

Escritura y Fármacon

Entrevista a Bernard Stiegler

Bernard Stiegler (Francia 1952) es doctor del *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, actual director del *IRI* (Institute de Recherche e d'Innovation du Centre Georges Pompidou) y presidente de la *Asociación Ars Industrialis*. Es también profesor en la Universidad de Londres (Goldsmith College) y profesor asociado en la Universidad tecnológica de Compiègne, donde además fundó en 1993 "Costech" una unidad de investigación dedicada a los "Conocimientos, Organizaciones y Sistemas Técnicos". Ha impartido seminarios en la Escuela Politécnica de Zurich y ha sido director en 1996 del Instituto National de l'Audiovisuel (INA), del Institute de Recherche et Coordination Acoustique/Musique (IRCAM) en el 2002 y director de investigación en el Collège International de Philosophie (CIPh). Entre sus libros más importantes se encuentran los tres tomos de *La technique et le temps*, todos traducidos al castellano, así como algunos más recientes en lengua francesa *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie y États de chocs*.

La entrevista que presentamos tuvo lugar en agosto del año pasado, coincidiendo con la celebración de la academia de verano que Stiegler organiza desde hace dos años en la región Centro de Francia. Dicho encuentro abordaba las temáticas tratadas en el seminario de investigación "*Pharmakon*" que Stiegler mantiene con diversos investigadores internacionales vía internet. El seminario del 2012 versó sobre una relectura de Platón a partir de la cual se intentaba pensar esta época de la escritura digital, es decir, cómo la escritura digital y la digitalización de la información en general, al mismo tiempo que produce grandes beneficios (por ejemplo, podemos pensar en la facilidad para encontrar información a través de un buscador como Google), es capaz de configurar nuevas formas de atención y otras formas de lectura y escritura. Repensar el *Fedro* y reflexionar sobre lo que supuso la aparición de la escritura en Grecia abre para Stiegler un camino para pensar la propia especificidad de nuestra cultura digital.

N.C.: La escritura digital es una cuestión en la que usted trabaja mucho actualmente. Ha hablado de lo "digital" como la última forma de escritura que se inserta e inscribe dentro una historia del grama, es decir, formando parte de un proceso que conocemos como *gramatización*. Es precisamente gracias a este sentido histórico de la escritura, por lo que con-

sidera de suma importancia retomar toda la problemática de la escritura y la lectura en Platón para cuestionarla, en su especificidad contemporánea, como retención terciaria industrial. ¿Podría profundizar sobre eso que se abre con la reflexión platónica y que usted considera que nos permitiría pensar la especificidad de la escritura digital?

B.S.: Lo primero que habría que mencionar es que yo leí a Platón a partir de Husserl y Derrida. Cuando digo que leí a Platón a partir de Husserl, no estoy pensando en su texto consagrado a Platón, sino precisamente en aquel dedicado a la geometría, *El origen de la geometría*, y que Derrida dio a conocer en Francia. Lo que sostengo, precisamente, es que Husserl fue quien puso un punto de partida importante para pensar de otra forma la retención terciaria, que finalmente fue una de sus preocupaciones medulares, y a partir de ello buscó nuevas formas de abordarla, pero que nunca terminaron por desarrollarse. Lo que Husserl puso en el punto de mira fue la afirmación de que la condición de posibilidad de la idealización geométrica es la escritura alfabética, es decir, la capacidad de exteriorizar y espacializar el tiempo del pensamiento, de transformar el tiempo lógico del pensamiento, o lo que él llama, en la época de *Investigaciones lógicas*, el tiempo del soliloquio en un espacio de escritura. Esto es lo que para mí va a decir Husserl.

Derrida a partir de esto va a trabajar en relación a Platón la cuestión de la *hipomnesis*, de la *hipomnesis* técnica, de los *hipomnemata* y el rol que juegan en la constitución de la *anamnesis*. Finalmente, trabajará acerca de la verdad en Platón, dado que en un sentido muy simple, la *anamnesis* se presenta como el circuito de la verdad.

De igual manera, mi trabajo se inserta dentro de estas preocupaciones y, en general, sobre el rol de la escritura en Platón. El año pasado tuvimos un seminario donde se reflexionó, específicamente, sobre las implicaciones de eso que dice Sócrates en el *Fedro* respecto a la relación entre retórica, dialéctica y escritura, implicaciones que denomino farmacológicas. La lectura derridiana oficial sobre el *Fedro* nos diría que no hay en Platón una investigación sobre la escritura, sino solamente una sumisión de la misma frente a la dialéctica. Esto es, no es lo mismo pensar la escritura desde su especificidad como *fármakon* que pensarla sometiendo esta propia especificidad a los dictámenes de una dialéctica. Paradójicamente, la necesidad platónica de someter la escritura a la dialéctica evidencia que dicha sumisión es una forma de no aceptar que la escritura misma, el *fármakon*-escritura, no es adaptable por la dialéctica, es decir, que la dialéctica no puede dominarla. Es aquí donde difiero con Derrida y tomo cierta distancia. Desde mi punto de vista, gracias a la reflexión platónica sobre la escritura y su necesidad de someterla a la dialéctica, se abre precisamente una investigación sobre ella. La reflexión sobre la escritura en Platón no se presenta sólo como una condena de la escritura, sino como la apertura para pensar su especificidad, que radica en mostrar aquello que le es más propio a la escritura, es decir, aquello que resiste siempre en la escritura: su carácter farmacológico. Lo que intento hacer con mi lectura de Platón respecto al tema de la escritura es identificar lo que denomino el “límite farmacológico” de la filosofía de Platón y cómo su rechazo de la escritura no clausura la posibilidad de una investigación sobre la misma.

El año pasado intenté, como sabes bien, un acercamiento desde la neurociencia y la neurofisiología de la lectura a estos temas donde decidimos recibir desde otro punto de vista esta investigación sobre la escritura.

Por otra parte, has hablado de *gramatización*. Para mí, la *gramatización* no designa simplemente la producción del ser y la transformación del lenguaje oral al lenguaje escrito, sino que reenvía a todos los procesos de “discretización” de flujos. Hago mención a lo anterior porque cuando hablo aquí de *gramatización* estoy remitiéndome tanto a la escritura como a la imagen; la historia de las sociedades humanas desde hace millones de años ha sido sobre-determinada por los procesos de *gramatización*. Dichos procesos de *gramatización* han permitido transformar los flujos temporales en espacio, en espaciamento. Por ejemplo, los flujos temporales de mi percepción auditiva pueden transformarse en grabaciones analógicas, en registros de audio. A su vez, estas grabaciones de audio que son temporales pueden transformarse terciariamente en una representación digital. Lo que intento pensar es, justamente, cómo los diferentes tipos de *gramatización* se entrelazan entre ellos y cómo la filosofía los conserva, adquiere o adapta. Es muy frecuente que en la actualidad todos hablemos de procesos de discretización y categorización. Hoy en día muchas personas trabajan e investigan sobre las condiciones en las cuales podemos describir y categorizar los documentos digitales; a partir de esto, considero que es de suma importancia para el propio quehacer filosófico releer toda la tradición filosófica de la categorización, y al mismo tiempo, someter esta tradición a las restricciones que suponen las nuevas formas de *pharmaka*, de *gramatización*, a las nuevas posibilidades que aportan, a los problemas que presentan y, sobre todo, poner en cuestión aquello que ellas llevan a cabo en relación con las cuestiones filosóficas más tradicionales.

N.C.: Esta relectura del *Fedro* de Platón es imposible de separar, e incluso de oponer, a la propia lectura de Derrida en «La farmacia de Platón». Como usted mismo afirma y subraya en *De la pharmacologie. Ce qui fait que la vie vaut la peine d’être vécue*, la cuestión del *fármakon* ha entrado en la filosofía contemporánea en gran medida gracias al comentario de Derrida. Podemos decir que a partir de la lectura derridiana hay una puesta en juego de las aporías de la escritura y el reconocimiento de su dimensión farmacológica en la cual nosotros mismos nos encontramos; esto es, ese entredós o lógica del “ni-ni” dentro de la cual se traza nuestra tarea de pensar. No obstante, usted considera que esto no es suficiente. En efecto, Derrida aparece como indispensable para esta problemática. Sin embargo, como usted afirma, no desarrolla jamás una farmacología positiva, de manera que su postura restringe o no permite dar cuenta de la especificidad de la retención terciaria, es decir, de la individuación técnica que permite la individuación colectiva. Esta insuficiencia significaría, entonces, que ¿deberíamos ir más allá de la lógica del suplemento propuesta por Derrida? ¿Más allá de la noción de *archi-huella*?

B.S.: Sí, en efecto habría que ir más allá. Lo que rechazo en el trabajo de Derrida es que jamás ha buscado en el conocimiento y en su caracterización las especificaciones positivas que la aparición de la escritura aportó y produjo, por ejemplo respecto a toda la cuestión de la neurología y la individuación psíquica de los griegos. Derrida no tiene en cuenta todo lo que Havelock y Ong¹ han llevado a cabo, lo que es una pena porque todo su trabajo de

¹ Tanto Erick A. Havelock como Walter Ong han propuesto una lectura del *Fedro* de Platón en donde plantean que aunque este diálogo suponga una cierta condena a la escritura, esta última supone una cuestión necesaria para el propio Platón. Es decir, para el propio filósofo griego la escritura fue un vehículo importante que le permitió concebir otras formas de análisis, no obstante, sería un vehículo insuficiente para la captación de conocimiento. La

sometimiento de la metafísica platónica a la lógica del suplemento, es decir, la deconstrucción de la metafísica de Platón, es totalmente fundamental para el pensamiento filosófico contemporáneo. Al mismo tiempo, tengo la impresión de que si uno lee rápidamente y sin detalle a Derrida, como mucha gente lo hace, finalmente jamás se comprende la verdadera problemática de la *anamnesis* y la *hipomnesis* que él pone en juego y que parte de la lectura de Platón. La cuestión medular es que dentro la lectura derridiana no se trata de afirmar, como podría suponerse en una lectura no atenta, que no hay *anamnesis*. Esto no es lo que afirma Derrida. No obstante, al mismo tiempo él lo deja creer, permite suponerlo porque no tematiza la cuestión de eso que llamo, a propósito de la gran cantidad de spinozianos que hay hoy en el seminario, el “aumento de la pulsión de actuar” que constituye la retención terciaria. Tampoco aborda la cuestión de la constitución del deseo y el reforzamiento de la individuación psíquica que constituye la retención terciaria, cuestiones de suma importancia y en las cuales, precisamente, observo y aprehendo una cuestión terapéutica.

No hay cuestión terapéutica en Derrida, aunque en algún momento vuelva hacia la cuestión del *fármakon*, de los *fármaca*, afirmando que todo son *fármaca* de cierta manera. No obstante, esta reflexión farmacológica de Derrida parte de la metáfora médica, en la que él confía, sin que yo sepa muy bien por qué, pese a que parezca que todo el mundo lo comprende. Como sabemos, la medicina es el pretexto para Platón de sostener su régimen de manera absoluta, un “régimen de caballo” [*régime de cheval*], como se dice en francés, es decir, una medicina que todo lo enferma, un remedio drástico, similar al de una purga que para curar produce un gran malestar. Tal clase de medicina, tal terapéutica del alma, es la que plantea Platón. Y Derrida confía completamente en la metáfora médica para hacer una crítica farmacológica.

Por otra parte, detrás de esa metáfora médica en Platón hay toda una posición del filósofo como médico. Yo no hago ninguna referencia al quehacer médico. Lo que considero es que el filósofo debe ser el farmacólogo que critique la toxicidad del *fármakon* así como su poder terapéutico, lo que no quiere decir que el filósofo deba ser un médico: el médico es la ciudad y la política. Bien entendido, el filósofo es a su vez un ciudadano que atraviesa sin detenerse tanto el discurso filosófico como el discurso del ciudadano; pero, al mismo tiempo, debe distinguir metódicamente estas dos posiciones. Pienso que Derrida teme esa confusión del filósofo que acude a la ciudad a prescribir como un médico. Por eso entra en la metáfora médica para hacer su crítica a Platón.

Derrida tiene razón, aunque al mismo tiempo yo rechazo y acuso ese temor que la filosofía del s. XX ha tenido en Francia, porque finalmente se desentiende de todas las cosas. Es decir, al someterse a esta separación metódica, la filosofía no sabe de qué ocuparse. Hay un problema de posicionamiento político de la filosofía en relación al *fármakon*. Y es ahí donde se reenvía constantemente a algunos de los problemas que hemos subrayado sobre la lógica del suplemento, el cuestionamiento de ir más allá de ella y la cuestión de la *archihuella*.

cuestión pues de la escritura griega no puede limitarse a una mera condena de la misma, sino que habría que pensar por qué se presenta esta reticencia, quizá porque supone un grado de autonomía de la reflexión a través de la lectura individual y abre una nueva forma de diálogo frente a la dialéctica platónica. Algunas referencias de ambos autores sobre el tema se pueden encontrar en: Havelock, Eric. A., *The Muse Learns to Write*, New Haven and London, Yale University Press, 1986; Ong, Walter, J., *Orality and Literacy*, London and New York, Routledge, 1988.

La cuestión de la *archi-huella*, de entrada, siempre me ha hecho sentir incómodo, porque produce la tensión cuasi-trascendental que a mí no me gusta. Al mismo tiempo, valoro positivamente que Derrida quiera salvar cuando habla de la *archi-huella* la distinción fundamental que hace la fenomenología entre, por un lado, eso que tiende hacia la cuestión de la intencionalidad, de la cual Derrida habla como la cuestión de la espectralidad fenomenológica, y que es una de las cuestiones fundamentales y distintivas en Husserl; y, por otro, eso que tiende a la cuestión de la consistencia, de esas consistencias que no son las existencias. Cuando Derrida habla de *archi-huella* remite a una huella que no existe sino que es la condición de toda huella. Lo que yo quiero hacer es poner de manera un poco más clara la cuestión de las consistencias en general retomando aquello que Derrida no trata, esto es, la cuestión científica y matemática de la consistencia, la consistencia matemática.

La cuestión de la consistencia supone todos los niveles de identidad y también de mundialización en el sentido de la economía libidinal, y es ahí donde encuentro que este pensamiento de la *archi-huella* es extremadamente abstracto. Si esta abstracción reenvía a otras referencias es justamente en relación a la individuación matemática, a la individuación amorosa y a la idealización política, etc... Esto no supone un problema. Sin embargo, sí lo es cuando en dicha abstracción se dan muchas articulaciones entre la *archi-huella* y la marca, en donde una marca sería precisamente las huellas en la materia. Lo anterior supondría que la consistencia de la *archi-huella* es una marca, marca que sería precisamente la retención terciaria. Así pues, la retención terciaria es una marca, son las cosas que se marcan, se plasman en la materia. La consistencia de la *archi-huella* consistiría precisamente entonces en su plasmación, en su marca material. Se presenta un juego confuso entre la cuasi-trascendentalidad de la *archi-huella* y su consistencia material.

Yo soy un materialista radical y esas son las cosas que en Derrida no son muy claras: su posición frente al materialismo y al idealismo. Considero que esa incertidumbre posicional responde y tiene que ver con toda la cuestión de la metafísica que debe deconstruir. No es algo fácil de entender, ya que difícilmente se puede evitar la cuestión del materialismo. Esta resta como una cuestión fundamental: el materialismo es y a la vez no es una cuestión de la deconstrucción del idealismo. El materialismo participaría también de la construcción del idealismo, y es en este punto en donde comenzaría la clásica discusión que Derrida no tuvo jamás con Althusser y que él mismo consideró como algo pendiente. La retención terciaria es la que pone todo esto en cuestión.

N.C.: Lo anterior estaría en consonancia con lo que usted afirma en *La fidélité aux limites de la deconstruction*, en donde considera que Derrida no reconocería esta problemática y, precisamente por ello, se suscitara una confusión en la lectura derridiana sobre la cuestión de la retención terciaria en Husserl.

B.S.: estoy totalmente de acuerdo. El problema de Derrida es que no reconoce la distinción entre retención primaria y retención secundaria, puesto que afirma que es una diferenciación que no avanza, que no da para más, una distinción caída. A eso respondo que no, pues es una distinción que debe hacerse; la retención primaria siempre debe ser compuesta por la retención secundaria, si bien no son lo mismo. Si se borra la diferencia entre las dos, se borra la retención terciaria, y es ahí donde encuentro que Derrida ha indiferenciado las cosas, ha perdido algo absolutamente fundamental. Ahora bien, rechaza la retención terciaria.

ría en el tono empírico, en el sentido clásico de la fenomenología; sin embargo, en este punto, aunque me presente como un materialista-espiritualista, soy un empirista. No es fácil de explicar. Lo que quiero decir es que yo creo en la *empíria* de Epimeteo. Epimeteo es el que tiene las experiencias negativas, lo que en sí mismo no es una experiencia negativa como tal; por el contrario, es el fracaso o el defecto, puesto que la finitud misma es la experiencia en cuanto experiencia, experiencia de una falta, de un fracaso. Es el punto de partida del pensamiento. Y es ahí en donde me parece que Derrida intenta permanecer, en un punto de vista trascendental, donde su verdadero interlocutor no es Husserl sino Heidegger.

N.C.: Pero entonces, ¿usted piensa que hay o no un pensamiento propiamente de la técnica en Derrida?

B.S.: No, no considero que haya un pensamiento de la técnica en Derrida. Él sabía bien que debía acometerlo, pero no lo hace porque no confía en el positivismo, y lo comprendo, ya que la mayor parte del discurso técnico supone o implica una actitud positivista la mayoría de las veces. No hay en Derrida un pensamiento de la técnica, ni siquiera en *Mal de Archivo*, aunque en ese texto creo haber leído cosas que me parecen interesantes y abren otros caminos. Desde mi punto de vista, en *Mal de Archivo* hay una transferencia y un punto de partida diferente de la *archi-huella*, pues es de marcas de lo que habla ahora y propone una lectura de Freud en la que estoy interesado. Seguramente retomaré el texto desde tal lectura.

N.C.: Usted ha afirmado que en Platón la farmacología es positiva. Por una parte, él afirma que una buena práctica de la escritura es posible, y por otra, pretende reducir la escritura entendida como *fármakon* a la domesticación a través de la dialéctica puesta al servicio de la sincronización de enunciados y a la reducción de la diacronicidad. ¿Cómo es que nosotros podemos abrir una farmacología positiva² sin reducir o anular la propia dimensión farmacológica, es decir, sin domesticarla?

B.S.: Es todo un problema. Hay que aceptar como condición que yo estoy constituido por el *fármakon*, lo que quiere decir que soy un individuo psíquico que está siempre aprehendido por la individuación colectiva y por el *fármakon*. A su vez, estoy puesto en tensión entre dos polos, el de la individuación y el de la desindividuación psíquica. Me encuentro sin cesar en proceso de individuarme y a la vez de *desindividuarme*. Hay un tensor en esta dinámica: el sistema dinámico de cara a la individuación psíquica y colectiva es un tensor. La tensión es producida por el propio *fármakon*. Retomo en este punto a Derrida para decir que el *fármakon* es la condición de posibilidad de la imposibilidad de la individuación, esto es, la condición de individuación es condición de posibilidad, pero, al mismo tiempo, con-

² Para Bernard Stiegler, la farmacología positiva, en un sentido muy amplio, estudiaría organológicamente los efectos suscitados por las técnicas (o retenciones terciarias), ya que ellas producen una socialización que comportan ciertas prescripciones, es decir, un sistema de cuidado compartido, fondo común de la economía general, si es cierto que economizar significa cuidar. Habría pues que pensar, como lo intenta hacer Stiegler con otros colegas a través de la Asociación Ars Industrialis, una farmacología de la atención (farmacología positiva) en esta época de las tecnologías del espíritu, es decir, tecnologías que son el conjunto de convergente de lo audiovisual, las telecomunicaciones y la informática que posibilitan ciertas relaciones entre los individuos. Estas tecnologías del espíritu, como las llama, están puestas en nuestra época en manos de un mercado que las convierte en tecnologías del mercado, por lo cual es necesario pensar otros criterios para ellas.

duce a una condición de imposibilidad, por lo que, finalmente, uno no se individúa jamás. Nunca hay individuación. En otros términos, es a esto a lo que remite la *différance* (con *a*) de Derrida. Por otra parte, Simondon habla de la individuación del sujeto como una individuación que nunca está acabada. No se cumple jamás. Si llegase a terminar, si la individuación se cumpliera, significaría que el individuo está muerto. Así que es indispensable que el individuo jamás cese de completarse, cumplirse. Lo que se juega ahí es una lógica de la falta, lo que en palabras de Derrida llamaríamos una lógica del suplemento.

Por mi parte, la lógica de la falta pasa por la lógica del suplemento y reenvía al *Das-Ding* de Freud, al *Das-Ding* de Lacan y al *Das-Ding* de Heidegger en relación con la muerte, así como a lo que llamo la “casi-causalidad”, que significa que la lógica del suplemento es también una lógica estoica. Evidentemente en este sentido soy mucho más deleuziano que derridiano.

A lo que lleva lo anterior es a afirmar que yo no puedo ser sino la “casi-cause”. No soy autónomo, sino que soy la casi-causalidad que deviene autónoma. Devengo autónomo porque no lo soy. Soy heterónimo y retorno a un proceso de individuación-desindividuación sin detenerme.

Sobre lo anterior versó el último encuentro que tuve con Derrida en Avignon, tres meses antes de su muerte. Fue una bella discusión porque al final aceptó eso que yo decía desde hace un tiempo. Hablamos de Aristóteles, de la *Khôra* y de cómo el alma no puede ser *noetizada*, ya que siempre está en proceso de *desnoetizarse*, algo con lo que estaba de acuerdo porque se aproximaba a las cosas que él decía. De igual manera, había un punto en común respecto a lo que denomino “el ser por intermitencia”, es decir, el hecho de que yo no soy más que por intermitencia.

Retomando la cuestión de esta pregunta: si yo no soy más que por intermitencia, ¿cómo hacer para llegar a vivir con el *fármakon* sin querer “desfarmacologizarlo” y sin renunciar por completo a la *anamnesis*, es decir, a la verdad y al hecho de que hay una diferencia entre bueno y malo, etc.? Hay que trabajar sobre la constitutividad farmacológica de la individuación psíquica. Ésta es la cuestión fundamental, así como comprender que esta constitutividad es también una “destitutividad”; o lo que es lo mismo, que la constitutividad destituye en el momento mismo que constituye. En este punto Platón supone una cuestión medular, es decir, el *Fedro* no es un texto sólo para deconstruir a Platón, que es lo que hace Derrida, sino que prefiero pensar en positivo lo que dice Platón, algo fundamental para ir más allá de Derrida y de las cuestiones de la huella y del *fármakon*, es decir, para acercarnos a eso que va a decir Marx. La exteriorización me priva de mi mismo, ella es la condición de la imposición porque yo soy un hilo *epifilogénico*³, es decir, estoy constituido por la exteriorización. Desde el momento en que me exteriorizo, al mismo tiempo me constituyo y me destituyo, y eso significa que me vuelvo dependiente y heterónimo (esta es la “casi-causalidad” de la que hablábamos arriba). Es ella quién produce lo estoico en Deleuze, y que es

³ La *epifilogénesis* es un neologismo creado por Bernard Stiegler que surge de la combinación entre dos términos ya existentes: *filogénesis*, entendida como la génesis de la especie, el hilo genético, y *epigénesis*, que designa el conjunto de factores de desarrollo (ontogénesis) que no son genéticos. *Epifilogénesis* denota, para el filósofo francés, los factores evolutivos de la especie humana que no son genéticos. Es decir, para que la vida pueda continuar desarrollándose es necesario proseguirla a través de medios que difieren de la vida misma. La consecuencia más importante de esta concepción sería la afirmación de que la técnica se encontraría en el origen mismo de la proyección de una vida supuesta absolutamente natural.

crucial para entender lo que podríamos llamar “la falta que falta” (el defecto necesario) de mi carencia. Yo debo hacer eso que falta, yo debo hacer “lo que falta”, debo hacer la fuerza. Esto es complicado de comprender en una lógica clásica, pero no en una lógica estoica que está en la base misma de la clásica.

Dado que la lógica estoica puede parecer, en algunas ocasiones, extremadamente abstracta podemos traducirla de otra forma para desembocar en el punto que nos interesa. Por ejemplo, en el análisis dinámico de la evolución de la anatomía humana y de la fisiología humana puede verse cómo un defecto produce una compensación de la falta, es decir, se produce algo distinto que intenta suplir eso que falta y a su vez, parece añadirse al ser. Este ejemplo es también similar a eso que, por otra parte, dice negativamente Freud en *El malestar de la cultura* respecto a que cada movimiento se hace por pérdida, por una falta.

La poesía, como aquello basado en el defecto de la lengua, es otro ejemplo esclarecedor. La lengua es un defecto porque no puedo hacer que todo sea comprensible y comunicable. Esta limitación de la lengua es el carácter idiomático del lenguaje, pero dicha falta en cuanto falta es lo que el poeta transforma en una falta que hace falta: la transforma en eso que falta. Por ejemplo, hay cosas que no se pueden decir en francés y que, sin embargo, se dicen con Mallarmé. Él intenta jugar, llevar al límite el lenguaje a tal punto de transgredirlo: no se puede traducir a Mallarmé. En general, es muy difícil traducir a los poetas, cualquiera que sea, pero Mallarmé es absolutamente imposible de traducir.

Derrida ha hablado mucho sobre la traducibilidad y la traductibilidad como la condición misma de pensar. La poética sería eso que finalmente transforma un defecto (una falta) en una pulsión de individuación manifiesta. Hay otros ejemplos, como el caso Django Reinhardt, guitarrista francés muy destacado que fue el primer músico de jazz proveniente de Europa. El caso de Django es significativo porque llegó a ser quien es, Django Reinhardt, gracias a que fue capaz de convertir un defecto en un virtuosismo. Una noche de 1928, Django tuvo un accidente en la caravana en la que vivía: un error de cálculo unido al material inflamable que había en su vivienda provocaron un incendio que lo dejó sumamente lastimado. Los problemas repercutieron en la pierna derecha y en la mano izquierda, cuyos dos dedos quedaron totalmente contraídos hacia la palma de la mano por el efecto del calor. ¿Cómo puede alguien continuar siendo guitarrista con ese defecto? Django aceptó esta falta y la transformó, inventando un sistema de digitación para suplir su problema. Dicho sistema no sólo lo ayudó frente algo que tenía en falta, sino que incluso agregó algo, influyendo notoriamente en la originalidad de su estilo, hasta el punto de que fue capaz de convertirse en un grande de la guitarra únicamente usando el dedo índice y el del medio. A lo largo del tiempo desarrolló un estilo específico y muchos guitarristas han afirmado la grandeza de su figura. Django se inventó, y es así como se convirtió en la figura musical que conocemos. Esto es, precisamente, una “casi-causalidad”.

N.C.: Continuando con esta discusión, ¿se puede reducir la cuestión del *fármakon* a una simple lógica o distinción entre el buen *farmacón* o el mal *farmakon*, o más bien lo que se jugaría ahí precisamente es la cuestión de la autonomía y de la heteronomía, de la individuación y la desindividuación?

B.S.: En primer lugar, no se puede sustancializar o sustantivar el *fármakon*, positiva o negativamente. Esto es de suma importancia porque el *fármakon* en el pensamiento tiene

lugar en un proceso de individuación. Hay un ejemplo que me parece verdaderamente genial en Gregory Bateson. Él no habla exactamente del *fármacon*, sino del alcohol, de la antropología de la dependencia, del alcohólico y de la relación del alcohólico con el alcohol. Trabajó con la asociación de alcohólicos anónimos que, como sabemos, comenzó en Estados Unidos para después extenderse por el mundo entero. Para Bateson, los alcohólicos anónimos son los que se ven a sí mismos como alcohólicos y quieren dejar el alcohol. Se dan cuenta de que desean dejarlo porque su cuerpo mismo lo demanda, ya que el sufrimiento producido por el alcohol es tan grande que se presenta la exigencia de parar. Los alcohólicos anónimos llegan a comprender por medio del trabajo grupal por qué el alcohol es bueno para ellos. Bateson comenta que el alcohólico no puede decir “yo me voy a liberar del alcohol como un *pharmakos*, es decir, como una especie de chivo expiatorio que es la causa de todas mis desdichas”. Por el contrario, si logra comprender que el alcohol no es malo, entonces ya no tiene una necesidad, y al comprender por qué el alcohol es bueno para él, entiende por qué debe parar.

A propósito de lo anterior; recientemente he estado trabajando mucho en colaboración con el Hospital Marmottan de París, donde he participado en algunos seminarios relacionados con el asunto del alcohol y la lógica de la dependencia. Este hospital, creado por Olievenstein en 1971, está especializado en la desintoxicación de drogas, sobre todo en la heroína. Una de las cosas que siempre dice el director actual de este hospital, Marc Valleur, es que la cuestión no es la de condenar la heroína. Ahí no radica el problema. Lo que se debe condenar es la relación que ha creado la sociedad en respecto a la heroína, porque, finalmente, también es un medicamento. De manera similar, el experto en adicciones Jean-Luc Vennise, de la línea comportamentalista, pese a que difiere de la escuela de Valleur, también afirma, aunque desde otro punto de vista, que lo que provoca la adicción no es el *fármacon*, sino la relación con el *fármacon*. El tipo de relación que se tiene con él. Esto es muy importante para el pensamiento contemporáneo porque no hay ya el buen *fármacon* y el mal *fármacon*, hay el *farmacon* y las relaciones que origina, que pueden ser positivas, fracasadas, afortunadas, destructivas etc.; pero el *fármacon* no es positivo o negativo, porque no hay sustancia: hay relación.

N.C.: ¿Y por eso hablamos del *fármacon* como inmerso en una economía libidinal?

B.S.: Exactamente.

N.C.: Entonces, ¿es el hecho de que la cuestión de la economía libidinal se juegue en el proyecto de la farmacología positiva lo que le lleva a usted a releer, por ejemplo, toda la cuestión del deseo en Deleuze?

B.S.: Absolutamente. El *fármacon* es la economía libidinal, el placer es un *fármacon* que evoluciona positivamente, pero que progresivamente puede devenir muy negativo. Fíjese en las parejas, desde los orígenes de la historia la mayoría de las veces no terminan bien. No hay amor feliz, o como dice aquella canción de rock francesa muy conocida de Les Rita Mitsouko: “en general, las historias de amor terminan mal”. El amor es siempre farmacológico.

Después, en cuanto a la cuestión de la economía libidinal, efectivamente puede leerse a Deleuze, pero también habría que releer a Winnicott, Freud y Lacan, aunque para mí

Winnicot es absolutamente especial e importante, porque es el más cercano a lo que estoy trabajando, y se centra decididamente en la cuestión de la retención terciaria. Los demás van a eliminar la retención terciaria del deseo que sería el *fármakon*. La retención terciaria constituye el deseo. Ella misma es deseo. En Freud, Deleuze y Lacan esto se elimina, lo que produce una confusión con la pulsión. Cuando Freud habla de aquello que liga la pulsión, de lo que está hablando es del *fármakon* en cuanto técnica. Es la técnica la que permite ligar la pulsión. Por ejemplo, el alcohol, que es una técnica, es lo que liga la pulsión. La pulsión no es nada natural, sino artificial. El psicoanálisis, sin embargo, no va a estudiar todo esto en profundidad. Ahora bien, tal vacío puede abordarse desde la propuesta de Winnicot.

N.C.: Hay una necesidad de la desindividuación pero solamente en el sentido de que debe ser un momento de la individuación. Esta individuación es siempre una “transindividuación”, como usted lo ha señalado en *Prende Soñ I*. El problema con las tecnologías intelectuales y la escritura digital a manos de las industrias culturales, es que cortocircuitan la capacidad de una atención profunda que en último término hace posible la distinción fundamental, para usted, entre mayoría y minoría de edad en el sentido kantiano. Esta distinción es para usted importante porque es la que nos permite ser responsables de nuestra propia situación farmacológica, de la que hemos venido hablando. ¿Esto querría decir, entonces, que la cuestión terapéutica de la farmacología positiva es también una cuestión de educación?

B.S.: Por supuesto. La cuestión terapéutica es una cuestión que pasa por la educación, pero sobre todo es una cuestión de formación de la atención. Pensar el *fármakon* como una retención terciaria es hablar de que la retención terciaria supone una protensión y una retención, retención primaria y secundaria, protensión primaria y protensión secundaria. Esta retención terciaria es puesta al servicio de la constitución de formas de atención y, evidentemente, pasa, regresa y vuelve sin cesar por la propia destrucción de la atención. Lo sucede hoy en día tiene que ver con el lado tóxico del *fármakon*. Dicha toxicidad ha llegado a ser la base de la economía ultraliberal, y por ello actualmente vivimos y estamos en una situación hipertóxica. Este es nuestro mayor problema, y honestamente dudo que lo soportemos o podamos salir de esta situación pronto. Esto es, a la vez, dudoso y posible, dado que nos conformamos, como lo hemos visto antes, en la casi-causalidad. Hay una “casi-causalidad” que aparece en estos procesos. Ella nos permite reinventar otras formas farmacológicas. Justamente para movilizarnos en esta casi-causalidad hacemos esta escuela, *El fármakon por hacer*, que funciona como defensa a esta hipertoxicidad.

Por otra parte, la educación no debe pasar sólo por las indicaciones a los niños, sino por las indicaciones escolares en general. Normalmente todas las experiencias son una indicación. Hasta el final de mi vida me he estado educando. Esa es la técnica de sí mismo, de la que hablan Séneca y después Foucault. Vivir dignamente quiere decir que jamás debes dejar de educarte, cada cual a su manera. Algunos arreglando su jardín, otros jugando fútbol, otros haciendo filosofía. Hay 36.000 maneras de educarnos, pero todos viven la formación de la atención por la experiencia. Cultivar una técnica de sí es absolutamente capital; incluso puede devenir una técnica de sí colectiva a lo largo del tiempo permitiendo, a su vez, que el *fármakon* pueda sobrepasar su lado tóxico. Este proceso es justamente la indicación. Si uno altera una indicación, a la larga se convierte en inevitablemente tóxica, puesto que en el *fár-*

macon hay algo que siempre resiste a la indicación, aunque la indicación sea adoptable. El *fármakon* es aquello que pasa por alto la indicación. Si observamos lo que pasa en el cerebro cuando uno educa a un niño o cuando uno se educa a sí mismo, sería como cultivar nuestro jardín, las hierbas que uno tiene en el cerebro del neocórtex (utilizo aquí “hierba” en el sentido deleuziano a propósito de lo que él mismo dice sobre el cerebro). Ahora bien, lo que uno hace es plantar las hierbas y después cultivar su jardín. Cuando uno no lo cultiva ya, cuando lo intoxica o lo cortocircuita, como hace el “neuromarketing” de hoy en día, uno termina en las capas reptilianas del cerebro, donde todas las retenciones terciarias se ponen a activar una pulsión destructora. Esta destruye porque perturba, desordena y cortocircuita los circuitos largos de individuación que hemos cultivado. La pulsión se convierte así en el mecanismo de poder de todas las formas de consumo.

En resumen: dado que somos seres farmacológicos, si no creamos los circuitos neuronales que son los equivalentes de esa farmacología positiva, si no creamos los circuitos neurológicos que permiten los circuitos de transindividuación colectiva, de formación de la atención y los circuitos transgeneracionales que permiten la transmisión de la experiencia a través de los años, es decir, la transmisión generacional; si esto no sucede, nos abandonaríamos desnudos a las pulsiones, dejándolas complementemente ser experimentadas y captadas por las retenciones terciarias que quieren explotarlas. Esta situación es la que vivimos en la actualidad con el “neuromarketing”.

N.C.: Esto sería, entonces, lo que está en juego cuando aparece la escritura en la época de Platón, que ve en la dialéctica una forma de control puesto que la escritura se escapa al propio control en la medida en que es un *farmacón*.

B.S.: Si, en efecto. El problema de Platón es que eso que causa y promueve la propia indicación, la *Paidea*, no está constituida por el *farmacón* y no es el *farmacón* el que constituye la *Paidea*. Es la *Paidea* quien se sirve del *farmacón*. Resulta entonces que eso no es más el *farmacón*.

N.C.: Toda la cuestión de la responsabilidad y de la terapéutica supone también, en mi opinión, una tentativa de reconstrucción. Pero, esta reconstrucción no puede partir de un suelo estable. Primero, porque la neuroplasticidad cerebral es estructuralmente inacabada y abierta. Si queremos sanar los cortocircuitos causados por la psicotecnologías y las industrias de programas a fin de transformarlas en psicotecnologías del espíritu o nootécnicas, debemos conformar un espacio y un tiempo terapéutico permanente. El problema es el siguiente: ¿Quién puede establecer o no cierta terapéutica para esta reconstrucción interminable? ¿O es que acaso debemos apelar a la autonomía crítica de todos los ciudadanos?

B.S.: Yo no emplearía la palabra reconstrucción como sí hace Jacob Rogozinski, quien afirma que una deconstrucción reconstruye, algo en lo que estoy absolutamente en desacuerdo. La deconstrucción no tiene que ver con la reconstrucción. No puede leerse la deconstrucción como algo que va a devenir en una construcción. He visto cómo algunos derridianos finalmente terminan hablando de la deconstrucción como un método de construcción metafísica, y eso es un grave error porque esto en absoluto remite a Derrida y no representa la fuerza derridiana de la deconstrucción. Por mi parte, no me gusta hablar ni de una reconstrucción ni deconstrucción; de lo que yo hablo es de invención, aquello que resta por

inventar, algo que también ha sido un tópico derridiano, por cierto. Este inventar, además, emerge de las propias “redes” y flujos de una deconstrucción que no está acabada; mejor dicho, nunca lo estará. La deconstrucción no está acabada y, por lo tanto, hace falta continuar deconstruyendo, pero no en el sentido de reconstrucción, sino de invención, que no son la misma cosa. Ahora bien, ¿inventar en qué? En los fluidos no hay la base y no hay el suelo. Eso es lo que va a decir Nietzsche antes de Derrida: no hay el suelo.

¿Qué punto de apoyo, entonces? El único punto de apoyo es la retención terciaria, pero la retención terciaria no es el final sino que es el *farmacón* que nunca cesa. Por eso la retención terciaria es una retención terciaria. Es lo más “sólido” que pasa en el cerebro, lo menos fluido. Se conserva en otras formas, a diferencia de los fluidos cerebrales. De esta manera el único punto de apoyo, el único suelo posible es el del artificio, suelo inestable de lo artificial y de lo que siempre está por inventarse. Esto puede parecer aterrador, pero lo único que se necesita es el gusto por nadar. Uno está en el agua, inestable, fluyendo: hace falta el gusto por nadar, hace falta amar el movimiento, amor a cultivar el movimiento. Eso es lo que yo llamo la invención. Hace falta inventar las figuras coreográficas, inventar sin cesar los motivos.

Pasando a otra cuestión: ¿Quién puede prescribir la terapéutica? Nadie. Son los procesos de individuación quienes prescriben la terapéutica. En este sentido, para mí es la política, toda ella, quien lo hace. El suelo terapéutico posible es la política. El conflicto político. Hace falta el conflicto, aunque algunos no estén de acuerdo. Hace falta la oposición. Yo soy heracliteano en este aspecto, y para nada platónico. El conflicto es indispensable porque trae la dinámica. No hace falta intentar encontrar una base, una fundación. Establecer un suelo es instaurar un modelo esterilizante similar a un desierto. Lo que hace falta es hablar verdaderamente de política, desarrollar una economía de la contribución. Hace falta repensar todo en términos de la distribución de los procesos de individuación psíquica que suponen la retención terciaria y que se desarrollan dentro de los procesos de individuación colectiva. Y cómo esa disposición puede llevar a inventar una terapéutica: hace falta dejar el camino. El terapeuta emerge después. No podemos hablar de los filósofos o académicos como prescriptores. Ellos mismos, nosotros mismos, debemos comprender que nuestra tarea es la de hacer una crítica farmacológica de nuestra época, desde el horizonte de una organología general. Nosotros observamos eso que hace el *fármakon* en los órganos fisiológicos y en los órganos sociales; después no prescribimos, sino que lo ponemos en discusión pública para que la sociedad prescriba. Los filósofos no pueden ser prescriptores, no es posible que lo sean.

N.C.: Toda esta puntualización es muy importante porque podría hablarse de terapéutica desde una técnica de sí mismo como un problema de soberanía y de voluntad del individuo, pero ahora puede verse cómo la terapéutica es algo que emerge, si puede decirse así, a través de los procesos de individuación.

B.S.: En efecto. Yo nunca hablo de autonomía o de soberanía sino siempre de heteronomía, en el sentido de que la individuación sucede en los flujos, esto es, en el movimiento. Eso no quiere decir que no haya autonomía o soberanía, sino más bien lo que puntualiza es que esta soberanía es siempre heterónoma y se da siempre en el flujo, en el movimiento.

N.C.: La complejidad organológica de nuestro mundo nos ha sobrepasado en gran medida. Para terminar esta entrevista me gustaría regresar a una cuestión que usted se ha cuestionado ya. ¿Considera usted que somos capaces de concebir la singularidad extraordinaria de nuestra época y quizá, de imaginar un porvenir?

B.S.: Claro que es posible imaginar la singularidad de nuestra época, aunque no sé si sea justamente imaginar, porque, como bien mencionas, la singularidad nos sobrepasa siempre. Por el contrario, hay algo que es inevitable, y eso sin duda lo hacemos: vivimos dicha singularidad. Hoy en día vivimos el fin de una época. Un fin muy grande que causa miedo. El temor es el resultado de la incapacidad de imaginar cómo hemos entrado en nuestra época y, al mismo tiempo, de comprender todo eso que se produce de interesante en la sociedad contemporánea. Ambas situaciones son los caminos de una técnica de sí mismo que se desarrolla a niveles muy importantes y que parten, por ejemplo, del software libre como fenómeno planetario extremadamente importante para la técnica contemporánea como una posible técnica de sí.

Un joven filósofo finlandés sumamente interesante, Pekka Himanen, compara en uno de sus libros las nuevas formas de trabajo inventadas por los *hackers* con lo que Weber escribe sobre la reforma como un movimiento de nueva forma o modo de vida. En mi opinión esto es totalmente verdad. Ese es el tipo de cosas que están emergiendo actualmente y a las que deberíamos prestar atención en la medida en que son las fisuras inventivas de un mercado que pretende la homogenización. Son, en concreto, unas asunciones micropolíticas que deben llegar a ser macropolíticas. Es este tránsito de lo micro a lo macro –que remite a Deleuze y Guattari–, con todas las cuestiones que implica, lo que actualmente valdría la pena repensar.

Precisamente porque pasamos de micro a macro debemos pensar la retención terciaria. Dicho pasaje es la retención terciaria, y no es algo consciente. Aquí nos topamos con una dificultad: la situación actual es terrible, porque la toxicidad del *fármakon* está absolutamente generalizada en todas las esferas (la energía, las finanzas, la atmósfera, la educación de los niños...), cuestión muy inquietante; pero hay también una sensibilización respecto a la situación farmacológica que aparece al mismo tiempo y hace que los jóvenes estén atentos respecto a lo que pasa. Ahí es donde entra nuestra enorme responsabilidad, porque debemos llegar a desarrollar esta conciencia farmacológica o cierta conciencia farmacológica. La conciencia farmacológica mediada por la crítica es importante, pues sin ella se puede derivar en lo que denomino una “farmacosofía negativa”, es decir, la reacción y el resentimiento contra el chivo expiatorio. Incluso cuando pensamos en la extrema derecha en Francia, sus demandas son una forma de decir “yo quiero regresar al cuidado”⁴. Es una manera muy negativa de decirlo, pero también hay cosas positivas. Es decir, aunque la extrema derecha apele a ello, deben buscarse otras formas para regresar al cuidado y a la terapéutica.

24 de Agosto de 2012

Realización y traducción del francés Nadia K. Cortés Lagunas

⁴ Para un análisis detallado de esta cuestión recomendamos el último libro de Bernard Stiegler, publicado el 27 de marzo del 2013, *Pharmacologie du Front National*.