

TRADUCCIÓN

LA PESADILLA DE EINSTEIN

SOBRE LA TECNO-DISTOPÍA EN BERNARD STIEGLER

MARK FEATHERSTONE
(TRAD. JORGE ECHAVARRÍA CARVAJAL)



EDICIÓN NÚMERO 1 / JULIO - DICIEMBRE DE 2014
ISSN 2389 - 9794



LA PESADILLA DE EINSTEIN

SOBRE LA TECNO-DISTOPÍA
EN BERNARD STIEGLER¹

MARK FEATHERSTONE
(TRAD. JORGE ECHAVARRÍA CARVAJAL)

El amor por los gadgets

En invierno de 2013, me hice consciente de la *pesadilla de Einstein*, un meme de internet², un fragmento de información, que refleja el horror de

1. Tomado de: *CTheory: Theory, technology and culture*. 36 (30) 5/12/2013. Editors: Arthur and Marilouise Kroker

2. [Se refiere a una idea, impresión, concepto, etc., popularizado a través de cualquiera de los medios virtuales. Su origen está en la idea del zoólogo Richard Dawkins, para quien meme es la unidad mínima de información que puede transmitirse. *N. del T.*]



lo que llamo en este artículo *distopía tecnológica*³ El meme, titulado *La peor pesadilla de Einstein* (“Einstein’s Worst Nightmare”) explica que “¡el día que Albert Einstein temía ha llegado!”. Tras el pantallazo, seis imágenes mostraban a personas en varios escenarios colectivos: Tomando café con amigos, en un día en la playa, animando a su equipo deportivo, en una cita íntima, disfrutando del paisaje, compartiendo una cena: donde sea que se dan estos eventos comunales o sociales, la mediación tecnológica irrumpe. Las personas en cada una de esas imágenes están distraídas, se aferran a sus gadgets, observan sus pantallas, se pierden en sus mediaciones. Están inmersos en sus iPhones, smartphones y otros aparatos e ignoran la presencia de sus amigos y familiares. Al final del meme hay una cita de Einstein y allí leemos los detalles de su pesadilla: “Temo el día en el cual la tecnología sobrepase nuestra interacción humana. El mundo tendrá una generación de idiotas”. Captamos así el problema. ¿Tal vez un meme inspirado por MacLuhan, por Baudrillard, por ambos? De acuerdo con el meme, podríamos argumentar que la mediación tecnológica de la comunicación humana ha comenzado a obrar contra su propósito original, la creación de relaciones sociales, donde el término *social* implica una relación definida por un *espesor* fenomenológico, incorporado, una cualidad necesaria para una socialidad durable. Pero no es esta la relación que predomina en la pesadilla de Einstein. En ella, miramos pantallas y nos comunicamos con cuerpos ausentes, virtuales, así ignoremos a la gente real en nuestra inmediata vecindad. La gente de las imágenes son los macluhanianos amantes de los gadgets, cuyo amor a sus móviles los aísla de las interacciones sociales reales. Como explica MacLuhan, es simplemente mucho lo que sucede en nuestra sociedad hipermediática para asumirlo, de modo que nos *auto amputamos* con nuestros gadgets⁴.

De otro lado, y a fin de balacear nuestro retiro en el aislamiento, caemos en el éxtasis comunicacional de Baudrillard, donde nos hacemos adictos

3. Me hice conciente de la existencia de la pesadilla de Einstein por primera vez en unas conversación telefónica con el profesor John O’Neill. [En adelante, las referencias del autor se deben distinguir de las del traductor, que aclaran o referencian bibliografía en español, se presentan entre corchetes y que se acompañan de la abreviatura: *N. del T.*]

4. Marshall McLuhan (2001), *Understanding Media: The Extensions of Man*. London: Routledge



al acto de la comunicación mismo⁵. El sentido es irrelevante: hablar, escribir, se trata comunicarse por ello mismo. Como John O’Neill anotó mucho antes del despegue del Internet (dejemos el iPhone por fuera), *televideo, ergo sum*: “Estoy en la pantalla, por tanto, soy”⁶. Existo y resisto mi autoimpuesto retiro del mundo, porque me comunico a distancia. De acuerdo con el meme, esta es la distopía tecnológica de Einstein.

Sin embargo, hay un problema con la imagen, que es enteramente esencial a la idea de meme misma: Einstein nunca escribió o dijo esta frase a nadie. Al menos, es lo que puede concluirse tras consultar *Ultimate Quotable Einstein* de Alice Calaprice. No hay registro de que él haya expresado esta idea de pesadilla⁷. Pero no debemos precipitarnos, ya que ¿y si la naturaleza falsificada de la cita central del meme es parte de la pesadilla? ¿No se trataría de la pesadilla platónica de la mediación y la memoria grabada del Fedro?⁸ Aquí, las cosas se recuerdan, pero olvidamos, y terminamos sin tener idea de si lo que lo recuerda o se sabe es en algún modo real. En la visión de Platón, la memoria tecnológica, la escritura, es esencialmente sofística. Ello nos hace idiotas, los proletarios originales, y por ello no podemos confiar en ella. Esta idea será retomada por Derrida en su discusión sobre la farmacia de Platón⁹ y por Baudrillard¹⁰ en sus trabajos sobre el simulacro.

Para Derrida, el mito platónico del valor de la palabra hablada sobre la escritura y el temor al deslizamiento infinito del significante con respecto al significado,

5. Jean Baudrillard (1988) *The Ecstasy of Communication*. Trans. Bernard Schutze and Carline Schutze. New York: Semiotext(e)

6. John O’Neill (2002) *Plato’s Cave: Television and its Discontents*. Cresskill, NJ: Hampton Press

7. Alice Calaprice (ed.) (2010) *The Ultimate Quotable Einstein*. Princeton: Princeton University Press

8. Plato (2005) *Phaedrus*. Trans. Christopher Rowe. London: Penguin p., 62. Ver 275a sobre la destrucción de la memoria por la tecnología.

9. [En: Derrida, J. (1975) *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975. (Primera versión 1968, en Tel Quel, No. 32 y 33) *N. del T.*]

10. [Cf. Baudrillard, J. (2007) *Cultura y Simulacro*. Barcelona: Kairós, 2007 (edición original en francés 1978) y Baudrillard, J. (1983) *Simulations*. New York: Semiotext[e], entre otros trabajos. *N. del T.*]



pierde la *différance* esencial del ser de sí mismo.¹¹ En otras palabras, no habría una verdad auto-idéntica a la que pudiésemos apelar. Es el mismo caso de la noción de simulacro en Baudrillard: aquí, el significante, la realidad mediática, está por su cuenta, una realidad integral que no tiene relación con lo que podría erróneamente llamarse la cosa real¹². Contra la visión platónica, que contrasta anamnesis e hipomnesis, o memoria viviente y memoria muerta, tanto Derrida como Baudrillard oponen la idea de la superioridad de lo inmediato. En su perspectiva, no deberíamos imaginar el que la memoria o realidad tecnológica sea, de algún modo, una versión más pobre de la memoria ontológica humana o de la realidad orgánica. Esta última no existe. Sin embargo, esta lectura podría no ser enteramente correcta, en tanto Arthur Bradley muestra que Derrida nunca abandona enteramente la humanidad a la tecnología, ya que la *différance* misma se convierte en la cosa que nos hace vibrar¹³ y es duro resistirse a la tentación de pensar que Baudrillard desea salvar algún tipo de verdad de la intelección de la realidad integral. Es posible afirmar que, a pesar de su rechazo a la idea platónica de superioridad de la memoria vivida, tanto Derrida como Baudrillard terminan reafirmando alguna verdad ontológica, pre-tecnológica, incluso si es alcanzada negativamente, contrabandeada por la puerta trasera, como un virus escondido dentro de un caballo de Troya.

En el mismo sentido hecho sobre el lugar de lo pretecnológico humano en ambos pensadores, debemos hacer un corte a través de la tensión entre memoria viviente y muerta en el caso de Einstein, cuya *pesadilla* intentamos explorar. A pesar de que Einstein no haya dicho lo que el meme proclama, una consideración sobre lo que sí dijo acerca de la tecnología, sugiere que sí tenía una visión pesimista acerca de la relación entre hombre y tecnología. De hecho, la no fiabilidad en la mediación tecnológica está, de algún modo socavada o atravesada por conexiones metafóricas que establecen que el *espíritu* del sentido siempre se encuentra en algún lugar más. Según la antología de Callaprice (p.392), ahora podríamos argumentar que la pesadilla de Einstein puede ser hallada en varios cometarios acerca de las máquinas: “Una máquina no tiene en cuenta

11. Jacques Derrida (2004) *Dissemination*. Trans. Barbara Johnson. London: Continuum

12. Jean Baudrillard (1994) *Simulacra and Simulation*. Trans. Sheila Faria Glazer. Ann Arbor: University of Michigan Press

13. Arthur Bradley (2011) *Originary Technicity: The Theory of Technology from Marx to Derrida*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, pp. 94-120.



los sentimientos humanos...las máquinas hacen impersonal nuestra vida, atrofian ciertas capacidades nuestras y crean un ambiente impersonal". Y sobre la ciencia: "Es extraño que la ciencia, que en el pasado parecía inofensiva, haya evolucionado en una pesadilla que hace que todos tiemblen" (Ibid., p. 406).

Tales citas sugieren que Einstein sí experimentaba de hecho ansiedad frente al progreso anti humano de la modernidad. No hay nada nuevo en ello: ilustra el horror a la tecnología, a la tecnociencia, a lo que Langdon Winner llama la *máquina autónoma*¹⁴. Este miedo a la máquina, que Winner considera tan viejo como la propia modernidad, y como sugiere Platón en *Fedro*, puede rastrearse hasta los mismísimos orígenes de Occidente¹⁵, se preocupa por la posibilidad de que algún día seamos abandonados por nuestras propias criaturas. En otras palabras, este es el horror en Frankenstein¹⁶ o la película de ciencia ficción de la década de 1980 *Terminator*¹⁷, el horror hacia la máquina desacoplada, el instrumento consciente que trabaja por trabajar, sin preocuparle la vida humana.

Explorando esta tendencia platónica de miedo hacia el posthumanismo en la historia, como lo propone Winner, es fácil seleccionar otros autores clave que se enfrentan con este distopismo tecnológico. Considérese al Karl Marx temprano en los *Manuscritos Económicos y filosóficos*; Max Weber en su oposición a la racionalidad instrumental; la crítica de Martin Heidegger a la tecnología moderna, y la exploración de Jacques Ellul sobre la monstruosidad de la técnica.¹⁸ La pesadilla de Einstein captura el espíritu de la

14. Langdon Winner (1977) *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*. Cambridge, Mass: MIT Press

15. El tema de la destrucción de la memoria viviente por la memoria muerta, mecánica, es importante a través del *Fedro*.

16. [La novela de Mary Shelley "Frankenstein o el moderno Prometeo" (1818). N. del T.]

17. [1984, dirigida por James Cameron, coescrita por Cameron y William Wisher Jr. y protagonizada por Arnold Schwarzenegger, Linda Hamilton y Michael Biehn. Tuvo tres secuelas. N. del T.]

18. Marx, K (1988) *Estranged Labour*. En: *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Trans. Martin Milligan. New York: Prometheus Books, pp. 69-85; Weber, M. (1978) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. vols. 1 and 2. Ed. Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press; Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trans. William Lovitt. New York: Harper and Row; Ellul, J. (1967) *The Technological Society*. Trans. John Wilkinson. New York: Random House



tecnofobia. El meme mismo expresa tal miedo a través del gadget contemporáneo por excelencia, el teléfono móvil, el que según nos cuenta William Merrin, originalmente representó el futuro y el progreso¹⁹. En su lugar, la pesadilla de Einstein pinta el dispositivo de tal modo que nos estimula a imaginarlo como cerrazón, como apatía boquiabierta, como algo que nos convierte en idiotas. Los amantes macluhanianos del gadget que habitan en el meme, son atrapados en un circuito narcisista, autoerótico de amor por ellos mismos. No hay relaciones sociales allí, y en su lugar, el principio de conectividad vacía reina y la vida es organizada alrededor de los dictados de lo que Marcuse llamó *principio performativo*²⁰. Debemos permanecer conectados para realizar los roles asignados en el orden técnico. El sistema técnico global destruye el *self* y agente en la creación de lo que Jaron Lanier califica como *la mente de colmena*. En rebeldía contra el planeta de los insectos, Lanier le dice a su lector “Usted no es un gadget” y trata de redimir al humano perdido en un estado de vértigo técnico²¹.

Aquí, el gadget no funciona más en el contexto del famoso objeto transicional de D.W. Winnicott, que crea un espacio seguro condicionado por la atención, el cuidado, la imaginación y la creatividad²² sino más bien que nos succiona dentro de una máquina hiper-funcional. En el trabajo psicoanalítico de Winnicott, el objeto transicional – como un osito de peluche o una cobija- representa una fuente de fijación a la que el niño se agarra para sentirse seguro y a salvo. La tesis de Winnicott es que esos objetos nos hacen capaces de movernos desde el espacio del cuidado parental, donde recibimos amor incondicional, hacia el espacio de las relaciones sociales, donde tenemos que negociar

19. Merrin, W. (2013) *The Rise of the Gadget and Hyper-Ludic Me-Dia*. *Cultural Politics* (forthcoming).

20. Marcuse, H. (1974) *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1974, p. 34. Ver también la discusión general de Marcuse de los orígenes del individuo reprimido en el mismo libro.

21. Lanier, J, (2011) *You Are Not A Gadget: A Manifesto*. London: Penguin, p., 26. El concepto de mente colmena es clave en la tesis de Lanier, donde contrasta esta idea de autoritarismo psicológico con la visión de individualidad creativa.

22. Ver la discusión de D.W. Winnicott sobre objetos transicionales y fenómenos transicionales en *Playing and Reality*. London: Routledge, 2005, p. 1-35.



las relaciones, sin sentirnos abandonados. En otras palabras, el objeto viene a simbolizar un sistema social de cuidado y atención más allá de nuestros padres, especialmente de nuestra madre. Pero ¿qué sucede si el objeto no juega ya ese rol y ya no se siente como especial? Ese es precisamente el problema con el objeto en el trabajo de Baudrillard sobre el gadget en su libro *La sociedad de consumo*²³. En este caso el objeto no nos hace sentir seguro y a salvo, sino que nos transforma en adictos disfuncionales en virtud de su propia hiper-funcionalidad²⁴. Funciona por funcionar. En tanto excedemos esta simple ecuación, donde la funcionalidad es suficiente por sí misma, nuestra humanidad se convierte en una fuente de carencia. Como resultado, nos hacemos dependientes del objeto tecnológico, y el efecto de tal dependencia es que escapamos de nuestra carencia a través del objeto. Por supuesto, el problema adicional del objeto tecnológico hoy es que, al contrario del objeto transicional (el desgastado osito o la vieja cobija), la evolución del moderno objeto tecnológico está organizada alrededor de la obsolescencia planificada. Donde podríamos superar el objeto transicional, el gadget tecnológico nos supera: avanza – el iPhone 3 se convierte en 3G, en 4, 4S, 5, 5S, 5C. Como dijo Steve Jobs al presentar el último gadget de Apple, “otra cosa más”. Siguiendo la lógica del fetichismo de la mercancía marxista, siempre habrá *otra cosa más*, que nos indica que estamos siempre en estado carencial.

El efecto de esta condición es que nosotros, los amantes de los gadgets, no sólo dejamos atrás el objeto, que es claramente poco confiable ya que siempre cambiará, sino que tales objetos son más o menos sin valor cuando los poseemos, ya que no tienen aura (para usar el concepto de Benjamin que alude a las propiedades mágicas del objeto²⁵). Se degrada pues en ambos sentidos - nos supera y parece inútil en cualquier caso, porque sabemos que siempre habrá un nuevo modelo en el futuro cercano. De esta manera,

23. [Baudrillard, J. (1974) *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Barcelona: Plaza y Janés. N. del T.]

24. Baudrillard, J. (1998) *The Consumer Society: Myths and Structures*. Trans. Chris Turner. London: Sage

25. Walter Benjamin explica que el “aura” de una obra se pierde en el proceso de reproducción mecánica. Ver: *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. En: Benjamin, W. (1969) *Illuminations: Essays and Reflections*. Ed. Hannah Arendt. Trans. Harry Zorn. New York: Schocken Book, p. 221.



la infidelidad del objeto construye y asegura nuestra propia infidelidad en forma de una decisión racional para cubrir nuestras apuestas y permanecer en un estado de animación suspendida, a la espera siempre aplazada del nuevo modelo que podría resolver nuestra propia falta de valor ante de la máquina. En esta situación de ansiedad exaltada acerca de la fidelidad del objeto, el objeto en sí mismo se convierte paradójicamente, en algo cada vez más importante - nos volvemos adictos a la comunicación y la conectividad que permite, ya que durante el breve tiempo que lo poseemos, podemos escapar de nuestra ansiedad y hacernos parte de la máquina hiper-funcional. Mientras somos parte del sistema técnico global, funcionamos y abolimos la pesadilla inherente a *estar desconectados*. Esencialmente, es lo que MacLuhan quiere decir cuando describe la conexión del amante de los gadgets con el objeto que lo narcotiza y le permite evadir la ansiedad del abandono ante la máquina tecnológica²⁶. Recurriendo al niño del texto de Freud *Más allá del principio del placer*, que juega al fort/da con un carrete,²⁷ la tecnofilia de MacLuhan controla su conexión con el idealizado gran otro, para compensar la pérdida de su madre (otro)²⁸, que le daba atención, cuidado, seguridad. Al igual que las personas representadas en la pesadilla de Einstein, mira al teléfono y el otro que mira hacia él a través del teléfono es una imagen reconfortante de sí mismo.

Cuando no hay otro, y estoy perdido en el mundo tecnológico hiper-funcional, me convierto en mi propio otro. Me reconforto. Esta es la lógica masturbatoria que sustenta, por ejemplo, el universo Apple. El iPhone/iPad es un objeto de gran diseño, altamente erótico. Es todo pantalla, un espejo que me refleja. Ante este tecno-espejo, soy siempre Narciso, o, tal vez, el Tántalo de Adorno y Horkheimer²⁹ en espera sin fin de otra cosa, el próximo

26. Para la descripción que McLuhan hace del amante de los gadgets, ver *Understanding Media*, pp. 45-53

27. Freud, S. (2003) *Beyond the Pleasure Principle: And Other Writings*. Trans. John Reddick. London: Penguin, p. 53.

28. [Intraducible juego de palabras "(m)other" : a la vez madre y otro. *N. del T.*]

29. Para la visión que ofrecen Theodor Adorno y Max Horkheimer's de Tántalo como una mitología del consumo, ver: *Dialectic of Enlightenment*. Trans. John Cumming. London: Verso, 1997, p. 58.



objeto masturbatorio que me pueda recordar que soy alguien, que tengo una identidad, un *self* más allá de la máquina. El problema entonces, de la pesadilla de Einstein es que construye un brillo cegador, una distopía de alta tecnología donde la gente se convierte en gadgets y vive como esclava del sistema técnico que le demanda obediencia a través del principio performativo. Por supuesto que se trata de una forma particular de esclavitud, la servidumbre voluntaria. Vamos hacia la máquina para escapar al horror de la sobrecarga informativa que destruye la memoria viva y nos transforma en objetos proletarizados. Como lo explica MacLuhan, nos *autoamputamos* en los tecno objetos que son incapaces de portar el peso de nuestras necesidades de cuidado, atención, seguridad, primordialmente, porque se trata de objetos profanos, sin valor, infieles³⁰. Al contrario de los objetos transicionales de Winnicott, no duran por todo el tiempo que los necesitemos; al contrario, nos abandonarán justo cuando comenzamos a sentirnos seguros.

En lo que sigue, me propongo explorar el concepto de distopía tecnológica expresado por la pesadilla de Einstein, a través del trabajo del pensador francés contemporáneo Bernard Stiegler. Esencialmente, señalaré que la pesadilla de Einstein es en mucho la pesadilla de Stiegler, y que la idea de distopía tecnológica está contenida en sus trabajos *Incredulidad y descrédito*, *Haciéndose cargo de la juventud y las generaciones* y *Lo que hace la vida digna de ser vivida*³¹. Para explorar el trabajo de Stiegler examinaré su teoría sobre el origen de la humanidad y la técnica, y luego atenderé a una exploración de su noción de decadencia de la democracia industrial. Finalmente, examinaré el trabajo de Stiegler sobre juventud, esperanza y futuro. Aquí propongo una exploración de su visión distópica de un presente interminable condicionado por la banalidad, la pobreza y el sin sentido. Como explica Stiegler, en esta situación, literalmente, no hay futuro, no hay posibilidades de que algo cambie o se mejore con el paso

30. Para la teoría de McLuhan de la "Autoamputación", ver: *Understanding Media*, p. 46.

31. Ver los trabajos de Bernard Stiegler: *The Decadence of Industrial Democracies: Disbelief and Discredit*, vol. 1. Trans. Daniel Ross. Cambridge: Polity, 2011; *Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals: Disbelief and Discredit*, vol. 2, trans. Daniel Ross. Cambridge: Polity, 2012; *Taking Care of Youth and the Generations*. Trans. Stephen Barker. Palo Alto: Stanford University Press, 2010; *What Makes Life Worth Living: On Pharmacology*. Trans. Daniel Ross. Cambridge: Polity, 2013



del tiempo³². Contra este estado desolador, que él explora en términos de la actual democracia industrial, concluyo con una consideración de posibles respuestas utópicas o resoluciones a esta situación. Estas respuestas, que Stiegler continúa desarrollando desde su laboratorio de ideas *Ars Industrialis*, implican en gran medida el desarrollo de una diferente relación tanto hacia la tecnología como hacia los objetos, y, tal vez más importante, el desarrollo de las relaciones por fuera del contexto del capitalismo neoliberal que crea los problemas de obsolescencia, desvalorización y redundancia, que plagan la sociedad contemporánea. Mi tesis es, por tanto, que Stiegler es el pensador clave de la era de los medios contemporáneos en virtud de su visión tecno-distópica de nuestra inmersión en los medios de comunicación: su trabajo arroja la banalidad de nuestra desafección hacia el encontrar alivio, y abre un espacio crítico para la reconstrucción de objetos duraderos y valiosos que pueden volver a encantar nuestro oscuro mundo y salvarnos del horror de la pesadilla de Einstein.

2. La teoría de la técnica de Stiegler

Stiegler abre su trabajo de 1994 *La técnica y tiempo: El pecado de Epimeteo*³³ explicando que hemos llegado a un momento de crisis, de decisión, en la relación entre tecnología y pensamiento³⁴. Su tesis, en un sentido amplio, es que la humanidad ha *co-evolucionado*, o se ha individualizado a sí misma, a través del desarrollo de la tecnología, pero que hoy, en la era contemporánea postmoderna de alta tecnología, la tecnología a comenzado a dejar atrás a la humanidad. En otras, palabras, que hay una desconexión entre la humanidad, la máquina y la tecnología, o lo que él denomina la técnica, que ya no nos posibilita desarrollarnos o humanizarnos a nosotros mismos. Recordando a Heidegger, a quien proclamo como su pensador clave desde trabajos tempranos como *La técnica y tiempo*³⁵, Stiegler explica que donde

32. La carencia de un futuro viable bajo las condiciones del capitalismo neoliberal es una constante que recorre a través del libro de Stiegler *Disbelief and Discredit*, vol. 2.

33. [Hondarribia, Gipuzkoa: Hiru, 2002. *N. del T.*]

34. Stiegler, B. (1998) *Technics and Time, Volume 1: The Fault of Epimetheus*. Trans. Richard Beardsworth and George Collins. Palo Alto: Stanford University Press

35. [Tres volúmenes 1994, 1996 y 2001 *N. del T.*]



el Dasein aún no es, siempre el proceso de llegar a ser a través del tiempo, la técnica es determinada, y determinada por el impulso a determinar. Así, la esencia de la división o desconexión entre humanidad y técnica, reside en el choque entre, de un lado, la futura orientación de la humanidad en la premisa de la posibilidad de un cambio radical, y la imposibilidad de predicción, y de otro lado, el determinismo de la máquina que ya no obra con la humanidad, sino que en su lugar ha transformado la gente en proletarios o esclavos de sus medios y fines o racionalidad instrumental.

A través de una referencia a la idea original aristotélica de instrumento, la visión de Stiegler es la de que esta situación es insostenible para los seres humanos. A la máquina no puede permitírsele proletarizar a los humanos ya que ella no tiene una causa final en sí misma. No tiene significado, ni valor, solo funciona. La máquina que trabaja por sí misma es el culmen del nihilismo, el impulso de muerte freudiano o el complejo sádico realizado en forma técnica³⁶. Sin embargo, es importante hacer notar que Stiegler no es un ludita. En tanto espera salvar a los humanos del determinismo tecnológico, reconoce que las máquinas proporcionan un marco de acción para la vida humana. En esencia, la máquina – la que es en su forma más básica la cultura, la humanización del medio ambiente- crea lo humano. El problema es, por ello, lo que pasa cuando el proceso de humanización se vuelca en una des o post humanización, que, en mucho, son idénticos en el trabajo de Stiegler.

En la obra de Stiegler, la tecnología es un *pharmakon*, crea y destruye simultáneamente la humanidad. Cercano tanto a Weber como al último Heidegger, que explora racionalidad y tecnología, sería muy simplista decir que Stiegler sólo es un crítico de la máquina. Mientras Weber contrasta valor y racionalidad instrumental en *Economía y sociedad*³⁷, y Heidegger opone la tecnología antigua y la moderna en su ensayo *La pregunta por la técnica*³⁸,

36. Me refiero aquí a la lectura que Arthur Kroker hace de Heidegger, Marx y Nietzsche en *The Will to Technology and the Culture of Nihilism: Heidegger, Marx, Nietzsche*. Toronto: University of Toronto Press, 2003

37. [1922, publicado de forma póstuma. La primera traducción al español es del FCE, 1964. *N. del T.*]

38. [En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: del Serbal, Barcelona, 1994. *N. del T.*]



Stiegler desarrolla una tesis con la premisa de la oposición entre una forma humana de tecnología que habilite a la humanidad para desarrollar y evolucionar, y otra forma tecnológica, extraña o inhumana, que no se preocupa ni interesa por la gente. Creo que la crítica distópica de Stiegler reside en su análisis de este último concepto de tecnología, que él asocia con el tardo capitalismo, postmoderno y neoliberal, donde todo está sujeto a la lógica económica. Aquí, todo es un más o menos reducible a un código binario. Sin embargo el otro lado de la tecnología es lo que *es* lo humano, es lo que hemos llegado a ser, es nuestro destino inescapable: somos seres técnicos. De nuevo, reflejando el trabajo de Heidegger, Stiegler explica que la técnica representa lo desplegado o revelado de la humanidad. Rastreado esta idea desde los griegos, se refiere al *Protágoras* de Platón, contra Marx, que sobredimensiona a Prometeo, Stiegler se centra en el hermano del Titán, Epimeteo, para explicar que la premisa de lo humano es la falta fundamental, o lo que él denomina *defecto*. La historia platónica va de este modo:

Hace tiempo sólo estaban los dioses, los mortales aún no existían. Y cuando vino el tiempo señalado, los dioses los moldearon dentro de la tierra, mezclando fuego y tierra en su composición. Y cuando estaban dispuestos a traerlos a la luz del día, citaron a Prometeo y a Epimeteo para que los dotaran con los poderes que requerían. Epimeteo le propuso a Prometeo el que le permitiera asignarle él mismo los poderes: “Una vez hecho, puedes inspeccionarlo”. Prometeo accedió, y Epimeteo asignó los poderes. A algunas criaturas les dio fuerza, pero no velocidad, mientras equipó a los más débiles con rapidez. Dotó a algunos con garras o cuernos, y a los que no se los dio, les otorgó otros poderes para su preservación... Pero Epimeteo, no siendo muy sabio, no se dio cuenta de haber usado todos los poderes en las criaturas no racionales, y dejó para el último lugar al hombre, tan desprovisto que él no sabía qué hacer. Cuando se escarbaba su cerebro, Prometeo llegó a inspeccionar la distribución, y vio bien dotadas a las otras criaturas, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo, sin nada que cubriera su lecho, sin colmillos ni garras, y el día señalado para la aparición del hombre a la luz de la tierra estaba a la puerta. Prometeo extremó su ingenio para encontrar modos de preservar la humanidad, de modo que robó a Hefestos y a Atenea



sus destrezas técnicas, además del uso del fuego, y eso fue lo que dio al hombre. Y como resultado el hombre quedó bien provisto de recursos para su vida, pero, después de todo, como es dicho, gracias a Epimeteo, Prometeo pagó la culpa por el robo.³⁹

La historia de Platón sobre los orígenes del hombre es una comedia negra, que muestra que el hombre es un error, el producto de unos comediantes, el resultado de un viejísimo sketch cómico. Antes que el hombre trágico de Marx, que lucha por sobreponerse sólo para fallar, Stiegler evoca una visión alternativa: el hombre como un personaje cómico, empujado al frente y al centro sin preparación adecuada, dando tumbos, intentando encontrar su camino.

Esta es la versión cómica de Stiegler a la visión freudiana donde el hombre ha nacido demasiado pronto, vulnerable, incapaz de sobrevivir por sí mismo. Para Stiegler, la carencia del hombre, su dependencia de la tecnología para hacerse camino en el mundo, es el resultado de la pifia de Epimeteo. Todo se inicia con ese error de niño de escuela, y todos hemos tratado desde entonces de arreglarlo. Así, Stiegler nos dice que la técnica es originaria y no debe ser entendida como un aumento después del hecho mismo de la emergencia humana. Al contrario, el ser humano no existiría sin técnica. Para argumentar su aserto, Stiegler se refiere a la obra del antropólogo Andre Leroi-Gourhan, quien es tal vez la otra figura central en el primer tomo de *La técnica y tiempo*, sugiriendo que lo humano reside en el proceso de exteriorización. Dicho de otro modo, estamos casi siempre alienados y nos alienamos a nosotros mismos, en la producción técnica. Esta es la esencia de la tesis que Leroi-Gourhan defiende en su trabajo clásico *El gesto y la palabra*⁴⁰. En este libro, la técnica se convierte en un concepto cuasi zoológico: lo que crea lo humano es la habilidad para desplazarse en dos pies, ya que ello libera las manos para hacer y usar herramientas. En el trabajo de Leroi-Gourhan, todo comienza con los pies: los pies, y luego las manos, ponen la humanidad en el camino hacia la modernidad⁴¹. Aquí, la modernidad no

39. Plato (1996) *Protagoras*. Trans. C.C.W. Taylor. Oxford: Oxford University Press, p.17-18

40. [Publicado en: Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1972 *N. del T.*]

41. Leroi-Gourhan, A. (1993) *Gesture and Speech*. Trans. Anna Bostock Berger. Cambridge, MA: MIT Press



ya más es un período de tiempo, sino más bien la historia misma. Del mismo modo, el hombre moderno no es ya más el hombre marxista o nietzscheano confinado a un período particular de la historia, sino la humanidad misma, ahora absolutamente identificada con la movilidad, la circulación y la velocidad. La movida crucial de Stiegler es el afirmar que es la tendencia original hacia la tecnología, y el esfuerzo sin pausa para remediar la falta o defecto inherente a lo humano, lo que crea tanto la categoría del tiempo, que viene a representar el desarrollo de la humanidad, y de espacio, que refleja el despliegue de la cultura técnica a través del medio ambiente⁴².

Como podemos ver, en el trabajo de Stiegler la tecnología nunca está simplemente relacionada con objetos técnicos- piñones, engranajes, cables y circuitos-, sino más bien que es el medio ambiente construido de lo humano lo que nos ha hecho lo que somos en el sentido más básico. Para captar esta idea de técnica, dice que la tecnología *programa* el medio ambiente y lo hace habitable para los humanos. Haciendo uso del trabajo de su maestro Derrida, explica que la tecnología *gramaticaliza* la tierra para crear un mundo basado en la simbolización. Así, el mundo humano está hecho de escritura, y, en sus cálculos, está allí el origen de la ciudad o polis. A través de *La técnica y el tiempo*, Stiegler explica que lo que él denomina *el quién* y *el que* son coexistentes y evolucionan juntos. La humanidad se inventa a sí misma inventando la tecnología. Así, lo humano no está en parte alguna hasta la invención de la técnica, que es la invención del tiempo y del espacio. En este punto, Stiegler nos cuenta que hemos caído en un tiempo tecnológico, que es también una tanatología, un *ser-para-la muerte*, donde el fin tiene sentido, en lugar de ser un momento en blanco donde simplemente comienza el cese de la existencia. Pero antes de este momento de finalidad significativa, Stiegler explica que la humanidad vive a través del espíritu de la tecnología, caracterizado por la anticipación, el futuro y el intento por resolver el problema de la falta original a través de la repetición de un golpe de estado rebelde como el de Prometeo contra los dioses, los que representan el autoritarismo de la necesidad. Así, pienso que *La técnica y el tiempo* inicia con una visión utopista de la tecnología y la técnica, donde la prótesis técnica es entendida en térmi-

42. Ver: Stiegler, *Technics*



nos de *pros-thesis*, estando siempre en frente, delante de la humanidad, guiándonos al futuro en términos de oposición a la ciega necesidad, al determinismo y la simple repetición. Sin embargo, y es aquí donde creo que Stiegler da un salto hacia un concepto distópico de utopía, *La falta de Epimeteo* muestra también como este llegar a ser tecnológico no tiene fin y representa un cierto tipo de fuerza globalizante que, sin descanso, desarraiga formaciones culturales comprometida con la persecución del límite, la falta de la humanidad que tal tecnología trata de resolver.

Los únicos impulsos del complejo tecnológico son orden, organización, racionalización y humanización⁴³. Está orientado hacia la producción de seguridad humana, Desafortunadamente, y lo sabemos por Weber y Heidegger, es que racionalidad y tecnología comparten la tendencia hacia el totalitarismo y el posthumanismo. Lo mismo se aplica a la idea de Stiegler sobre globalización del sistema técnico⁴⁴. Conducida por su tendencia a la perfección, la tecnología se transforma en ley, y su pura instrumentalidad no puede tolerar ya la marca de destierro de la humanidad, que nunca se siente en casa. Bajo tales condiciones, lo humano se convierte en un nuevo límite. El objetivo ya no es más simplemente expulsar la falta, el defecto, del medio ambiente, sino abolir el error en lo humano mismo, con lo que resulta que somos sujetos de lo que Virilio llama endo-colonización, la colonización de lo humano por el poder tecnológico, en forma de lo que Foucault llamó biopolítica y Stiegler control psicopolítico⁴⁵.

Si volvemos a la teoría weberiana del cambio de racionalidad valorativa a racionalidad instrumental, el problema adicional aquí es que el humano pierde el potencial para desarrollarse, el que en el trabajo de Stiegler está siempre organizado alrededor de un proceso de *co-individuación*, porque

43. Me apoyo aquí en la visión que de la tecnología tiene Kroker. Ver: Kroker. *Will to Technology*

44. Ver: Stiegler. *Technics*

45. Para la discusión de Paul Virilio sobre endo-colonización y el estado, ver: *Pure War*. Trans. Mark Polizzotti. New York: Semiotext(e), 2008, pp. 91-103. Sobre control psicopolítico, ver: Stiegler, *Taking Care of Youth*. Las ideas acerca del control psicopolítico y la captura de la atención son centrales a Stiegler y aparecen a lo largo de su obra.



este está absolutamente determinado por el racionalismo de fines y medios, que rechaza el valor y la conexión espiritual con objetos duraderos, que pueden hacer de la vida valiosa de ser vivida. En el marco heideggeriano, por supuesto, este paso desde la racionalidad valorativa a la de carácter instrumental, es expresado en términos del desarrollo de la antigua a la moderna tecnología: mientras la primera está interesada en el trabajo con el medio ambiente, asociando la carpintería con el cortar siguiendo el grano de la madera, la cuidadosa revelación del potencial, la segunda, entre tanto, más mecánica y abstracta, es absolutamente desprolija y sin arte, sin simpatía hacia el objeto, que es tratado con desprecio.

En *La pregunta por la técnica*⁴⁶, Heidegger explica la tecnología moderna en términos de lo que él llama “reto hacia adelante”, que se refiere al modo el que el medio ambiente es brutalizado en el proceso de extracción⁴⁷. Este proceso, que es mucho más violento y destructivo que nada que pueda asemejarse a un arte o artesanía, preocupados por su parte con la revelación del potencial implícito, gira en torno a una intelección hilemórfica de la relación entre materia y forma. En este caso, la materia es la base: debe ser martillada, maltratada y aplastada para lograr la forma extraña impuesta a ella por instrumentos tecnológicos dirigidos por un diseñador o creador que se abstrae a sí mismo de sus materiales. Heidegger resume de modo célebre esta aproximación a la intelección del nexo entre tecnología moderna y medio ambiente, a través del término *encuadre*, que se refiere al proceso de ordenar e imponer una organización sobre una materia base. Claro está que la humanidad juega un papel en este proceso, y sería un error eximir de responsabilidad a la gente por el avance de la tecnología moderna, pero el punto que defiende Heidegger es que la humanidad misma llega a hacer parte de la *reserva en pie* de la naturaleza o del ser que se martilla para darle una forma en nombre de la racionalidad instrumental. En mucho, del mismo modo que los humanos se hicieron a sí mismos a través de la invención de la tecnología, Heidegger anota que nos destruimos a nosotros mismos a través del giro hacia una técnica hiperracionalista, que produce el “abandono prejuicioso de la cosa”,

46. [Conferencia pronunciada en 1953. En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: del Serbal, 1994, pp. 9-37. N. del T.]

47. Heidegger, p. 23.



a través de su actitud despectiva a ser⁴⁸. Así, la tecnología moderna representa la destrucción de la humanidad por sí misma, la cumbre de la idiotez y el surgimiento de la pulsión de muerte como principio de regulación psicosocial. Es en este punto donde Stiegler acude a la obra de Heidegger: dada la falta de valor o espíritu dentro del sistema de la tecnología moderna, la idea de Stiegler es que esto produce un modo de vida desesperado, nihilista, sin futuro, en un paisaje donde no hay propósito real, sentido o esperanza. En sus últimos trabajos, a los que se referirá la última sección de este escrito, explica esta desesperanzada situación en términos de la sociedad decadente de una generación en blanco, la tecno-distopía del capitalismo neoliberal tardío o postmoderno.

3. La tecno-distopía y la sociedad suicida

En sus últimos trabajos, que incluyen *La decadencia de las democracias industriales*, *Sociedades incontrolables de individuos desintegrados*, *Haciéndose cargo de la juventud y las generaciones* y *Lo que hace valioso el vivir*, Stiegler despega desde donde Weber había caracterizado el capitalismo como posible por la racionalidad, la tecnología y los sistemas simbólicos, tales como las prácticas de contaduría, que hacen el instrumentalismo posible. Edificando a partir del trabajo de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*⁴⁹, su visión es que la concepción de Benjamin Franklin de que todo debe valer algo, ha alcanzado su límite en el capitalismo contemporáneo. En el trabajo de Stiegler, y particularmente en los volúmenes *Incredulidad y descrédito*⁵⁰, el capitalismo tardío es *tardío* debido a que está *fundido*, obsoleto, y en proceso de destruir a la humanidad. A pesar de que esto debió estar claro a partir de la amenaza de catástrofe ecológica o de la crisis financiera de 2008 (la que todavía se desarrolla hoy sin salida en forma de recesión y crisis sin fin), y que ha sido abordado

48. Heidegger, p. 49.

49. Publicado en 1905 en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, como: "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie" (en español, editado por ejemplo en México: Premia, 1979) *N. del T.*

50. [*Mécréance et Discrédit: Tome 1, La décadence des démocraties industrielles* (2004); *Mécréance et Discrédit: Tome 2. Les sociétés incontrolables d'individus désaffectés* (2006); *Mécréance et Discrédit: Tome 3. L'esprit perdu du capitalisme* (2006) *N. del T.*]



por otros, como Žižek y Badiou⁵¹, argumentando este asunto en varios trabajos, en la teoría de Stiegler de que el avanzado capitalismo contemporáneo está ilustrado por el problema del dinero en la sociedad hiperracional⁵². Mientras el dinero americano proclama “Confiamos en Dios”⁵³, la tesis de Stiegler es que no hay, y no debe haber, confianza en el capitalismo, entendido a través de la lente de la racionalidad instrumental, precisamente a causa de que la confianza asume la fe en el futuro. En tanto la fe está más allá del cálculo, Stiegler sugiere que la forma del capitalismo de Ben Franklin ha terminado⁵⁴, y que necesitamos una nueva forma de economía que se oponga a lo que llamamos miseria espiritual y simbólica. Vivimos en una sociedad de miseria espiritual debido a la racionalidad instrumental del capitalismo neoliberal, lo que significa que ya no podemos creer en nada: creer requiere de fe, lo que no tiene sentido en un mundo donde el cálculo lo es todo; la nuestra es una sociedad de miseria simbólica debido a que el fundamento de la racionalidad instrumental, el cálculo, está organizado sobre la base de un código binario, donde todo es valorado con un más o menos. Este es el horror que brota de las últimas páginas del libro de Weber, donde se refiere a la *jaula de hierro*⁵⁵, y es este el horror que Stiegler extiende a su teoría psico-socio política del capitalismo avanzado, que está absolutamente dirigido contra una sociedad sin creencias, donde el significado está reducido a al nivel base del cálculo económico. Aquí, el único juicio que podría hacerse acerca del valor de una persona o cosa es si está abajo o arriba, vale más o menos que otra persona o cosa que puedan ser comparadas sin ninguna referencia a cualidades.

Nuevamente relacionando con la idea weberiana del deseo calvinista para asegurarse que ellos podían probar su lugar entre los elegidos de Dios, Stiegler muestra que el único principio o ética, que hace algún tipo de sentido

51. Ver: Slavoj Žižek. *The Year of Dreaming Dangerously*. London: Verso, 2012; y Alain Badiou. *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*. Trans. Gregory Elliott. London: Verso, 2012.

52. Ver: Stiegler. *Disbelief and Discredit*, vol. 1.

53. [*In God We Trust*, se lee en el billete de un dólar americano. *N. del T.*]

54. Esta es la tesis de Stiegler a lo largo de *Disbelief and Discredit* y es una de sus contribuciones mayores al pensamiento social y político contemporáneo.

55. Weber, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, and Other Writings*. Trans. Peter Baehr and Gordon C. Wells. London: Penguin, 2002, p.123.



en este tipo de sociedad, donde uno está arriba o debajo de otro, es el survivalismo⁵⁶. Dicho de otra manera, el capitalismo tardío representa una regresión a algún tipo de sociedad hobbesiana básica, una civilización mínima donde la única ley es aquella de la autopreservación. Más allá de esta regla, la de permanecer vivo a cualquier costo, lo que implica necesariamente un compromiso con el sadismo y la violencia, ya que si he de sobrevivir, tiene sentido que el otro deba morir, no hay absolutamente ningún sentido ni significado. Sobrevivir es suficiente. Esto es todo lo que podemos esperar del capitalismo debido a que el objeto, que Stiegler lee a través de Klein⁵⁷, Winnicott y la teoría de las relaciones con el objeto, está absolutamente desprovisto de valor más allá de su valor económico básico. Es decir, sin aura, sin significado, y por ello mismo, carente de duración: no debe durar o retener mi atención porque está más allá de cualquier inversión. De hecho, el más profano de los objetos sólo posee valor cuando yo no lo poseo. En tanto lo poseo y lo sobrepaso, para usar el lenguaje del sádico, ya no tiene significado para mí, y debo inmediatamente moverme hacia la próxima cosa. Como sabemos, siempre hay *otra cosa más*, para referirnos a la frase pegajosa de Steve Jobs sobre el valor de la novedad del objeto hipercapitalista, y como soy impulsado a adoptar esta premisa de infidelidad, ya el objeto mismo es de corta duración. Las apuestas son aquí absolutamente claras: sé que el objeto siempre se moverá y se desvalorizará en un mundo donde la hiperfuncionalidad es el único juego posible, por lo que no hay razón para hacer ningún tipo de inversión. Esto es tanto más en cuanto que mi razón para buscar el objeto no es la creación de lo que Winnicott llama un espacio de posibilidades en el que puedo ser creativo y hacer que las cosas sucedan,⁵⁸ sino más bien que es el aplazamiento de la ansiedad acerca de mi falta y

56. El tema de civilización mínima es central en Stiegler en *Disbelief and Discredit* y es reflejado en su idea de miseria simbólica. Bajo estas condiciones, no habría otro propósito en la vida que la supervivencia básica, ya que los objetos valorados culturalmente requeridos para portar significado están en proceso de ser destruidos. Ver, por ejemplo, *Disbelief and Discredit*, vol. 1, p.12. [También se puede hablar de supervivencialismo, que se refiere a grupos de individuos que se preparan ante una potencial amenaza a la supervivencia: guerra, catástrofe, pandemia, terrorismo, hambruna, crisis económica....N. del T.]

57. [Melanie Klein, la analista vienesa de quien Winnicott fue discípulo. N. del T.]

58. Winnicott, p. 12. La idea de espacio potencial o espacio de potencial, es central a la idea de juego en Winnicott.



por defecto de cara a un sistema técnico, lo que me transforma en un don nadie y en un objeto sin valor.

Aquí, creo, puede verse la confianza de Stiegler en los trabajos de Adorno y Horkheimer, cuyo concepto de consumo en su *Dialéctica de la Ilustración*⁵⁹ está basado en una fusión de Freud y Marx. Adorno y Horkheimer explican que la razón por la cual consumimos es para suplir la falta o vacío emocional dejado por el sadismo del sistema tecnológico capitalista, que nos aliena, nos exilia y objetualiza. Como revela la pesadilla de Einstein, los individuos se hacen cosas y objetos, porque ya no hay gente, y la gente se ha convertido en competidores con los que el individuo no quiere ya relacionarse en forma significativa de ningún modo. Pero en esta situación, el objeto capitalista nunca alcanza la cualidad sagrada del objeto transicional de Winnicott, debido a que estás siempre en movimiento, en el umbral de la obsolescencia, en ser hecho desperdicio por un sistema tecno-económico que tiene que producir novedad e innovación para mantener la rata de consumo de los consumidores, lo que en última se constituye en una búsqueda de escape del horror de su falta, relativa a la monstruosa perfección de la máquina. Desafortunadamente, el consumidor nunca escapa por medio del objeto capitalista, o lo que Marx llamó mercancía, porque hoy, bajo las condiciones del capitalismo tardío, el objeto no tiene aura mágica. Al contrario de la mercancía de Marx, donde el objeto podía moverse por sí mismo, el valor del objeto en el capitalismo neoliberal tardío está anulado por la destrucción de los valores espiritual y simbólico, en el giro hacia la racionalidad instrumental, lo que se traduce como que los únicos valores significativos con ceros y unos. Esta es la razón por la cual el único sentido en la sociedad capitalista tardía de Stiegler gire en torno a un valor sádico, o lo que Arthur Kroker y Michael Weinstein llaman valor *abusivo*⁶⁰ –Yo estoy sea arriba o abajo de alguien con base en si yo poseo o no el objeto–, pero incluso este modo básico de valuación es momentáneo, ya que es eternamente cancelado por la condición de miseria espiritual y simbólica.

59. Texto de 1944. Adorno, Th. y Horkheimer, M. (1988) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta. N. del T.

60. Arthur Kroker and Michael Weinstein. *Data Trash: The Theory of the Virtual Class*. Basingstoke: Palgrave, 1994, p. 64.



Esencialmente, esto es lo que Stiegler quiere decir cuando habla de decadencia del capitalismo desde una forma de economía con premisa en el deseo, a una forma de economía organizada alrededor de los impulsos. Considerando que el deseo se fundamenta en el retraso, en el aplazamiento, en la necesidad de esperar por el objeto que captura mi atención, el impulso está basado en la inmediatez, la impaciencia y la actitud de usar y desechar hacia la cosa, que es siempre casi sin valor. En el recuento de Stiegler, este reino de impulsos, donde no hay significados espirituales ni simbólicos, es el límite del capitalismo. Todo vale nada y nosotros nos vemos confrontados con las preguntas fundamentales acerca del significado de la vida. ¿Qué es lo que hace a la vida valiosa para ser vivida? Esta es, por supuesto, tal vez, *la* pregunta humana por excelencia. Es una pregunta que sólo los humanos hacemos, porque no estamos inmersos en el medio ambiente, sino, más bien, arrojados a un mundo en un estado de exceso, que es, al tiempo, de carencia⁶¹. Es una pregunta que los humanos hemos resuelto a través de la creencia en varios conceptos: en las sociedades antiguas, en la creencia en las formas; luego, bajo las sociedades religiosas, creencia en Dios; luego, tras la muerte de Dios, en el progreso, la comunidad, en cada uno de nosotros, y tras el fin de la historia, en los objetos. Stiegler hace la misma pregunta sobre el capitalismo: ¿en qué podemos creer tras la estela de un capitalismo que ha transformado el objeto- y ello incluye la humanidad misma- en cantidad de desechos, basura, excrementos sin valor?

Para alcanzar esta situación, donde pueda confrontar el horror de esta distopía tecnológica capitalista contemporánea, Stiegler rastrea la historia del capitalismo y fundamenta su análisis en una teoría de la superación progresiva de límites. Primeramente, explica que al comienzo del siglo XX, el capital resolvió el problema de la acumulación al introducir el consumismo. Aquí, el sobrino de Freud, Edward Bernays⁶², es un pensador clave para entender el establecimiento de un pacto entre los medios masivos y el capital, organizado alrededor de la necesidad de captar la atención para estimular el deseo y transformar la figura de ciudadano en la de consumidor. Esta innovación, que crea la condición que Stiegler describe cómo llegar a ser rebaño, fue explora-

61. Esta es la tesis clave de Stiegler en el primer volumen de *Technics and Time*.

62. [Edward Louis Bernays (1891, Viena, Austria –1995, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos). Publicista, periodista y padre de la teoría de las relaciones públicas. *N. del T.*]



da primeramente por Adorno y Horkheimer en su trabajo sobre la industria cultural⁶³. Stiegler apunta que los pensadores de la Escuela de Frankfurt fueron los primeros en entender que el tiempo gastado en ver televisión es tiempo de trabajo organizado en términos de atrapar el cerebro, y que la cultura del capitalismo implica la transformación del significado en un valor para ser vendido y comprado, casi del mismo modo que cualquier otra mercancía⁶⁴. Pasa a argumentar que 1968 vio nacer el momento original de la transgresión del límite establecido por el consenso de la post-guerra y el modelo económico Keynesiano. Para fines de la década de 1970, el espíritu liberador de los años sesenta, que fue visto por Deleuze y Guattari como campeón de la naturaleza transgresiva del deseo en su libro *El Antiedipo*⁶⁵, fue absorbido dentro de una nueva y radical forma de capitalismo, el capitalismo neoliberal, donde el deseo se desata al servicio del consumo y la acumulación. El resto de la historia de Stiegler se refiere al modo como el capitalismo neoliberal erosiona la posposición de la gratificación, y, al hacerlo, destruye al deseo mismo, en una sociedad a crédito donde se nos estimula a *comprar ahora, pagar después*. Esta es, para Stiegler, la forma terminal de capitalismo.

Pero, ¿qué es capitalismo terminal? Stiegler explica las profundas implicaciones de la cancelación de la posposición del deseo⁶⁶. Primero, esta cancelación de la demora en la gratificación sostiene la destrucción general del valor espiritual y simbólico del objeto mismo, que se ha apoderado con el giro hacia una racionalidad instrumental que sólo reconoce ceros y unos. El objeto que es rápidamente obtenido y consumido no puede tener valor: está hoy aquí y mañana se ha ido. Segundo, la destrucción del deseo en impulso, donde tenemos lo que deseamos ahora efectivamente, destruye la

63. [El artículo "La industria cultural. Iluminismo como mistificación de masas", escrito por ambos entre 1944 y 1947, y publicado en el libro *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1998. N. del T.]

64. Para el modo como ve Stiegler a Adorno y Horkheimer, ver: *What Makes Life*. Con respecto a su visión de captura de la atención, más generalmente, ver: *Taking Care of Youth*.

65. Buenos Aires: Paidós, 2005. *L'Anti-Œdipe*. 1972, es el primer volumen de "Capitalismo y esquizofrenia". El volumen dos es *Mil mesetas*. (1980). N. del T.

66. El análisis del cambio entre la posposición del deseo a la inmediatez del impulse es central en la discusión de Stiegler a través de los dos volúmenes de *Disbelief and Discredit*.



autoridad del superego que necesita que nosotros esperemos, y configura una especie de asocialidad adictogénica impulsada por la muerte. Ya no hay ahora ley. En su lugar, la humanidad se reduce a un nivel animal donde el instinto no es mediado por las estructuras sociales. Combinados, ambos efectos han producido una extraña sociedad condicionada por la regla de no tener reglas, balanceándose interminablemente en el filo de una guerra sin cuartel. En sus trabajos más recientes, Stiegler a esta una sociedad decadente, una sociedad de baja intensidad, o lo que Virilio denomina guerra pura⁶⁷, una sociedad del desencanto, del cinismo y desesperación, una distopía desperdiciada, desesperanzada, psicótica. ¿Por qué psicosis? Como explica Lacan en su Seminario sobre las psicosis⁶⁸, estas son el resultado del colapso del significante dominante, que lleva a su vez al colapso del orden simbólico que nos sitúa en una realidad mediada por signos, símbolos y objetos significativos⁶⁹. Bajo condiciones en las que el significante fundamental cede y el orden simbólico colapsa, los seres humanos no tienen modo de situarse en el mundo. Como resultado de tal psicosis, el mundo se desintegra, dejando al psicótico rehaciendo su propio universo con base en visiones de ser amenazar por otros. Esto es, por supuesto, lo que encontramos en el estudio de Freud sobre Schreber⁷⁰, en el que la paranoia representa un mecanismo de defensa contra el caer en la psicosis provocada por el abuso infantil a manos del padre perverso⁷¹. Este es el caso, entonces, en el que Stiegler muestra como la sociedad decadente crea las condiciones para producir una generación de *Schrebers*, psicóticos que se resguardan en la paranoia para rescatar alguna semejanza con el estar sanos.

67. [Guerra Pura. São Paulo: Brasiliense, 1984. N. del T.]

68. [Seminario de 1955. *Seminario 3. Las Psicosis*. Barcelona: Paidós, 1984. N. del T.]

69. Esta es la tesis central de Lacan en *The Seminar of Jacques Lacan: Book III: The Psychoses. 1955-1956*. Trans. Jacques-Alain Miller And Russell Grigg. New York: W.W. Norton, 1997.

70. [Freud, S. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Caso Schreber). 1. Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente (1911 [1910]). En: *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XII - Trabajos sobre técnica psicoanalítica, y otras obras (1911-1913)*. Buenos Aires & Madrid: Amorrortu, 1980. N. de. T.]

71. Ver: Freud, S. *The Schreber Case*. Trans. Andrew Webber. London: Penguin, 2003



Así es como entiendo esencialmente la tesis de *Incredulidad y descrédito*, donde Stiegler ejecuta un fresco del orden simbólico del capitalismo en un estado de degeneración avanzada, donde, dado el giro hacia la racionalidad instrumental y la dictadura de la ley económica de ceros y unos, la miseria espiritual y simbólica, se hacen norma. En este contexto, la paranoia, la conspiración y la ideología del enemigo llegan a ser normativas. Como muestra el estudio de Freud sobre Schreber, cuando ya nada queda, el psicótico trata de aferrarse a su enemigo. En esto no estoy de acuerdo con Stiegler, quien se opone a las ideas de Luc Boltanski y Eve Chiapello sobre el nuevo espíritu del capitalismo⁷². Stiegler argumenta que Boltanski y Chiapello están fuera de foco cuando argumentan que la década de 1960 marcó el inicio de un nuevo espíritu del capitalismo, cuando para él esa década introduce un nuevo modo desespiritualizado y nihilista del capitalismo⁷³. No obstante, yo estoy en desacuerdo en este punto, y discuto que sí hay un nuevo espíritu del capitalismo, pero no el espíritu de creatividad y emprendimiento sugerido por Boltanski y Chiapello. En su lugar, pienso que el nuevo espíritu del capitalismo es de corte paranoide, marcial, comprometido con la violencia, la destrucción y, en últimas, con el suicidio. Más aún, no se trata de una violencia impulsada o dirigida, sino más bien un tipo de rabia ciega que ha sido explorado por Žižek, Badiou y Sloterdijk en obras recientes⁷⁴. Más importante aún, digo que es una rabia ciega que no es necesariamente oposicional o trasgresiva en el contexto de la máquina capitalista, ya que es esencialmente una *actuación* de la ideología neoliberal interesada con la competencia en todos los niveles de la existencia. Como se anotó antes, la esencia del capitalismo, que es realizada por la ideología neoliberal, es lucha competitiva: uno está arriba o abajo, con mayor o menor valor.

72. Luc Boltanski and Eve Chiapello. *The New Spirit of Capitalism*. Trans. Gregory Elliott. London: Verso, 2007

73. Stiegler, *Disbelief and Discredit*, vol. 2, p. 5

74. Ver: Žižek, *Year of Dreaming*; Badiou, *Rebirth of History*; and Peter Sloterdijk, *Rage and Time: A Psychopolitical Investigation*. Trans. Mario Wenning. New York: Columbia University Press, 2012



Así, creo que el Nuevo espíritu del capitalismo es el espíritu sádico, un espíritu violento interesado en castigar al otro para asegurar la supremacía, el poder, y, en últimas, la salvación del *self* bajo la presión extrema del sistema técnico posthumano. La ira ciega es, pues, conformista, o lo que Stiegler refiere en términos del hiper-poder para indicar el modo como el control del sistema técnico es absoluto, y ha abolido cualquier posibilidad de una crítica externa⁷⁵. Sin embargo, él también anota que este modo de poder o conformidad está sin cesar en el filo de romperse, de volcarse en formas normalizadas de transgresión y estasis⁷⁶ que destruirán el sistema mismo. El hiper-poder del sistema, que está en la premisa de la su racionalidad instrumental y de su endo-colonización de cada uno de los elementos de la vida, está así constantemente en el umbral de revertir a un estado de hiper-vulnerabilidad. Y ello es así porque es fundamentalmente dependiente de un contrato social Hobbesiano, donde el sistema político protege al individuo que obedece, en compensación, y que deja de funcionar en un estado de miseria simbólica. El problema básico de Hobbes fue siempre el asunto de la obediencia -¿por qué obedecer y no simplemente hacer trampa cuando creemos que Leviatán nos da la espalda? La respuesta freudiana a ello es que el superego o autoridad está en la cabeza, mientras la respuesta foucaultiana era el panóptico, la supervisión, y, luego, el biopoder. No obstante, otra respuesta sería decir que el sistema político del Leviatán está organizado alrededor del espíritu, y reconoce que la gente obedece porque la mayoría cree en la bondad de la sociedad.

En el primero de los dos volúmenes de *Incredulidad y descrédito*, Stiegler muestra que ya no es el caso: la gente ya no cree en la bondad, la idea o el espíritu de la sociedad, porque ya no es ética sino que se basa en el cálculo instrumental. En este estado de miseria simbólica, la ley no es ética, sino más bien una técnica, y el objetivo de cualquier actor racional es encontrar lagunas que le permitan comportarse con total impunidad. En su libro *Para una nueva crítica de la economía política*⁷⁷, Stiegler asocia este modo cínico

75. Stiegler, *Disbelief and Discredit*. vol. 2, pp. 6-7

76. [Del griego "stasis", detención, retención. *N. del T.*]

77. [Paris: Galilée 2009. Disponible en español en <http://brumaria.net/wp-content/uploads/2011/10/271.pdf> *N. del T.*]



de legislar con lo que llama *capitalismo mafioso*, una forma de acumulación basada en la criminalidad y la especulación que no invierte nada en la sociedad en general⁷⁸. Aquí, la ley acepta y reconoce el comportamiento cínico, y por ello es incapaz de suturar el individuo dentro de cualquier orden simbólico, colectivo. Es por ello que el sistema técnico falla y cae en un estado de hiper vulnerabilidad. Si ya el sistema no protege a la gente, el contrato hobbesiano está esencialmente roto, y la sociedad se desploma en un estado de naturaleza. Stiegler llama a este estado de rebelión, *desafección*, para enfatizar que siempre hubo afectos, emociones y creencias que en primer lugar situaban al individuo dentro de la sociedad general⁷⁹. Fue el afecto el que creó al individuo, que es siempre co-individuo, en el uso que hace Stiegler de Simondon, y las creencias las que hicieron de la gente sujetos sujetos a la autoridad del significante dominante, la ley del padre⁸⁰. Stiegler nos dice que es por el afecto, el que efectivamente une a las personas a objetos, creencias, y que emerge de esta relación, o espíritu, por el que podemos entender en términos de atmósfera las características de un período particular: sin este, no hay otro medio de defender a la sociedad sino es a través del poder desnudo del estado. Aquí, el individuo disociado, desindividualizado, es criminalizado, y el poder policial se vuelve fundamental para la operatividad de la sociedad. Pero hay límites para lo que puede lograr el poder policial, y el segundo volumen de *Incredulidad y descrédito*, subtítulo “Sociedades incontrolables e individuos desafectados”, está interesado en la patología psicosocial, en particular en la bestialidad, la furia, el nihilismo de los des-individuos, atrapados en el corto circuito de los impulsos⁸¹. El lema de este actor captura su espíritu de base: “Todo me importa un c...”

78. Ver: Bernard Stiegler. *For a New Critique of Political Economy*. Trans. Daniel Ross. Cambridge: Polity, 2010, pp. 60-66.

79. Ver: Stiegler, *Disbelief and Discredit*, vol. 2.

80. La concepción de Stiegler de lo social en *Disbelief and Discredit* (vol. 2), está basado en la teoría de Simondon del co-individualismo, donde el verdadero individuo es siempre un individuo social. Para una consideración del trabajo de Simondon, ver Muriel Combes, *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*. Trans. Thomas LaMarre. Cambridge, MA: MIT Press, 2012).

81. Stiegler, *Disbelief and Discredit*, vol. 2



Irónicamente, ya que la a-sociedad del impulso es creación de la racionalidad instrumental de la técnica, la situación está más allá de la racionalidad. El individuo disociado no puede pensar, está *interpolado* en lo que Stiegler llama estupidez sistémica⁸². Tales individuos están proletarizados, debido a que sus mentes están atrapadas por la máquina. Bajo condiciones de la captura de la atención conducidas por la industria cultural, no hay tiempo para pensar: nos hacemos idiotas y desarrollamos relaciones *adictogénicas* con el objeto técnico. Recuperando la pesadilla de Einstein: mi iPhone está encargado de salvarme de la insignificancia existencial. Para ilustrar esta situación, Stiegler refiere el fenómeno japonés de *hikikomori*, o enclaustramiento, en el que unos jovencitos se retiran completamente de la interacción social en pro de comunicación con máquinas y tecnología⁸³. En opinión de Stiegler, hay muy poca esperanza bajo estas condiciones—no hay razón, ni confianza, y, en últimas, estamos liberados del contrato social. Pero el problema con ello es que no hay dónde ir ni modo de actuar, en tanto la acción requiere de la premisa de la socialidad. Lo que resulta es una rabia inmóvil, irreflexiva, nihilista, lo que ha llevado en algunos casos de hikikomori donde el aislamiento induce una violencia asesina. Hay en la obra de Stiegler, en cierto sentido, la idea de que la civilización capitalista está en el límite, y que sólo es capaz de escalar en virtud de la letárgica sistémica y la desmotivación, la contracara de la rabia ciega y la destrucción nihilista. Para Stiegler, la gran pregunta es qué sigue a esta obsoleta forma de civilización. Explica que necesitamos encontrar modos de creer en los objetos que importan y que pueden sostener nuestra atención. Tales objetos han de ser durables y dignos de ser idealizados. En este respecto, nos dice que debemos volver al antiguo modelo de *skholé*, en el que la educación estaba basada en la contemplación y el cuidado de objetos, más que en resultados y puntajes promedios. En esencia, necesitamos encontrar razones para vivir.

82. Sobre la estupidez sistémica, ver Stiegler, *What Makes Life*. Sobre la estupidez de modo general, ver Stiegler, *Taking Care*.

83. Stiegler discute el “hikikomori” en *Disbelief and Discredit*, vol. 2, pp. 88-89.



4. Nihilismo y educación

Stiegler piensa que este tipo de cambio institucional es necesario porque no hay autoridad parental en el capitalismo neoliberal: la racionalidad instrumental del sistema tecnológico ha borrado nuestra memoria cultural y destruido las conexiones intergeneracionales que descansaban en la autoridad del superego paterno, y han sido transferidas a la televisión y a las industrias culturales⁸⁴, lo que Marcuse llamó *superego automático*⁸⁵. Por supuesto, no es simplemente un problema contenido dentro de la educación, sino más bien un asunto que concierne al futuro de la civilización misma. En el recuento de Stiegler, eventos como los de Columbine y Sandy Hook⁸⁶, donde jovencitos irrumpen violentamente en escuelas, son posibles por el carácter universal de la rabia nihilista, donde la única salida que queda es a través de una sublimación negativa⁸⁷. Aquí, la destrucción y la violencia se convierten en actos culturales, modos de expresar la propia existencia en un mundo que no reconoce ninguna forma de significación más allá del cálculo acerca del más y el menos. Esta es la sociedad suicida de Stiegler, su distopía tecnológica, a la que debemos resistir creando objetos duraderos, capaces de retener significación histórica y por tanto la posibilidad de progresar a través del presente hacia el futuro, con base en el conocimiento y experiencia del pasado. Esta visión de historia, que hereda de la teoría de la memoria, retención y

84. Ver: Stiegler, *Taking Care*.

85. Para la idea de Marcuse de *superego automático* en su discusión sobre la dialéctica de la civilización, ver: *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1974

86. [La Masacre de la Escuela Secundaria de Columbine fue un asesinato masivo que tuvo lugar el 20 de abril de 1999 en las instalaciones de la Columbine High School (Escuela Secundaria de Columbine), en Columbine, Condado de Jefferson, Colorado, Estados Unidos. Los autores de los asesinatos, Eric y Dylan, de 18 y 17 años, eran dos jóvenes normales víctimas del acoso. Asesinaron a 13 personas (12 alumnos y un profesor) e hirieron a 24 alumnos, resultando un total de 15 personas fallecidas.

La masacre de la Escuela Primaria de Sandy Hook fue un atentado que ocurrió el 14 de diciembre de 2012, en la escuela primaria de la localidad de Sandy Hook (Sandy Hook Elementary School) de Newtown, Connecticut, Estados Unidos. Según los reportes oficiales de las autoridades, por lo menos, 28 personas resultaron fallecidas, incluyendo a Nancy Lania (madre del autor) y Adam Lanza, perpetrador de los hechos. Del total de víctimas, 20 eran niños y 6 adultos. El perpetrador fue un joven de unos 20 años, quien fue encontrado muerto en la escuela. *N. del T.*]

87. Para el comentario de Stiegler sobre Columbine, ver: *Disbelief and Discredit*, vol. 2, p. 47.



pretensión⁸⁸ de Husserl, es el cómo propone Stiegler escapar a la sociedad suicida del no futuro. Esta es su utopía más allá de los cálculos mezquinos de la máquina computacional, la distopía tecnológica del capitalismo neoliberal.

En el segundo volumen de *Incredulidad y descrédito*, la relación entre distopía nihilista y utopía de la historia es expresada como lucha⁸⁹, Stiegler nos dice que debemos luchar por el derecho al futuro. Como Prometeo, el rebelde con causa original, debemos luchar para salvar la posibilidad de esperanza, para salvar nuestra apertura al cambio, basado, claro está, en nuestra humanidad, la que, a su vez, se enraíza en nuestra falta o defecto fundamental.

Stiegler argumenta que debemos encontrar tiempo y espacio en la vida para el *otium*, la estudiosa no ocupación, que hoy está absolutamente subordinada al *negotium*, o cálculo y necesidad⁹⁰. Fundamentalmente, explica que no se trata de apoyar el principio del placer, sino más bien, una defensa del arte, de la habilidad y del valor de la disciplina cultural, porque así es como nos insertamos en un mundo y nos co-individuamos a través de la comunicación con los otros. En este sentido, él es crítico con Foucault, al que acusa de avanzar en una visión unidimensional de la idea de disciplina, una visión que ignora la importancia de la disciplina para suturar a la gente dentro de los sistemas sociales simbólicos, que les permiten hacerse humanos y elevarse a sí mismos más allá de la mera necesidad animal. Es por ello que cree en la necesidad de objetos valiosos que nos permitan crear ficciones históricas, ficciones realizables basadas en el pasado, que pueden actuar como guías para el presente y ayudarnos a pensar en movernos hacia el futuro. Estas buenas ficciones, o ficción del bien, son esencialmente utopías, narrativas necesarias para escapar al horror de nuestro in-mundo contemporáneo, y que sólo podemos crear sobre la base del cuidado, la atención y la disciplina que aprendemos al sumergirnos en la cultura.

88. [El término husserliano *Protention* hace énfasis en la pertenencia al sujeto trascendental, *por anticipado*, de cualesquiera fases venideras del flujo de vivencias, incluso después del fallecimiento del sujeto empírico. *N. del T.*]

89. *Ibíd.*

90. Ver: Stiegler, *Taking Care*.



Por ello es que Stiegler escribe en *Haciéndonos cargo de la juventud y las generaciones*, acerca de las industrias culturales y lo que denomina “batalla por la inteligencia”, porque es allí, en el esfuerzo psicopolítico por un tiempo disponible para el cerebro, que la posibilidad de cuidado, atención y disciplina es destruida por la hiper-atención y la cultura fundada en el impulso, caracterizadas por la una completa carencia de foco⁹¹. Stiegler es mordaz con la cultura consumista porque no hay un *Know-how* o experticia en los canales de TV o en el surfear en la web, que dice “yo quiero esto, eso o aquello y lo quiero ya”. Explorando la emergencia de lo que llama “desorden deficitario global de atención”, se refiere al *corto placismo* de la especulación financiera en tiempo real, que ha puesto al capitalismo global tecnológico ad portas de la destrucción. Lo llama el dinamismo de lo peor, y sugiere que necesitamos hacer tiempo para pensar y contemplar el buen objeto que tiene algún tipo de mensaje detrás de su propia objetividad profana. Pero ¿cómo es esto posible en una sociedad de hiper-atención, donde no podemos concentrarnos en una sola cosa por mucho tiempo, y de desbordamiento cognitivo, que asegura que somos incapaces de manejar los flujos de información que atraviesan nuestras mentes?

La respuesta de Stiegler es que el sistema tecnológico global es esencialmente *farmacónico*⁹². De hecho, describe su propia crítica del capitalismo neoliberal como farmacológica, para argumentar que la velocidad de la luz de la atención y del exceso de información producido por el capitalismo tardío, efectivamente se cancelarán a sí mismos, abriendo así espacio para una nueva política de la atención, de la información y del conocimiento, una *noopolítica*⁹³ que se oponga a lo que denomina mercado globalizado de tontos o conspiración de los imbéciles.

91. Ver: *Ibíd.*

92. Sobre la naturaleza *farmacónica* del capitalismo tardío, ver Stiegler, *Taking Care; Disbelief and Discredit*, vols. 1 and 2; and *_What Makes Life*

93. [El concepto de *noopolítica* (de *noos*, o *noûs* que en Aristóteles designa la parte más alta del alma, el intelecto, y, por otro lado, también se refiere al nombre de un proveedor de acceso a Internet), es una denominación adoptada por el italiano Maurizio Lazzarato, para dar cuenta del conjunto de las nuevas técnicas de control. Ver: Lazzarato, M. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficante de sueños, 2006. N. de T.]



En *Lo que valioso el vivir*, plantea que esta *noopolítica* debe ser una política del cuidado, la atención y el buen objeto, donde el objeto pueda ser el objeto transicional de Winnicott, un osito de felpa o cobija infantil, o una gran obra de arte contemporáneo, para cualquiera que se plante frente a ella. Irónicamente, el objeto mismo no importa: lo que sí importa es el aura, esa que transgrede la objetividad profana del objeto en la creación de espacio transicional o potencial, donde lo nuevo, el futuro, la esperanza puedan nacer. Esta es la utopía de Stiegler, el verdadero medio ambiente humano hecho de objetos significativos, más que un medio ambiente tecnológico que envilece a los humanos y a las cosas, creando un erial, una *tecno-distopía* donde nada realmente importa. El escenario de la pesadilla, que es efectivamente la pesadilla de Einstein, o a lo que Stiegler se refiere como “Apocalipsis sin Dios”⁹⁴, es por lo que él se preocupa y se opone a través de su tanque de pensamiento *Ars Industrialis*, el que está fijado en la tarea de re-encantar el mundo a través de un esfuerzo noético. No se trata de ludismo, o de algún tipo de política anti tecnológica, sino más bien de un intento por inventar una relación no instrumental o humanista con la tecnología, basada en la apreciación de la dimensión infinita del valor. En muchos aspectos, este movimiento requiere un cambio psicológico: debemos escapar del vértigo del sistema tecnológico que nos estimula a sobrecompensar nuestra humanidad entendida como carencia básica, que es también un exceso que nos habilita para imaginar un universo mediado a través de la creación de más máquinas que nos dominen, del mismo modo que queremos dominarnos a nosotros mismos. Fundamentalmente, tenemos que llegar a un acuerdo con nuestra carencia, porque esta falta, o lo que Stiegler llama defecto, es también la raíz de nuestra imaginación, creatividad y habilidad para hacer un futuro más allá de la pesadilla de Einstein.

94. Stiegler, *What Makes Life*, pp. 9-27.



Calle 59A No. 63-20, Autopista Norte,
Núcleo El Volador, Bloque 43, oficina. 419

Conmutador: (57-4) 430 98 88 Ext. 46218 Fax: (57-4) 260 44 51

Correo electrónico: redestetica_med@unal.edu.co

Medellín, Colombia, Sur América