar. Pero insiste sobre el hecho que es recordarse de una manera *viva* en la verdad del diálogo, y en la vida del presente viviente, como decía también Husserl; en la vida del diálogo, es decir al contrario de lo que hacen los sofistas. En efecto, estos desarrollan técnicas de memorización, esas mnemotécnicas que tienen que ver con lo que Platón llama pues *hypomnesis*, y que, como la escritura, como la retórica, mortifican de alguna manera la memoria, según Platón; ellas la objetivan y la exteriorizan en los objetos hypomnésicos; por ello la debilitan, permitiendo en particular manipular las memorias vivientes, y las almas de las que son las memorias, un poco como Patrick Le Lay afirmó producir, con la televisión, tiempo de cerebro disponible.

Es así como, para Platón, la anamnesis no es del todo hypomnesis; no sólo es necesario distinguirlas sino que hay que *oponerlas radicalmente*. Condena por consiguiente el libro, con la paradoja que él escribe libros. Ahora bien, la cuestión de la relación entre *anamnesis* e *hypomnesis* es más actual que nunca; vivimos en la época de una extensión extraordinaria de las mnemotecnologías hipomnésicas en todos los dominios y en todos los aspectos de la vida, tanto a través del teléfono celular, las redes digitales, el GPS, como con los sistemas de ayuda a la decisión, los *media* en general, los puces <pulgas> RFID <identificación de radio frecuencia>, y la biónica. Vivimos una verdadera revolución hipomnésica, y una gran parte de las tensiones que atraviesan en este momento mismo al mundo está inducida por esta revolución.

Para aprehender correctamente estas cuestiones, es necesario generalizar las apuestas de la hypomnesis a toda forma de técnica. No se puede oponer la anamnesis y la hypomnesis, incluso si es necesario distinguirlas; hay hypomnesis sin anamnesis pero —contrariamente a lo que sostiene Platón— no hay anamnesis sin hypomnesis. Lo que hace que el saber sea saber es que es transmisible de generación en generación. Esta transmisión se ha hecho posible por el hecho de que toda técnica juega espontáneamente un papel mnemotécnico: por ejemplo, el sílex tallado que conserva de hecho una parte de la memoria de los gestos de su talla. La hypomnesis —así generalizada a la técnica (que Leroi-Gourhan describe en este sentido como una tercera memoria que se añade a las memorias germinal y somática del viviente sexuado)— aparece constitutiva de la humanidad. Y esta es la aparición en la historia de los vivientes, de una forma de vida que se llama la existencia. Esta ex-sistencia es la que supone una ex-teriorización en una técnica que deviene espontáneamente hipomnésica, pero es también lo que hace al mismo tiempo posibles las manipulaciones que Platón denuncia en la sofística y de las que constatamos en la actualidad que constituyen una cuestión de escala industrial y mundial, las mnemotécnicas habiéndose vuelto mnemotecnologías que de ahora en adelante están en el corazón del dinamismo económico.

A pesar de todo lo que permite creer el neurocentrismo ambiente, la memoria se conserva por medio de otros vectores distintos a los de la vía neurológica (somática) o de la vía genética (germinal). Todos los seres vivientes sexuados están constituidos por dos memorias: la memoria de la especie, genética, y la memoria nerviosa,

individual. Ahora bien, los seres humanos, en tanto que seres vivos que ex-sisten, tienen una tercera memoria, y es ella la que constituye la posibilidad de lo que se llama la cultura y el espíritu. Aquí, regreso a su pregunta inicial: la cuestión del inconsciente, el hecho de que la sexuación, el instinto sexual, pueda transformarse en pulsiones *ligadas* por lo que se llama la libido, que es una energía —dice Freud— a saber la energía libidinal, energía que es producida pues por una economía libidinal; este hecho supone que esta energía sea capaz de desprenderse del objeto sexual, y esta posibilidad de desapego de los objetos sexuales está esencialmente ligada a esta tercera memoria en tanto que constituida —dice Leroi-Gourhan— por la amovilidad de los objetos técnicos. El ser humano, en tanto que es técnico, se dota de órganos amovibles, a diferencia de los animales cuyos órganos están dados por su naturaleza. Esta amovilidad de los objetos técnicos es la que induce también una amovilidad de los objetos del deseo. Y esta es la que hace posible lo que Freud describe a la vez como una sublimación y como la capacidad de la libido a fijarse en cualquier objeto o perversión. Para decirlo de otra manera, pienso que hay “medios de producción” de esta economía libidinal y que esos “medios” son técnicos, es decir también farmacológicos: esencialmente ambivalentes, a la vez remedio y veneno, como lo dice Platón de la *hypomnesis*<sup>6</sup>. Pues esta tercera memoria es la que abre la posibilidad misma del inconsciente; es ella la que permite los procesos tanto de transmisión de traumatismos entre las generaciones como de represión de esos traumatismos.

P. P.- ¿Puede Ud. retomar estas tres memorias? Y decirnos ¿por qué la tercera memoria es fundadora de la civilización?

B. S.- La primera es la memoria específica que August Weismann llamaba el *germen* y que se llama hoy el genoma; la segunda es la memoria nerviosa, neurológica, que Weismann llamaba el *soma*: es la que se forma por la organización de las sinápsis, sobre la cual aprendemos tantas cosas por medio de la imagenología cerebral; y la tercera es la memoria que yo llamo epifilogenética<sup>7</sup>, que hace que tal objeto fabricado, manufacturado o hecho a máquina, guarde la memoria de las condiciones de su producción, de la que él es una exteriorización; es una traza de memoria y se vuelve por ello espontáneamente hypomnésico.

En la memoria epifilogenética —que está constituida por todos los artefactos de cualquier naturaleza—, es necesario distinguir las técnicas que son específicamente concebidas para permitir la producción y la transmisión de la memoria: estas son las *hypomnémata* en sentido estricto. Un *hypomnématon* es un soporte de este proceso de exteriorización de la memoria que es la *hypomnesis*, y que permite ampliar artificialmente las capacidades mnésicas de la memoria nerviosa. Pero esta exteriorización es también lo que hace posibles operaciones mentales nuevas, por ejemplo de digitalización o de tipos de razonamientos; Husserl establece así que no puede haber así razonamiento geométrico sin la escritura alfabética. Las

<sup>6</sup> Desarrollo sobre la base de estas consideraciones el proyecto de una farmacología general en *Poner cuidado 1: sobre la juventud y las generaciones* <tr. Paláu, en proceso>.

<sup>7</sup> Este punto es desarrollada en *La Técnica y el tiempo 1: la falta de Epimeteo*. Hondarribia: Hiru, 2002.

*hypomnēmata* 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. De forma más general, las *hypomnēmata* son los soportes del *otium*, es decir del desarrollo de la libertad de espíritu. Después de Platón —y durante siglos—, los estoicos, los epicúreos, los cristianos primitivos, luego la clerecía en general, y en fin: todos los que se han llamado los “sabios” <clerc>, comprendidos los laicos, se vuelven prácticos de las *hypomnēmata*.

Es aquí donde es muy interesante acercarse a lo que Foucault dice de las *hypomnēmata* en sus últimos textos, análisis de la génesis espiritual del capitalismo que hacía Weber en 1905; *hypomnēmata* que por lo demás son también las condiciones de lo que *las Palabras y las Cosas* y *la Arqueología del saber* describían como técnicas de archivado, clasificación, cuadros, dispositivos de escritura, etc.<sup>8</sup>. Pero estas técnicas, que pueden pues intensificar los procesos de individuación y desarrollar la libertad de espíritu, son también las que permiten su control y su destrucción.

Después de la teoría freudiana, sabemos que la apuesta de los análisis de Max Weber —que plantea que la nueva espiritualidad salida de la Reforma es la fuente histórica del desarrollo del capitalismo— es la libido tal como ella se sublima en una cuestión de creencia. Pero aquí el punto importante es que esta nueva forma de la sublimación se produce por el desarrollo del libro impreso, que está en el origen de la nueva espiritualidad, que es también —como *hypomnēmaton*— el soporte de los libros de cuentas, que permiten la aparición de la contabilidad, del cálculo, y por tanto de lo que va a transformar la creencia irracional en confianza racionalmente calculada.

Sostengo que el problema del capitalismo actual —que está al borde de la autodestrucción— es esencialmente el de una refuncionalización de los mecanismos de creencia. Y yo creo que ese problema, tanto como su solución histórica, pasa por tener en cuenta el papel de las formas contemporáneas de *hypomnēmata*, las cuales pueden contribuir tanto al desarrollo de una nueva forma de sublimación como a un control creciente de los individuos, como a la prosecución de su des-individuación.

Weber mostró que el espíritu del capitalismo conducía inevitablemente a un proceso de racionalización salido de una creencia religiosa, pero que no podía sino liquidar esta creencia por el cálculo; al mismo tiempo que subrayaba que el capitalismo, como sistema de crédito, no podía sin embargo prescindir de un espíritu que organizara la motivación sin la cual ya no hay ningún dinamismo social. Una tal motivación es evidentemente del orden de una creencia en los motivos que la animan (que están ligados —lo he indicado hace un momento— a lo que llamo las consistencias). Ahora bien, lo que Marcuse ha descrito como re-sublimación ha conducido en nuestros días a la liquidación de todas las motivaciones (y de todas las consistencias). De ello resulta una pérdida de confianza —y no solamente de creencia— que es una catástrofe para todas las formas de inversión, es decir para la economía capitalista en su principio mismo (que reposa precisamente sobre el

---

<sup>8</sup> Este tema está desarrollado en *Poner cuidado 1: sobre la juventud y las generaciones*.

desarrollo sistemático de todas las posibilidades de inversión). Notemos de paso que la inversión <investissement> es uno de los grandes conceptos de Freud.

Yo he llegado a este terreno a través de cuestiones ligadas a la estética; entonces me interrogaba sobre la inversión estética del capital, sobre la dimensión cada vez más estética del capital; en efecto, el capital ha devenido ante todo una estética. Por las marcas, por la hechura de los modos de vida. El capitalismo es lo que fabrica los modos de vida de los individuos...

P. P.- Jeremy Rifkin ¿fue determinante en este recodo?

B. S.- Quizás no determinante, pues fue por medio del análisis organológico que yo empecé en el Ircam, y por necesidades profesionales de comprensión del devenir de la música, me metí por esa vía a través del concepto de lo que he llamado organología general, para pensarla organicé un coloquio en Cerisy, con el Ircam y el CNRS, en colaboración con Georges Collins, y publiqué con Nicolas Donin *Revoluciones industriales de la música*<sup>9</sup>. Pero ciertamente que Rifkin ha sido fundamental en esta reflexión por todos los datos que reunió sobre lo que él llama el “capitalismo cultural”, incluso si yo encuentro que su aparato teórico es muy débil. Su fuerza es también su debilidad: va extremadamente rápido, pero simplifica a ultranza. Pero de todos modos muestra de una manera perfectamente clara y muy bien informada cómo y por qué el capitalismo se volvió cultural. Pero esto significa para mí que el capitalismo más que nunca debe ser descrito como una máquina libidinal.

P. P.- Es una vieja cuestión, está presente de una manera arqueológica o críptica en Marx, en ese famoso discurso sobre el fetichismo de las mercancías.

B. S.- Ciertamente. Y sin embargo, pienso que el capitalismo del siglo XX se vuelve esencialmente una economía libidinal en un sentido que va mucho más allá de este análisis célebre del fetichismo de la mercancía. El capitalista del siglo XX —cuyo ideal tipo es Henry Ford— toma conciencia de que la cuestión fundamental ya no es la producción sino el consumo; el primer objetivo se vuelve la captación de la libido del consumidor.

Este proceso comienza en los inicios del siglo XX; incluso se podría decir que se anuncia mucho antes, con los “grandes almacenes”, con todo lo que va a consistir en escenificar la mercancía, o a intensificar su fetichismo. Pero esto sólo comienza a ser verdaderamente teorizado después de Freud, y por un sobrino de Freud, Edward Bernays<sup>10</sup>. Desde entonces, este sistema ante todo consumista, que se desarrolla mundialmente, conduce a lo que Rifkin describe como capitalismo cultural, donde los mass-media transforman en totalidad los modos de vida, hasta el punto de llegar en el día de hoy a destruir tanto las estructuras familiares como las escuelas y las instituciones públicas en general, para no hablar de la propia democracia<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> *Cahiers de médiologie*, n° 18, Fayard, 2004.

<sup>10</sup> Cfr. Edward Bernays. *Propaganda*. Barcelona: Melusina, 2008.

<sup>11</sup> Esta hipótesis está explorada en *La télécratie contre la démocratie*. Flammarion, 2006.

En resumen, la fabricación del material audiovisual, los satélites de comunicación, y ahora lo digital, todas las nuevas formas de la *hypomnesis* y de las *hypomnémata* forman un aparato de captación de la libido que se ha vuelto una infraestructura mundial desde la formación, en 1992, de la red Internet fundada sobre la norma TCP-IP.

Desde 1944, Adorno había comprendido este vínculo entre la libido y el capital. Pero el problema con los filósofos de la Escuela de Francfort, Adorno, Marcuse, Habermas especialmente, es que no llegan a pensar la técnica rebasando los clichés heredados de la metafísica, sea porque están demasiado influidos por Heidegger (como Marcuse) sea porque tienen una visión marxista demasiado estrecha de la técnica, como Adorno y Habermas. No ven la necesidad de criticar la concepción marxista de la industria tanto como del capital. No ven que Marx no es suficiente para pensar el consumo. Es acá donde yo encuentro un interés renovado por Max Weber.

P. P.- ¿A propósito de los mecanismos de la creencia?

B. S.- De la creencia, pero también del vínculo entre espiritualidad, técnicas contables y racionalización. Max Weber aparece luminoso si nos ponemos de acuerdo en decir que el capitalismo es ante todo un dispositivo de captar crédito, antes de ser una inversión en la máquina. Y el protocapitalista descrito por Weber es el que sabe poner en relación productores y consumidores, y controlar esta relación: como relación de confianza, y sobre la base de una creencia que da también una ética, la famosa “ética de la labor”.

En el período pre-capitalista, en el Occidente monoteísta, el crédito es religioso; todos los poderes están fundamentados sobre un crédito religioso que plantea en principio que hay una esfera trascendente que no puede ser objeto de cálculos. Esta esfera de la creencia, precisamente porque no puede ser objeto de cálculos, es legitimadora del poder. Permite por ejemplo un poder de derecho divino, y funda el poder de los sabios en general, que por naturaleza escapa a la esfera de la producción. Ahora bien, la esfera de la producción es la esfera del cálculo, es la esfera de lo que los romanos llamaban el *nec-otium*. El *negotium* es lo que es del orden del cálculo. Es lo contrario del *skholè* y del *otium*, donde se está libre de las obligaciones de la vida cotidiana consagradas a la satisfacción de las necesidades por medio de la producción de las subsistencias.

Hasta fines del siglo XVIII, la sociedad está constituida por una oposición entre la esfera de las *necesidades*, con la que tienen que ver los esclavos, los artesanos, los plebeyos, y la esfera del *otium*, es decir a fin de cuentas de las formas más sublimadas del deseo, y como acceso a lo bello, a lo verdadero y a lo justo. Estos clérigos están orgánicamente ligados con los nobles, que son combatientes ante todo, y por ello seres libres. Sin embargo, la concepción de esta libertad va a evolucionar con la laicización de los sabios que, con la república de las letras, van cada vez más a venir con frecuencia de la esfera plebeya. Esto es lo que va a conducir a la *Aufklärung*.

Durante mucho tiempo los sabios son sin embargo religiosos. Han hecho el voto de castidad y, excluyéndose de la reproducción de la especie, se alejan de la

subsistencia individual igualmente en ese mismo plano. Esta retención es también una manera de radicalizar el proceso de sublimación por donde, al retirarse de la vida ordinaria, cultivan un saber de lo extraordinario y acceden a la esfera de lo incalculable, a la esfera de lo que no existe (al menos según las vías de lo que, al existir, es calculable), sino que consiste. Lo que existe sobre el plano ordinario se calcula. Es objeto de transacciones, de mercados, etc.

Durante mucho tiempo, hasta el siglo XIX, las sociedades reposaron sobre esta gran repartición. Ya sea que vayáis al Tíbet, con los monjes budistas; a Siberia con los chamanes; a Grecia o a Roma antiguas con los filósofos que cultivaban la *epimeleia* (el cuidado de sí) por medio de la práctica de la *skholè*; o también a las tierras cristianas o islámicas con sus oficiantes; todas esas sociedades reposan sobre esta gran partición de las actividades humanas entre vidas sometidas a las subsistencias y las consagradas a las consistencias. Estos dos modos de vida, distintos pero inseparables, forman lo que Bataille llamaba una economía general. Su repartición se opera según modelos extremadamente variados, según las formas de prácticas intelectuales y espirituales, de religiones, de creencias y de vida espiritual, y ante todo, según el tamaño de las sociedades. Una sociedad de cincuenta personas en la Amazonia no está organizada de la misma manera que el imperio egipcio o que el imperio germano cristiano. Pero la separación entre las esferas de lo que yo llamo las subsistencias y las consistencias, sea entre categorías de poblaciones, sea entre momentos de la vida, es común a todas esas organizaciones; es estructural, constituye la solidez de lo social y forma los lazos entre los miembros de la sociedad. Es esto lo que comprende Weber en el momento en que muestra cómo el capitalismo destruye esta repartición.

Retomemos brevemente su análisis. El luteranismo, dice él, condena el monaquismo; condena tanto los fastos de la Iglesia como la separación entre los monasterios y la sociedad, en la que ve un olvido del sentido de la vida de Jesús. La Iglesia se ha vuelto un sistema de captación del impuesto, y por tanto de coerción; se ha vuelto exactamente lo contrario de lo que debía ser, y esta transformación es una corrupción del dispositivo de sublimación en el que consiste. La denuncia de esta corrupción se produce en el contexto del desarrollo de la imprenta, que permite a Lutero preconizar una nueva práctica de la lectura, y una relación de todos los fieles con los *hypomnēmata*. Cada uno debe poder leer la Biblia en lengua vernácula, y por tanto aprender a leer, no una lengua muerta sino en la lengua viva del *negotium*; es necesario creer en el mundo del *negotium*, dice la Reforma. Creer verdaderamente es pues, según Lutero, superar la oposición entre el *negotium* y el *otium*. Es menester que la vida de todos los días sea la aureola de Dios; él protesta contra la santurronería, y salva a la vez el comercio y la oración, el enriquecimiento y la salvación. Tal es la revolución espiritual que está en el origen de la formación de la ética protestante.

P. P.- ¿Es una refundición del medio técnico?

B. S.- Es evidente que este devenir se inscribe en un grandísimo trastorno técnico, en el que la mnemotécnica de la imprenta sobre-determina todo el resto; y

concreta lo que Sylvain Auroux llamó la segunda revolución tecnológica de la gramatización. La circulación de estos nuevos tipos de *hypomnémata* que son los libros induce una vida del espíritu completamente nueva, pero que se acompaña — como lo subraya Weber— de una evolución de la contabilidad; los *hypomnémata* son también los libros de cuentas. En este contexto se puede decir que, en una cierta medida, Lutero y sobre todo Calvino van a poner lo religioso al servicio de lo económico, mientras que estaba hasta entonces al servicio de lo político, como teológico-político.

Es extraño que Foucault no hubiese revisitado con sus propias hipótesis lo que así describe Weber. Pues Foucault muestra que en la misma época se ponen en funcionamiento tecnologías de poder, que forman lo que él llama un biopoder, precisamente a través de un “aparato de escritura” y un “poder de escritura”<sup>12</sup>, mientras que al final de su vida se asoma a los *hypomnémata* como tecnologías del espíritu. Pero, en lo que yo conozco, nunca relacionó las dos. Ahora bien, es en un cierto sentido lo que Weber hace no solamente posible sino necesario. Es particularmente legible en su lectura del los “sermones” de Benjamin Franklin.

P. P.- ¿Ud. retoma pues por su cuenta la tesis de Weber sobre Benjamin Franklin?

B. S.- Completamente. En el momento en que Benjamin Franklin aparece, en la segunda mitad del siglo XVIII, el capitalismo en el sentido definido por Weber se desarrollaba ya desde hacía algunos decenios, y en un contexto en el que Franklin podía sostener que la creencia debe estar fundamentada en el cálculo. Ser piadoso, es decir ser calvinista, es ser capaz de crear la armonía perfecta entre lo que creo y lo que cuento <compte>. Y es lo que lo lleva a la formulación de ese enunciado que se volvió célebre y definitorio del estado de espíritu norteamericano: “El tiempo es oro”.

Georges Bataille escribió frases terribles sobre Franklin en una nota de *la Parte maldita*<sup>13</sup>, verosímilmente inspirada en una lectura de Weber. Franklin dice que si, por ejemplo, pierdo tiempo quedándome en mi cama, en lugar de ganar dos dólares con los cuales hubiera podido comprar un cerdillo, que hubiera podido tener otros ... etc., a fin de cuentas, mi pereza ha costado mil marranas —a mí, pero también a la

<sup>12</sup> Cfr. *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI, 1988. p. 194.

<sup>13</sup> Georges Bataille. *La Parte maldita*. Buenos Aires: las Cuarenta, 2007. < La propuesta de Georges Bataille puede leerse como un conjuro y una apuesta: conjurar los dispositivos que reducen a los hombres a la esclavitud de la exclusión y el consumo capitalista; y apostar por una insurrección ontológica y política que recupere lo sagrado de cada singularidad. A partir de la aparición del trabajo el hombre no ha hecho más que introducir una diferencia entre él y la naturaleza: su capacidad nihilizadora objetivó sus productos y, al hacerlo, configuró el ámbito de la conciencia que subordina los medios presentes en función de la utilidad futura. Pero, el ser humano produce mucha más energía que la que necesita para subsistir y ese excedente no puede más que derrocharlo inútilmente. Se trata de la dilapidación y del gasto improductivo: la exuberancia de la vida más allá de los límites del mundo profano del trabajo fundado en prohibiciones y tabúes. Ese excedente que en los animales se muestra en las operaciones por medio de las cuales se devoran entre ellos, en los hombres es poder de transformación, de sacrificio; es decir, de volver lo profano —el mundo del trabajo y la utilidad— sagrado. Y el sacrificio es justamente una experiencia del límite: el gozo humano que se verifica cuando todas las posibilidades son puestas en juego. En fin, del mundo sagrado, de la existencia sin más reparos que su propia enunciación: las risas, las lágrimas, el amor, el arte y la muerte. La editorial >



Creación...—. He cometido un pecado del que Franklin calcula el precio. Puede parecer grotesco, y sin embargo traduce bastante precisamente el espíritu del capitalismo tal como lo describe Weber, y tal como lo execra Bataille. Es la transformación del crédito salido de la fe en un crédito calculable que tiene que ver cada vez menos con una tal fe y cada vez más con una confianza matematizable, en particular a través de los formalismos de las probabilidades; el dólar es la divisa que deberá encarnar la edad de la confianza en la modernización industrial, tanto como el crédito que puede calcularse en el mercado de cambios. Aquí, lo fiduciario se apoya en lo confesional al mismo tiempo que lo reduce a nada.

Si se encuentra sobre el dólar la divisa *In God we trust*, y no *In God we believe*, es porque el espíritu del capitalismo es lo que sustituye la creencia por la confianza, lo que hace calculable al objeto de la creencia<sup>14</sup> <la versión criolla: “Sagrado corazón de Jesús, en vos confío”>. Ahora bien, es una paradoja: un objeto de creencia *no puede* ser calculable. Sólo se puede creer en aquello en lo que se puede dudar precisamente porque es incalculable. Este punto está ligado al hecho de que conocer no es creer. Por ejemplo, no se puede decir que Ud. cree en el teorema de Pitágoras. No se puede creer en Einstein. O bien se prueba a Einstein, o se lo refuta.

Ahora bien, tanto en el espíritu del capitalismo salido de la ética protestante como en una parte al menos del pensamiento de la Ilustración, existe la tentación a agotar el mundo de la creencia en el del saber y a reducir la cuestión de la razón a la de la *ratio* y a la calculabilidad; el espíritu del capitalismo tanto como las Luces —y Franklin se presentaría como un *Aufklärer* americano— son consecuencias de la *mathesis universalis* concebida como *ratio*. La manera de ver que de ello resulta —y que fue durante tanto tiempo la mía—, donde se trata de absorber, de resolver, y finalmente, de disolver el mundo de la creencia en el del saber, es una absurdidad.

Ninguna sociedad funciona si es incapaz de proyectar en un horizonte de creencia algo que no puede ser objeto de un saber, y que sin embargo es constitutivo de todas las formas de saber. Todas las formas de saber (de la mundología al saber teórico que es el conocimiento, pasando por las habilidades) irradian a partir de un aparato de proyección de creencias, creencias que se distinguen de los objetos de saber (porque saber no es precisamente creer) pero sin las cuales los objetos de saber que rebasan esas creencias no podrían formarse. Pues los objetos de creencia son objetos de deseo. Y los objetos de saber son ellos mismos sublimaciones de esos objetos de deseo.

El objeto del deseo es por naturaleza un objeto infinito, en caso contrario sería un objeto de necesidad. El objeto de deseo es un objeto de la existencia, y el de la necesidad es un objeto de la subsistencia. El objeto de deseo es incalculable en que, como objeto de la existencia, no puede constituirse sino proyectándose en un plano de consistencia donde se vuelve completamente singular, y por ello deseable, pero también incomparable, y por tanto incalculable. El objeto de saber es calculable. Pero,

---

<sup>14</sup> Sobre estos temas, cfr. *Mécréance et discrédit 1. La décadence des démocraties industrielles*. Galilée, 2004, especialmente los capítulos 13 y 14: “Capitalismo y creencia” y “Tiempo y cálculo en la época capitalista”.

en tanto que objeto del saber, él proyecta sobre y en su calculabilidad el carácter infinito del saber mismo. Si los objetos de saber son finitos y calculables, el saber mismo es infinito, y no es totalizable. En esto, el saber es lo que anuda el cálculo y lo infinito; a esto se lo llama la sublimación. Por esto, los objetos del saber sólo toman su sentido cuando se proyectan en el plano de consistencias donde se trans-forman en objetos que no existen. Los objetos de saber son calculables, pero sobre la base de los incalculables y de los indemostrables, y es por esto que son objetos ideales cuya calculabilidad no puede ser reducida a la que está en vigor en las subsistencias. El punto geométrico no existe, no está ni en el espacio ni en el tiempo.

Este mecanismo de proyección por donde se constituyen las consistencias que fundan los saberes, es más generalmente el horizonte de sublimación bajo todas sus formas. La sublimación constituye las capas de la existencia que van de las reglas de cortesía hasta Einstein, pasando por el amor, la filosofía, el deporte, el arte, la religión y mil otras cosas que son los objetos de las pasiones sublimadoras y sublimadas. Tal es la vida del deseo: el deseo es lo que es capaz de producir objetos de saber (vivir, hacer, teorizar) sublimando la sexualidad que está en la base de la subsistencia, como objetos de conocimiento o como objetos de adoración, que conlleven siempre con ellos un misterio del saber: el de la esencia infinita de todo saber. Si estos objetos no comportaran en ellos esa dimensión que es del orden del misterio, que traspasa la administración de una prueba por el cálculo, no serían objetos de saber, es decir de sublimación; no serían objetos de lo que se llama el espíritu, donde se reúnen las cosas elevadas.

P. P.- ¿Por qué hablar del espíritu y de las cosas elevadas?

B. S.- Lo que hace que un cuarteto de Beethoven sea un objeto del espíritu, por ejemplo, se lo sabe de entrada (y aquí sería necesario distinguir saber y conocer, distinguir el conocimiento en el saber, y como una forma muy específica del saber, que está generalizado, pero que durante mucho tiempo fue excepcional; el saber no es necesariamente un saber de lo que yo sé que yo sé; por ejemplo, un niño que sabe hablar una lengua que no sabe leer sabe su lengua sin saber lo que sabe, sin conocer su lengua). Este cuarteto de Beethoven engendró múltiples interpretaciones nuevas. Una infinidad de las interpretaciones en derecho, que es de hecho un indefinido y un indeterminado, está inscrita en la estructura de ese cuarteto. A esto es a lo que llamamos el espíritu, y que es claramente una especie de misterio, pues no se podrá nunca calcular una interpretación perfecta de ese cuarteto, una última interpretación que sería en esta medida una interpretación finita y el final de toda interpretación de ese cuarteto. De la misma manera, por ejemplo, Einstein delimitó la teoría de Newton, pero él nunca dijo que él constituía finalmente la mejor interpretación de Newton; si lo hubiera hecho habría significado que con Einstein la física estaba acabada. Einstein nunca dijo que Einstein no sería él mismo re-interpretable por otra teoría. Y nunca un científico ha creído semejante cosa, y nunca ninguno lo creará. Esta es una consecuencia de lo que Kant escribe en la *Crítica de la razón pura*:

No es raro que, comparando los pensamientos expresados por un autor acerca de su tema, tanto en el lenguaje ordinario como en los libros, lleguemos a entenderle mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo. En efecto, al no precisar suficientemente su concepto, ese autor hablaba, o pensaba incluso, de forma contraria a su propio objetivo<sup>15</sup>

Es esto lo que hace posible la inscripción de Newton en Einstein, y de Einstein en un porvenir abierto de la física. Ahora bien, esta in-finitud del espíritu es una estructura de la economía libidinal. La in-finitud del objeto del espíritu es por completo homogénea con el hecho de que el objeto de un amor es un objeto infinito. Sólo se puede amar infinitamente; no se puede amar a medias o al diez por ciento. Ahora bien, esto significa también que los saberes —cuyos objetos son siempre construcciones de la sublimación— son expresiones de la singularidad irreducible de sus objetos. El sabor de estos objetos —en *saber* está *sapere*, y por esto un saber es sávido; él es el saber acceder a esos sabores que son sus objetos— tiene que ver con ese carácter irreductiblemente singular.

La gran cuestión de las sociedades es siempre en última instancia saber cómo se produce lo singular, es decir también saberes, y esto nos remite hacia la creencia. Pues no podemos sino creer en lo singular, en tanto que él es el objeto de un deseo en el cual aparece su singularidad. Se puede *formalizar* esta singularidad por medio de cálculos, pero no se puede reducir la singularidad del objeto a esta calculabilidad, ni a esta formalización pues, si tal fuese el caso, el saber sería finito. Ahora bien, un saber es en derecho tan infinito como un cuarteto de Beethoven es irreducible a una interpretación perfecta. El saber es siempre el saber de lo que hace falta, y que eso que hace falta, y que ese defecto es sabroso. Dicho de otro modo, se puede saber de aquello de lo que sólo sabemos que nos contentamos con creer, pero no podemos saber sin creer en la singularidad de su objeto de saber, y por tanto en la infinitud de ese saber mismo.

Todos los objetos de sublimación suponen una creencia capaz de proyectar su singularidad; cuando nos enamoramos de una persona creemos en su singularidad, es decir: en su incomparabilidad (y cuando ya no la queremos, ya no creemos más en eso). Completamente como en el museo, tenemos que creer en las obras de arte. Ahora bien, por una parte esta creencia —que es la que fundamenta la unidad de lo social— es frágil, y debe ser mantenida como máquina de sublimar; y por otra parte, esta máquina ha sido destruida por la evolución reciente del capitalismo; es la que Herbert Marcuse llamó el proceso de des-sublimación, y también aquello sobre cuyas consecuencias medita Marcel Gauchet.

P. P.- Vivimos en una época de dudas terribles, sobre las obras artísticas, los descubrimientos científicos, el sentimiento religioso... Estas dudas se expresan a través de un reciclado cultural que se impone al espíritu a tal punto que la fuerza

---

<sup>15</sup> Emmanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Libro I de la Dialéctica trascendental, primera sección: “las Ideas en general”. Madrid: Alfaguara, 1978. p. 310.

misma de ese reciclado se nos escapa. Los cultos y la disciplina parecen diseminarse en una terrible indistinción...

B. S.- Ud. podría también hablar aquí de las obras políticas y económicas. Y es así porque la creencia debe ser objeto de un cuidado, de un culto, religioso o laico, de una cultura y de un entrenamiento en el sentido en que los griegos hablaban de *gymnasia*, cuyo nombre han conservado los establecimientos de enseñanza germánica. No existe ninguna religión sin ritual porque la creencia religiosa debe cuidarse, como toda forma de creencia. Pero esto es verdad de todas las formas del *otium*, y todos los saberes son formas del *otium*. Personalmente, leo y escribo todas las mañanas, y practico eso como un culto, y como una lucha contra mí mismo, contra lo que está en mí como mi minoría de edad, causada por lo que Kant llama mi pereza y mi cobardía<sup>16</sup>. Ya no nos atrevemos a llamar a esto la cultura, de la que Moses Mendelssohn nos enseña que ella pertenece (como *Kultur*) a la *Bildung*, que es una *formación* del espíritu, y un culto en este sentido. Ya no osamos hablar de ello porque la palabra *cultura* ha sido a tal punto rebajada a lo consumible y a lo comportamental por lo que se ha constituido en industria cultural (lo que Michel Deguy llama precisamente “lo cultural”) que se ha terminado por olvidar esta necesidad.

P. P.- Ud. ha dicho que la creencia hace parte del crédito del capitalismo. ¿En qué sentido? ¿Podría Ud. precisar su concepción de la creencia?

B. S.- La creencia puede tomar formas muy variables. La creencia religiosa está próxima de la creencia política. La creencia artística es otra forma. La creencia amorosa igualmente. Existe todo tipo de formas de creencia. La práctica científica sin creencia no existe, incluso si —como Aristóteles— se la llama entonces lo verosímil, que es el carácter de los axiomas improbables (que no pueden ser probados) que están en el fundamento de todo saber apodíctico, es decir demostrativo. Dicho esto, la creencia ha sido —sobre todo después del siglo XVIII— el objeto de una formalización, de una matematización, y de una algoritmización sistemáticas con el fin de transformarla en calculabilidad, es decir también en confianza y en probabilidad. Ahora bien, ese devenir es ante todo una evolución económica; el capitalismo se forma ante todo como un sistema de calculabilidad, después se desarrolló a través del maquinismo que aportó a esta calculabilidad increíbles posibilidades de extensión y de acción, tanto en el dominio de los instrumentos del cálculo científico como para el control de los comportamientos de producción y los comportamientos de consumo, proletarizando al mismo tiempo a los productores y a los consumidores con el fin de constituir enormes mercados.

Estos dispositivos son en el presente máquinas de calcular planetarias reguladas con miras a producir creencias, es decir crédito en el sentido bancario, puesto que finalmente todo esto se ha vuelto el crédito bancario. El problema es que esto sólo puede funcionar calculando los objetos de creencia, que se vuelven así ante

---

<sup>16</sup> Emmanuel Kant. Respuesta a la pregunta “¿Qué es la ilustración?” in *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Nova, 1964.

todo objetos de confianza, después objetos de descrédito; el cálculo es lo que destruye ineluctablemente la creencia, por tanto la confianza no puede durablemente suceder; es lo que vivimos en la actualidad, en particular con el llevar al extremo esta situación por parte de los *hedge funds*, y esto significa que esta máquina está chirriando completamente.

P. P.- ¿Y no en la dirección indicada por Marx?

B. S.- Es necesario en efecto re-interpretar lo que dice Marx con respecto al maquinismo, y es necesario para ello tomar consciencia del hecho de que el maquinismo prosigue el proceso de exteriorización del que proceden las *hypomnémata*, en un sentido que el sólo Marx no permite pensar. ¿Qué es el maquinismo con respecto a la imprenta? De hecho es la prosecución de la imprenta. Pues ¿qué es la imprenta? Es ante todo la posibilidad de reproducir, lo que la máquina-herramienta desarrollará a nivel de los objetos. Es en seguida la posibilidad de desarrollar la lectura de masa. Sylvain Auroux llama a esto el proceso de gramatización.

P. P.- ¿Comenzó en los inicios de la escritura entre los egipcios y los mesopotámicos?

B. S.- Los procedimientos de escritura que en efecto se forman ante todo como sistemas de numeración de los grandes imperios, son dispositivos que permiten la repartición del continuo en unidades discretas <discretización>. En el origen de Occidente, hay constitución del alfabeto, que resulta de la gramatización cuyo proceso se arma como un resorte con los sistemas de numeración que son también escrituras hieráticas, y el alfabeto que funda la ciudad y el derecho público, es decir profano, está en la base de la Biblia, de las tres religiones del Libro, y por tanto de la forma occidental de la creencia. El alfabeto religa todas las creencias de las religiones de Occidente. Pero el alfabeto permite igualmente la discretización del flujo continuo en la palabra. En las sociedades sin letra ni numeración con notación, la palabra aparece como la continuidad de un *mana*. En las sociedades arcaicas, la palabra como potencia tiene que ver con lo que Lévi-Strauss describe como ese *mana*, retomando una palabra maorí. El *mana* es una fuerza, una energía que “se apodera” de los objetos, que llamaríamos “sobrenatural”, y que es el continuo, lo indeterminado, lo no discretizado. Cuando un hopi o un maorí hablan, “ello” <“ça”> habla en ellos; es la fuerza que los posee que pasa por ellos, y esta fuerza es una; es un continuo y es un “espíritu”. Ahora bien, a partir de lo que **Auroux llama la primera revolución tecnológica de la gramatización (que es la aparición del alfabeto)** el flujo continuo de la palabra es discretizado, y el habla se vuelve lo que Saussure llamaba la lengua, por donde el “espíritu” deviene también *logos*.

**La segunda revolución tecnológica de la gramatización —de la que la imprenta es la concretización y la socialización masiva— va a generalizar la discretización del continuo lengüeril.** Y después vendrá la revolución del maquinismo, que es engendrada ella misma por esta revolución de la imprenta. Pues

ésta va a hacer que las ideas circulen y, con ellas, la técnica y la ciencia van a tomar un nuevo sitio en la sociedad, y anudar una nueva relación. Además, es extraordinario que, en el momento mismo en que la imprenta se socializa, es descubierta América; y esto no es algo anodino: la imprenta está en el horizonte de la audacia de Colón.

En el siglo XIX se constituye un nuevo estadio de la gramatización que ya no es simplemente el del flujo verbal, sino el de ese flujo continuo que también es el gesto. La máquina es la prosecución de la formalización discretizada del continuo en un dominio que ya no es simplemente el del *logos*. Durante siglos, solamente la palabra —y luego la música— fueron discretizadas por sistemas formales. Ahora bien, hacia fines del siglo XVIII, James Watt cambia la mano <del juego> cuando, encontrándose con Matthew Boulton (en 1767) crea las condiciones de aparición de la máquina-herramienta, de la que Adams Smith esbozará los principales caracteres en 1776 (en *La riqueza de las naciones*). Boulton es típicamente un capitalista en el sentido en que Weber lo ha descrito: es el que comprende la necesidad de innovar pero, en el siglo XVIII, el proto-capitalista innova ante todo en los modos de distribución, y en la organización de la producción; pone en relación a productores y compradores, amplía los mercados, pero con ello crea necesidades nuevas. Es así como comienza el capitalismo para Weber.

P. P.- ¿Y para Marx?

B. S.- Verdaderamente sólo comienza con Watt y Boulton, es decir con el maquinismo y lo que *El Capital* llama “la gran industria”. Ahora bien, **las máquinas industriales permiten formalizar, discretizar y reproducir los gestos de fabricación; duplicar las habilidades del obrero, y hacerlas pasar a la máquina. El maquinismo industrial reproduce los gestos del trabajo como la escritura permite reproducir las palabras y como la imprenta permite reproducir los ejemplares.** Esto permite también racionalizar esos gestos, de la misma manera como la escritura permite racionalizar una manera de escribir, y por tanto de hablar, y por tanto de pensar, en lo que va a volverse un medio lengüeril homogéneo. Es lo que pasó con el griego ático y con el francés salido de la ordenanza de Villers-Cotterêts.

P. P.- La gramatización implica pues una mundialización, para no decir una desterritorialización, que comenzó con la escritura y que se prosiguió con la máquina.

B. S.- Sí; y con el maquinismo ya no se trata simplemente de la desterritorialización de los comportamientos verbales y de los corporales, sino de una deslocalización tal que, a partir del momento en que puedo reemplazar los obreros por las máquinas, puedo exportar las habilidades a cualquier lugar, puesto que ya no se trata por lo mismo de habilidad sino de un sistema-experto encapsulado en una máquina programable; puedo hacer fabricar el textil al modo del Pas-de-Calais en Asia. Todo esto proviene de la gramatización.

P. P.- Una vez que se ha dicho esto, ¿qué es lo que ocurre en el siglo XX? ¿Es el siglo XX todavía un nuevo estadio en la gramatización?

B. S.- Este otro estadio de la gramatización comienza en realidad en el siglo XIX, desde 1835, con el daguerrotipo y su consecuencia, la fotografía; luego el telégrafo y sus consecuencias, el teléfono y el fonógrafo, las ondas de radio, el cinematógrafo, pero también la mecanografía que puso a punto la compañía americana que luego se volverá la IBM. Todo tipo de aparatos se desarrollan con tecnologías de lo simbólico cuyos efectos van a concretarse sobre todo a comienzos del siglo XX y con la Primera Guerra mundial: la radio y la fotografía harán su revolución. Fue entonces cuando lo sensible de la percepción bajo todas sus formas se vuelve reproducible, lo que Walter Benjamin analiza especialmente como reproducción mecanizada de las obras de arte. Es esta tecnología industrial de la producción de símbolos la que, al volverse industria cultural, engendra el segundo estadio de la proletarización.

P. P.- Antes de desarrollar este punto, ¿podrías explicar el primer estadio de la proletarización? ¿Qué es la proletarización?

B. S.- Hay un malentendido histórico sobre este punto, en el que por lo demás el marxismo es muy infiel al pensamiento de Marx. Este malentendido plantea que el proletariado es la clase obrera<sup>17</sup>. Ahora bien, esto es absolutamente falso. Nunca Marx dijo que el proletariado fuera la clase obrera. Marx dijo que la clase obrera era la primera capa destinada a la proletarización. En Marx, el proletariado es el trabajador que pierde su habilidad, porque este saber ha pasado a la máquina. El siglo XIX es el siglo de la potenciación de la producción maquinica, del desarrollo del proletariado que reemplaza a los obreros, lo que le va a permitir al capitalismo tener ganancias de productividad colosales, insospechables a comienzos del siglo XVIII, porque el paso de la habilidad a la máquina permite la baja en los costos de producción y la masificación de los mercados. El resultado económico de la gramatización es la realización de enormes economías de escala. Y durante cerca de dos siglos todo esto va a funcionar muy bien...

P. P.- ¿Hasta el hundimiento que Ud. diagnostica hoy?

B. S.- Durante el primer siglo de su realización, el capitalismo industrial no dejó de prosperar, de reestructurarse como se dice hoy<sup>18</sup>. Luego encontró lo que Marx llama

---

<sup>17</sup> Es también el punto de vista de Jacques Rancière en *La Nuit des prolétaires* (Fayard, 1981; Hachette, 1997), que habla en realidad de la clase obrera no proletarizada.

<sup>18</sup> Incluso si evidentemente esto no dejó de hacerse sin tensiones; por ejemplo, la siderúrgica francesa, en la lucha internacional que comenzaba en el siglo XIX, no tenía ningún deseo de cambiar lo que fuera, porque consideraba que estaba protegida por el Estado que había puesto barreras aduaneras al acero inglés, de mejor calidad. La siderúrgica inglesa, que había adoptado los altos hornos Bessemer, desarrollaba técnicas de producción completamente nuevas. Producía un acero menos caro y de mejor calidad. Y, como el Estado francés había puesto barreras para impedir al acero inglés entrar en Francia, los maestros de forjas lorenos continuaban fabricando el acero como antes; no querían sacrificar una parte de sus beneficios invirtiendo en los nuevos modos de producción; no querían formar nuevos obreros más calificados; no querían cavar canales para hacer circular el carbón y el hierro, etc. Querían permanecer en su modo de producción arcaico. Y luego las máquinas de vapor comenzaron a ser más rápidas: los trenes superaron los treinta kilómetros por hora, los rieles en hierro se fueron gastando más

la baja tendencial de la tasa de ganancia, de donde resultan los problemas de superproducción. Las ganancias de productividad son tales que las capacidades de producción se vuelven más grandes que las posibilidades de absorción de esta producción, y que las inversiones ya no pueden ser mitigadas.

P. P.- ¿Y es acá cuando se va a desarrollar, en el siglo XX, lo que Ud. llama la segunda fase de proletarización?

B. S.- En efecto. Lo que va a ser proletarizado entonces ya no es la habilidad del productor, sino la mundanidad del consumidor. La proletarización es esencialmente una privación de saber que doblega al proletario sobre la necesidad. El proletario es sometido a sus necesidades, y es verdad tanto del productor como del consumidor, que está totalmente sometido al reino de las subsistencias por donde pierde su capacidad de existencia. Esto es lo que yo llamo la pérdida de la mundanidad.

P. P.- ¿Por qué hablar de la proletarización de la mundanidad?

B. S.- Porque el que es proletario no es el autor de sus modos de existencia; ya no es él el que los inventa en el seno de lo que Simondon llama un proceso de individuación psíquica y colectiva; ellos le son impuestos por el mercadeo, tanto bajo la forma de nuevos productos como de nuevos servicios, de la misma manera como los modos de producción le son impuestos al productor proletarizado. El nuevo proletario, condenado a consumir —es decir sometido a la subsistencia que por lo demás se va haciendo cada vez más compleja por la creación continua de necesidades nuevas— se agota al descubrir que entre más consume, más frustrado está, y más pierde el sentimiento de existir. Es lo que escribía Richard Durn en su diario íntimo, poco antes de masacrar al concejo municipal de Nanterre con pistola- ametralladora<sup>19</sup>. Y es una consecuencia de lo que Simondon llama la desindividuación.

P. P.- ¿Lo que explica su preocupación por articular Simondon con Foucault?

B. S.- Sí; esta proletarización engendra un proceso de pérdida de individuación generalizada, que es bastante próxima de lo que Foucault describe como una desubjetivación por el hecho de la individualización<sup>20</sup>. La consecuencia es un hundimiento de la libido. La economía libidinal capitalista ha sido el sistema de transformación social y de adhesión a esta transformación el más eficaz que hayamos conocido; se mundializó, trastornó al planeta por completo, a todos los modos de vida

---

rápido hasta el punto que hubo que cambiarlos cada cinco años. Fue necesario entonces reemplazar la infraestructura ferroviaria por rieles de acero. Se compró acero inglés. Fue en ese momento cuando la siderúrgica francesa debió pasar a los métodos ingleses de producción. Cuando un sistema capitalista gana dinero, mientras lo gane no quiere cambiar su modo de producción. Excepto que la potencia pública se lo obligue.

<sup>19</sup> Sobre este tema, cfr. *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril*. París: Galilée, 2003.

<sup>20</sup> Cf. Por ejemplo Michael Foucault. *Vigilar y castigar.*, pp 216 y 221-225, Y mi comentario en *Poner cuidado 1 Caps.* 8 y 9.



los alteró radicalmente, y ha ejercido un poder de atracción sobre todas las formas existentes de civilización, monoteístas o no. Pero **hoy está agotado**.

P. P. -¿Y no tendremos que alegrarnos por esto?

B. S. -No. Para nada me alegra; me inquieta. Pero pienso también que no es una situación insuperable. Todas las sociedades, todas las civilizaciones alcanzan un día sus límites, y entre más reciente sea una civilización, menos duran, más corta es la duración de su vida.

