

DOSSIER

*Gilbert Simondon: repercusión y perspectivas*

## DEMARCACIONES

Número 4 / mayo 2016



## La relación transindividual\*

Muriel Combes\*\*

### La individuación psíquica y colectiva: ¿una o más individuaciones?

No es la menor de las singularidades de Simondon el que haya pensado la naturaleza de la relación que se establece entre individuo y colectivo en el marco de las sociedades humanas a través del estudio de la individuación psíquica y colectiva, cuyo detalle describe minuciosamente en la obra epónima que sigue a *El individuo y su génesis físico-biológica*. El nombre que el autor eligió para designar lo que se trata en su libro sorprende por su carácter enigmático: no “la individuación de lo colectivo” ni “las individuaciones psíquica y colectiva”, sino “la individuación psíquica y colectiva”, expresión en singular que hace mantener juntos dos términos en la distancia unificadora de una “y”.

El singular del título deja entender que se tratará en la obra de una sola individuación, psíquica y colectiva, o incluso, como el autor escribe a veces: *psico-social*, suprimiendo con ello el estatuto problemático de la “y”. Se trataría por consiguiente de una individuación de dos caras, de una sola operación para dos productos o resultados: el ser psíquico y el colectivo.

Sin embargo, desde la introducción, se precisó que se trata de “dos individuaciones [...] recíprocas la una con relación a la otra”<sup>1</sup>. Pero recíproco no significa idéntico: se dice de una relación que es recíproca cuando se ejerce simultáneamente de un primer término a un segundo e inversamente. Decir que la individuación psíquica y la individuación colectiva son recíprocas viene a ser pues en cierta manera hacer de ellas los polos de una única relación constituyente. Pero es sobre todo, en cualquier caso, decir que hay *dos* individuaciones, de las cuales la primera (la individuación psíquica) es llamada “interior” al individuo y la segunda “exterior”.

Ahora bien, es con ocasión del enunciado de la reciprocidad de las dos individuaciones que se introduce, en el pasaje ya citado, el concepto de *transindividual*: “Las dos individuaciones, psíquica y colectiva [...], permiten definir una categoría de lo transindividual que tiende a dar cuenta de [su] unidad sistemática”. ¿En qué puede consistir tal unidad? En la medida en que las dos individuaciones son primero designadas – al comienzo del mismo párrafo – como “la relación interior y exterior al individuo”, lo transindividual aparece como aquello que unifica no individuo y sociedad, sino una *relación interior* al individuo (la que define su psiquismo) y una *relación exterior* (la que define lo colectivo): la unidad transindividual de las dos relaciones es pues una relación de relaciones.

La individuación psíquica y colectiva sería por consiguiente la unidad de dos individuaciones recíprocas: la individuación psíquica y la individuación colectiva. Sin embargo, parece que uno no puede aferrarse a esta respuesta. En efecto, desde que se examina un poco más de cerca el estudio de la individuación psíquica, se la descubre compuesta: la emoción y la

\* Publicado en francés en *Simondon individu et collectivité: pour une philosophie du transindividuel*, Paris: PUF, 1999, pp. 22-39, y en italiano en *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, edición al cuidado de Étienne Balibar y Vittorio Morfino, Milano: Mimesis Edizioni, 2014, pp. 49-78. Agradecemos a la autora y a Vittorio Morfino por haber facilitado la presente publicación. Traducción: Marcelo Rodríguez Arriagada. Participó en la revisión: Ernesto Feuerhake.

\*\* Profesora de Filosofía Francesa Contemporánea, CRMEP-Kingston University.

<sup>1</sup> Simondon, Gilbert, *L'Individuation psychique et collective*, Paris: Aubier, 1989, p. 19. De aquí en adelante: IPC.

percepción aparecen así como “dos individuaciones psíquicas que prolongan la individuación del ser viviente”<sup>1</sup>. Si la individuación psíquica es compuesta, entonces ya no estamos frente a dos individuaciones (psíquica y colectiva), sino frente a una multiplicidad de individuaciones. Pero entonces, ¿cuántas individuaciones hay precisamente, y cómo pueden esas individuaciones múltiples unificarse finalmente en una *individuación psíquica y colectiva* en singular? Esto no se comprende sino a condición de recordar que todo el proyecto de una filosofía de la individuación está guiado por una intención anti-sustancialista, lo que se dirá aquí: el psiquismo no es una sustancia. Se trata en efecto de llegar a pensar el psiquismo y lo colectivo “sin recurrir a nuevas sustancias”<sup>2</sup>, tales como “el alma” o “la sociedad”, que serían nuevas respecto a aquellas de que se dispone ya al final del estudio trazado en *El individuo y su génesis físico-biológica*, a saber: el individuo físico y el ser viviente. El doble peligro que acecha a tal proyecto, y que se enuncia al mismo tiempo que él, es entonces claro: se llama “psicologismo” y “sociologismo” a los dos sustancialismos que esperan a todo pensamiento de la realidad designada como “psico-social”, para rebajarla a entidades fijas (el psiquismo y la sociedad).

Pero, ¿qué significa pensar la realidad del ser psíquico y de lo colectivo sin recurrir a nuevas sustancias? Es mostrar que la individuación psíquica y la de lo colectivo *prolongan* la individuación vital, de la cual son continuación. En tanto que seres individuados, los seres vivientes surgen de una primera individuación, la individuación biológica. Pero, como se ha comenzado a ver precedentemente, los seres vivientes no se mantienen en la existencia sino perpetuando esa primera individuación, en la que han nacido, por una serie de individuaciones *individualizantes*. Es esta continuación de la individuación primera lo que se llama *individualización*. En efecto, un ser vivo “tiene necesidad para existir de poder continuar individualizándose resolviendo los problemas del medio que lo rodea y que es su medio”<sup>3</sup>. En el análisis que propone Simondon, la percepción, por ejemplo, aparece como un acto de individuación operado por un ser viviente para resolver un conflicto en que entra con su medio. En esta perspectiva, percibir no es en primer lugar captar una forma, sino que es, en el seno de un conjunto constituido por la relación entre el sujeto y el mundo, el acto por el cual un sujeto *inventa* una forma y modifica de ese modo su estructura propia al mismo tiempo que la del objeto. Solo es posible percibir si se está al interior de un sistema tensionado, y del cual se es un sub-conjunto. Tomando el ejemplo de la sorprendente aptitud de los niños para reconocer las diferentes partes del cuerpo en los animales que ven por primera vez, incluso aquellos cuya morfología está muy alejada de la de los seres humanos, Simondon concluye que el niño está corporalmente implicado en la percepción en función de la emoción – simpatía, miedo, etc. – provocada por el animal. Así, nunca se percibe la mera forma del animal, sino “su orientación en el conjunto, su polaridad, que hace que esté acostado o erguido sobre sus patas, que haga frente o huya, que tenga una actitud hostil o confiada”<sup>4</sup>. Si se admite que la individuación psíquica consiste en una serie de individuaciones que prolongan la individuación primera del ser vivo, se dirá entonces que: “Cada pensamiento, cada descubrimiento conceptual, cada surgimiento afectivo es una recuperación de la individuación primera: se desarrolla como una reanudación de este esquema de la individuación primera, de la cual es un renacimiento alejado, parcial, pero fiel”<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> IPC, 120.

<sup>2</sup> IPC, 19.

<sup>3</sup> IPC, 126.

<sup>4</sup> IPC, 79.

<sup>5</sup> IPC, 127

La individuación primera, lo sabemos, es la que da nacimiento al ser vivo individuado. Pero, ¿qué es lo que nace de la individuación psíquica? ¿Un tipo de individuo nuevo, el individuo psíquico? Al parecer no. Ya la introducción, que nos enseñaba que “el psiquismo está hecho de individuaciones sucesivas que permiten que el ser resuelva los estados problemáticos que corresponden a la permanente comunicación entre lo más grande y lo más pequeño que él”<sup>1</sup>, nos daba a entender que más que individuos psíquicos lo que hay son *problemas* psíquicos. No existen, en efecto, sino dos clases de individuos: los individuos físicos y los individuos vivos. Es por eso que para ser rigurosos, hay que decir que “no hay, hablando con propiedad, una individuación psíquica, sino una individualización del ser vivo que da nacimiento a lo somático y a lo psíquico”<sup>2</sup>. La individuación psíquica es una individuación vital perpetuada.

Lo que se llama, hablando impropriamente, *individuación psíquica*, aparece así como la operación que busca, *en un ser ya individuado*, una individuación inicial: ella no podría por consiguiente dar nacimiento a un nuevo individuo, sino más bien a un nuevo dominio del ser. De entrada, en efecto, la definición que da Simondon del individuo como “la realidad de una relación metaestable”<sup>3</sup> invalida una aproximación por dominios pre-constituidos, ya que éstos, en la medida en que dependen de la modalidad de la individuación, no le preexisten. Pues los dominios resultan de la manera en que la metaestabilidad del sistema individuo/medio se conserva o por el contrario se degrada luego de la individuación. El dominio físico es así aquel en que el individuo, al aparecer, hace desaparecer el estado metaestable suprimiendo las tensiones del sistema en el cual aparece, contrariamente al dominio del ser vivo, que se define por el hecho de que el individuo conserva la metaestabilidad del sistema en que ve la luz. Pero concerniente al “dominio psíquico”, que se supone nace de la individuación psíquica, ¿qué es lo que va a permitir definirlo, considerando que no existe individuo psíquico en el sentido en que existen individuos físicos y vivientes? Planteada así, la pregunta no es del todo justa, puesto que subentiende que los dominios de ser podrían definirse por los *tipos* de individuos que los pueblan. Ahora bien, en la medida en que los dominios dependen de la modalidad de la individuación, de la manera en que ella conserva o no la metaestabilidad de un sistema, no se definen por los tipos de individuos que los pueblan, pues éstos resultan igualmente de la operación individuante. Hecha esta observación, queda sin embargo planteada la pregunta de qué es lo que permite definir un dominio de ser.

En la perspectiva de esta pregunta, retomemos la afirmación de Simondon ya citada, según la que “no hay, hablando con propiedad, una individuación psíquica, sino una individualización del ser vivo que da nacimiento a lo somático y a lo psíquico”. Para comprender esto, hay que recordar que un ser vivo no cesa de estar confrontado, mientras vive, a una serie de problemas: percibir, alimentarse, experimentar una emoción, aparecen así como otras tantas tentativas de resolver tal o cual problema de compatibilidad con un medio. Ahora bien, la compatibilización del organismo con el medio puede tomar la forma de un desdoblamiento de la unidad vital psicosomática según dos series de funciones: las funciones vitales o somáticas y las funciones psíquicas. La individuación psíquica aparece entonces como una nueva estructuración del ser vivo que se encuentra repartida en *dos dominios distintos*: el dominio somático y el dominio psíquico. Allí donde había antes una unidad psicosomática homogénea, hay, después de la individualización, una unidad “funcional y relacional”. De manera que ahora se puede responder a la pregunta planteada más arriba: lo que define un

<sup>1</sup> IPC, 22

<sup>2</sup> IPC, 134. El subrayado es nuestro.

<sup>3</sup> IPC, 79-80.

dominio de ser no son las *substancias* que lo llenan, sino las *funciones* que nacen del desdoblamiento individuante y que le dan su nombre.

Siguiendo esta descripción de la dualidad psicósomática como resultado, en el seno del ser vivo, de una operación desdoblante, y no como un dualismo de substancias, se vuelve imposible reconsiderar la línea de división entre el hombre y el animal. La oposición tradicional entre el hombre y el animal reposa en efecto sobre un dualismo substancial de lo somático y lo psíquico, en virtud del cual se encierra al animal en las conductas somáticas: “En relación al hombre que percibe, el animal parece perpetuamente sentir, sin poder elevarse al nivel de la representación del objeto separado del contacto con el objeto”<sup>1</sup>. Ahora bien, aunque sean menos numerosas que las conductas instintivas que dependen de la individuación, hay en los animales conductas de individualización: son las conductas de “reacción organizada”, que implican que el ser vivo invente una estructura. La diferencia entre hombre y animal aparece en consecuencia como “de nivel más que de naturaleza”<sup>2</sup>; serán numerosas las implicaciones que este anti-esencialismo antropológico tendrá sobre el pensamiento del colectivo.

La individuación psíquica, en la cual un examen atento descubre una individualización más que una individuación, se presenta por otra parte como una “individuación interior”<sup>3</sup>. Ahora bien, puede parecer extraño calificar de “interior” una individuación que compromete, a través de la percepción y la acción, la relación con el mundo y con los otros seres vivos, es decir, con una exterioridad.

En primer lugar, hay que entenderlo por oposición a la individuación llamada “exterior”, que da nacimiento a lo colectivo como realidad que existe fuera del individuo. Pero hay que entenderlo sobre todo en el sentido de que el individuo está estructuralmente comprometido en sus actos psíquicos. La percepción, por ejemplo, no se cumple fuera del sujeto como captación de una forma exterior, sino que compromete al sujeto que percibe en tanto que parte de un sistema orientado. El ejemplo del niño y del animal lo mostraba ya claramente: percibir es inventar una forma, con el fin de resolver un problema de incompatibilidad entre el sujeto que percibe y el mundo en el cual existe. Se puede incluso avanzar esto: un sujeto no percibe ni actúa *afuera* sino en la medida en que opera simultáneamente una individuación *en él*. Dicho de otro modo, un sujeto “opera la segregación de las unidades en el mundo objeto de percepción, soporte de la acción o elemento que responde por las cualidades sensibles, en la medida en que ese sujeto opera en sí mismo una individualización progresiva por avances sucesivos”<sup>4</sup>. El psiquismo, lo hemos visto, para Simondon puede incluso resumirse en tal individualización progresiva en el seno del individuo. Es por esta razón que no hay que entenderlo como una substancia. Que se diga de él que es una “relación interior” no significa que sea una interioridad.

Ni fuero interno ni pura exterioridad sin consistencia, el psiquismo se constituye en el cruce de una doble polaridad, *entre* la relación con el mundo y los otros, y la relación consigo mismo (sin que se sepa aún muy bien en qué consiste este “sí mismo” desde ahora desustancializado). Su realidad es transductiva, es la realidad de una relación que reúne dos vínculos. Esta relación, lo hemos visto, se opera en el individuo como individualización; y es operada por la afectividad y la emotividad, que definen el “estrato relacional que constituye el centro de la individualidad”<sup>5</sup>. Al situar el centro de la individualidad en la afectividad y la

<sup>1</sup> IPC, 140,

<sup>2</sup> IPC, 141.

<sup>3</sup> IPC, 19.

<sup>4</sup> IPC, 97.

<sup>5</sup> IPC, 99.

emotividad, Simondon se aleja de la mayor parte de las concepciones de la individualidad psíquica, ya sea que reposen sobre una teoría de la conciencia o sobre la hipótesis del inconsciente. El verdadero centro de la individualidad, no puntual, es del orden de una subconsciencia: debido a que, según Simondon, el inconsciente designa una realidad demasiado substancial, concebida según el modelo de la conciencia – por alterado que se presente este modelo –, va a buscar en otra parte la conexión entre relación consigo mismo y relación con el mundo; su búsqueda pone a la luz el estrato afectivo-emotivo, dominio de las intensidades, que es el único que puede permitir comprender que en el seno de los individuos puedan operarse reconfiguraciones psíquicas globales por franqueamiento de umbrales.

En este punto, el autor de *La individuación psíquica y colectiva* está muy cerca de la comprensión spinoziana del sujeto de la ética como lugar de una variación perpetua de su potencia de actuar, en función de su capacidad de afectar a los otros sujetos (es decir, de ser la causa en ellos de afecciones que aumentan o disminuyen su potencia de actuar) y de ser afectado por ellos (es decir, experimentar los efectos de sus acciones bajo la forma de afecciones que aumentan o disminuyen su propia potencia). En la medida en que la diferencia ética que existe entre lo que es liberador y lo que es esclavizador se retrotrae a la diferencia entre los afectos que aumentan nuestra potencia de actuar y los que la disminuyen, se puede decir que la capacidad de afectar y de ser afectado constituye el centro de la teoría spinoziana del sujeto. Al punto de que para Spinoza la conciencia, lejos de ser una entidad estable y autónoma susceptible de abrigar un libre arbitrio, varía en función de la globalidad de la “vida afectiva” del sujeto, es decir, en función de la relación de fuerzas que tiene lugar en él entre afectos activos y pasivos, pero también, en el seno de los afectos pasivos, entre pasiones felices (que aumentan nuestra potencia) y pasiones tristes (que la disminuyen). Así, lo que Simondon explica del estrato afectivo-emotivo, a saber que: “Son sus modificaciones las que son las modificaciones del individuo”<sup>1</sup>, es ya cierto de la capacidad de afectar y ser afectado en Spinoza. Y lo que se perfila en estas palabras es una comprensión del sujeto en cuya elaboración la relación con el afuera no es algo que le ocurra a un sujeto ya constituido, sino aquello sin lo cual no podría constituirse.

### **Afectividad y emotividad, la vida más que individual**

Abordar la cuestión del psiquismo a través de la problematización de una individuación psíquica y colectiva le permite a Simondon romper la oposición substancial entre individuo y colectividad al interior de la cual la vida psíquica se encuentra tradicionalmente definida como vida interior *del individuo*. En efecto, en la perspectiva que abre, “la realidad psíquica no está cerrada sobre sí misma. La problemática psíquica no puede resolverse de manera intra-individual”. Y esto, porque “una vida psíquica que quisiera ser intra-individual no llegaría a superar una *disparation*<sup>2</sup> fundamental entre la problemática perceptiva y la problemática

---

<sup>1</sup> IPC, 95.

<sup>2</sup> La noción de *disparation*, frecuente en Simondon, designa una tensión, una incompatibilidad entre dos elementos de una situación, que solamente una nueva individuación puede resolver, al dar nacimiento a un nuevo nivel de realidad. La visión, por ejemplo, es descrita por Simondon como la resolución de una *disparation* entre la imagen percibida por el ojo izquierdo y la percibida por el ojo derecho. Esas dos imágenes bidimensionales dispares requieren la aparición de una dimensión tridimensional en la cual solamente se unifican.

afectiva"<sup>1</sup>. ¿En qué consiste la *disparation*, es decir, el distanciamiento [*écart*], la incompatibilidad en cuestión?

La "problemática perceptiva" es la de la existencia de una multiplicidad de mundos perceptivos en el seno de los cuales se trata cada vez de inventar una forma que instaure una compatibilidad entre el medio en el cual se opera la percepción y el ser que percibe; ahora bien, esta problemática concierne al individuo como tal. ¿Por qué precisar aquí que hablamos del individuo *como tal*? Porque la problemática afectiva es, a la inversa, la experiencia en la cual un ser va a experimentar que no es solamente individuo. La afectividad, estrato relacional que constituye el centro de la individualidad, se nos aparece más precisamente como conexión entre la relación del individuo consigo mismo y su relación con el mundo. Ahora bien, es en primer lugar bajo la forma de una *tensión* que se efectúa esta relación consigo mismo: *la afectividad, en efecto, pone el individuo en relación con algo que él lleva consigo, pero que experimenta con justa razón como exterior al individuo que él es*. Es que la afectividad implica una relación entre el ser individuado y una parte de realidad preindividual, no individuada todavía, que todo individuo lleva consigo: la vida afectiva, como "relación consigo mismo", es pues una relación con lo que, *en uno mismo*, no es del orden del individuo<sup>2</sup>. Nos revela, por consiguiente, que no somos solamente individuos, que nuestro ser no es reductible a nuestro ser individuado.

En lenguaje simondoniano, *se llamará sujeto a la realidad constituida del individuo y de la parte de preindividual que lo acompaña mientras vive*. Y, si el problema del individuo como tal es el problema de los mundos perceptivos, "el problema del sujeto es la heterogeneidad entre los mundos perceptivos y el mundo afectivo, *entre el individuo y lo preindividual*"<sup>3</sup>. Heterogeneidad propia del sujeto como tal, del sujeto en tanto que sujeto, es decir, en tanto que ser *más que individual*: pues el sujeto es individuo y otra cosa que individuo: es incompatible consigo mismo" (idem). Lo cual, como se verá, significa para Simondon que no puede verdaderamente resolver la tensión que lo caracteriza sino al interior de lo colectivo; el sujeto es un ser en tensión hacia lo colectivo, y su realidad es la de una "vía transitoria".

Ahora bien, el sujeto puede verse tentado – sería sin duda más justo decir *forzado* – a resolver esta tensión de manera intra-subjetiva. Tentativa condenada al fracaso, pero que constituye según Simondon una experiencia con todas sus letras, y que como tal merece descripción: la experiencia de la angustia.

El autor de *La individuación psíquica y colectiva* reserva a la descripción de la vivencia de la angustia un lugar central, inmediatamente después de la primera exposición sobre la noción de transindividual, en la primera parte de la obra titulada *La individuación psíquica*. Es que, si pertenece a la afectividad el colocar al sujeto frente a una parte de preindividual en él que excede su capacidad de reabsorción individual, este exceso puede tomar, en el seno del sujeto que lo experimenta, la forma de una invasión insoportable. Para Simondon, la angustia no es por consiguiente una vivencia pasiva; es el esfuerzo que hace un sujeto por resolver en sí

<sup>1</sup> Simondon, Gilbert, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Paris: PUF, Coll. Épiméthée, 1964 ; republicado en éd. Jérôme Millon, coll. Krisis, 1995, pp. 164-165. De aquí en adelante: IG.

<sup>2</sup> Ciertas investigaciones recientes en psicología hacen igualmente aparecer, aunque desde otro punto de vista, que el "sí mismo" es más vasto que el ser individuado. Así, *Le monde interpersonnel du nourrisson* (PUF, coll. Le fil rouge, Paris, 1989), de Daniel Stern, se interesa por la emergencia progresiva de los "sentidos de sí mismo" gracias a los cuales, el niño de pecho, el bebé y el niño entran en relación con su entorno, y muestra que antes de la constitución del "yo" individual, el pequeño ser humano no fusiona con el exterior, sino que se constituyen progresivamente diversas modalidades del "sí mismo". Irreducibles a "fases" del desarrollo, esos sentidos del sí mismo testimonian la existencia de una vida afectiva informada, es decir, absolutamente no caótica, y sin embargo impersonal.

<sup>3</sup> IPC, 108. El subrayado es nuestro.

mismo la tensión experimentada [*éprouvée*] entre preindividual e individuado; tentativa de individuar todo lo preindividual de una vez, como para vivirlo integralmente.

En la angustia, “el sujeto se siente existir como un problema planteado ante sí mismo, y siente su división en naturaleza preindividual y ser individuado”<sup>1</sup>. Es por eso que se puede decir que esta experiencia está “en las antípodas del movimiento por el cual uno se refugia en su individualidad”<sup>2</sup>, movimiento que equivale a reconocer la presencia en sí de una parte de naturaleza preindividual que excede al individuo constituido: el angustiado, lejos de desconocer esa parte en él que es más grande que el “yo”, la experimenta [*éprouve*] dolorosamente, se experimenta como naturaleza que no podrá nunca coincidir con su ser individuado. Pero sin embargo, busca rehacer *en él* la unidad de lo preindividual y lo individuado. La experiencia de la angustia aparece pues en cierto modo como la experimentación de algo invivible, el esfuerzo que hace un sujeto para actualizar en él lo que, por definición, no está a la medida de su interioridad, sino que destruye toda interioridad. Experiencia imposible y sin embargo real, imposible experiencia de lo real preindividual, la angustia es “renuncia al ser individuado sumergido por el ser preindividual, y que acepta atravesar la destrucción de la individualidad”<sup>3</sup>.

Que la angustia provenga del desastre subjetivo no impide que se pueda extraer de su descripción, como diría Michaux, “un poco de saber”<sup>4</sup>. Al declarar que la angustia es “lo más alto que el ser en solitario puede lograr en tanto que sujeto”<sup>5</sup>, Simondon afirma dos cosas. Primero, que la angustia es la prueba [*épreuve*]\* en la cual el individuo se descubre sujeto descubriendo en sí mismo la existencia de una parte preindividual; este descubrimiento toma la forma violenta de una sumersión; enseguida, que aquí se trata de una experiencia de sustitución: es la experiencia que realiza un sujeto *solo*, en ausencia de todo otro sujeto y *a causa* de esta ausencia.

Si la angustia es el modo de resolución, catastrófica *porque solitaria*, de la tensión interior al sujeto entre preindividual e individuado, es verosímilmente porque existe otro modo, no catastrófico, de resolución de esta tensión. De hecho, la angustia es ante todo para Simondon el sustituto desastroso de la relación transindividual. Es, en ausencia de todo encuentro posible de un sujeto, la tentativa desesperada que hace el que se descubre sujeto por resolver en él lo que excede su individualidad: tentativa condenada al fracaso, y cuyo fracaso toma la forma de una destrucción de la individualidad; no se puede sugerir más claramente que la subjetividad no podría *contenerse* en los límites del individuo.

---

<sup>1</sup> IPC, 111.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> IPC, 114.

<sup>4</sup> Más allá del honrado reconocimiento de la ignorancia en la que estamos de saber hasta dónde puede llegar la transformación que induce esta experiencia. Así, después de haber afirmado que la angustia parece no continuar siendo sino un estado que no podría conducir a una individuación nueva, Simondon matiza: “Sin embargo, no se puede tener sobre este punto ninguna certidumbre absoluta: esta transformación del ser sujeto hacia la cual tiende la angustia es quizás posible en algunos casos muy raros” (IPC, 114).

<sup>5</sup> *Ibid.*

\* Sobre la palabra “*épreuve*”, que en este texto es aludida en varias ocasiones, téngase presente que podría ser también traducida por “experiencia”, significación que este término connota y que, sobre todo en los pasajes de Simondon que a propósito la autora está abordando, no resulta simplemente desligable. Es así como incluso nos hemos visto obligados más adelante a traducir “*épreuve*” por “experimentación”, en el sentido de *poder estar implicado* un sujeto en un descubrimiento o comprometido en él. Para el caso, no habría que perder de vista que en “*éprouver*” la referencia a un “atravesar” por algo, de un “trance”, se encuentra también implícita.



## La paradoja de lo transindividual

La experiencia de la angustia revela que la tensión que un sujeto puede experimentar entre la parte de preindividual y lo individuado en él no puede resolverse en el seno del ser solo, sino solamente, como vamos a ver, en relación con otro. Esta tensión, lo hemos visto, es experimentada como incompatibilidad entre la problemática perceptiva y la problemática afectiva. Ahora bien, nos enteramos al final del segundo capítulo de la segunda parte de *La individuación psíquica y colectiva* de que “una mediación entre percepciones y emociones está condicionada por el *dominio de lo colectivo, o transindividual*”<sup>1</sup>. Comprendemos aquí que solamente en la unidad de lo colectivo (como medio en el cual pueden unificarse percepción y emoción) puede un sujeto reunir las dos vertientes de su actividad psíquica y coincidir en cierto modo consigo mismo. Pero ¿hay que concluir de este pasaje que lo transindividual se identifica con el dominio de lo colectivo, como lo da a entender el final de la frase? No es lo que sugiere Simondon en la introducción, cuando presenta el valor paradigmático de la noción de transducción “para pasar de la individuación física a la individuación orgánica, de la individuación orgánica a la individuación psíquica, y de la *individuación psíquica a lo transindividual subjetivo y objetivo*”<sup>2</sup>. ¿Por qué, en lugar de “la individuación colectiva”, que se esperaría ver mencionada, aparece aquí lo “transindividual” escindido según la división de sujeto y de objeto? Tal escisión no tendría razón de ser si se pudiera identificar pura y simplemente *transindividual y colectivo*. Queda pues por comprender por qué Simondon forja esta noción de transindividual y la introduce en el corazón de la individuación psíquica y colectiva.

Cuando, siguiendo al pasaje precedentemente citado, Simondon declara que “*para un ser individuado*, lo colectivo es el centro mixto y estable en el cual las emociones son puntos de vista perceptivos, y los puntos de vista son emociones posibles”<sup>3</sup>, se trata de lo colectivo considerado no “objetivamente”, no desde el punto de vista del problema de su naturaleza como realidad constituida, sino considerado desde el punto de vista de la problemática psíquica, es decir, desde el punto de vista de sus efectos sobre los individuos que toman parte en su individuación. La naturaleza de esta reciprocidad entre emociones y puntos de vista perceptivos se aclara verdaderamente un poco más adelante, cuando Simondon explica que: “La relación con el otro nos pone en cuestión como ser individuado: nos sitúa y nos enfrenta a otros, como ser joven o viejo, enfermo o sano, fuerte o débil, hombre o mujer: ahora bien, no se es joven o viejo en forma absoluta en esta relación, sino más joven o más viejo que otro; se es también ya más fuerte, ya más débil”<sup>4</sup>. No se trata aquí de simple percepción, pues lo percibido ha llegado a ser inseparable de lo experimentado: se siente uno viejo *en relación* con uno más joven, débil *en relación* con uno más fuerte, etc.

Lo colectivo es pues, para Simondon, el medio de resolución de la tensión entre problemáticas subjetivas incompatibles al nivel del sujeto solo; pero eso no resuelve todavía por completo la cuestión de la “relación” entre individuación psíquica e individuación colectiva: en particular, no sabemos verdaderamente en qué sentido se puede decir de esas dos individuaciones que son “recíprocas”; pero es verosímil que sea la noción de transindividual, en el cruce de las dos individuaciones, lo que deba aclararnos acerca de la naturaleza de esta reciprocidad. Sin embargo, rápidamente se vuelve claro que el “paso” de lo psíquico a lo colectivo no está *dado* bajo la forma de una pertenencia de los individuos a una comunidad

<sup>1</sup> IPC, 122.

<sup>2</sup> IPC, 26. El subrayado es nuestro.

<sup>3</sup> IPC, 122. El subrayado es nuestro.

<sup>4</sup> IPC, 131.

(como grupo étnico o cultural), y que tampoco se confunde con la problemática filosófico-jurídica del paso de la sociedad civil a la sociedad política por contrato o pacto: es lo que se deriva inmediatamente de la tesis según la cual el colectivo resulta de una *operación de individuación* específica.

Un colectivo se constituye cuando individuos comienzan una nueva individuación, a título de elementos de ésta. Pero ¿qué es lo que condiciona el “paso” de la vida psíquica individual a la vida colectiva? Si se recuerda que es la tensión, vivida por el sujeto, entre preindividual e individuado en él, lo que lo empuja a ir más allá de sí mismo a buscar la resolución de esta tensión, aparece que *justamente no es en tanto que ser individuado* que el sujeto puede ser una condición del colectivo. Pero lo colectivo tampoco es, en los sujetos, algo del orden de una “socialidad implícita” que solo haría falta efectuar. La tendencia de los individuos a tomar parte en una individuación colectiva no podría, por definición, comprenderse como una simple disposición a la socialidad, como una potencia a actualizar. Ahora bien, es precisamente para dar cuenta de esta espinosa cuestión del “paso” a lo colectivo de manera distinta que en términos de mediación formal o de simple actualización de una potencia natural, que Simondon forja el concepto de *transindividualidad*.

Lo hemos dicho, la entrada de un sujeto en una individuación colectiva sobreviene *como* resolución de la tensión entre lo preindividual y lo individuado en él. ¿Qué significa esto desde el punto de vista del sujeto mismo? Esta tensión, experimentada por el sujeto en la afectividad y en la emotividad, puede ser vista como la forma bajo la cual éste puede percibir la latencia de lo colectivo en él. Pero esta latencia no es del orden de una *dynamis* que tendería a devenir *energeia*: es el exceso de ser preindividual que se manifiesta como imposible de reabsorber en el seno del ser individuado: para advenir a lo colectivo e individuar la parte de preindividual que él lleva en sí, el individuo debe transformarse.

De modo que la tensión vivida por el sujeto aparece ahora como algo del orden de un *signo*: signo de la presencia en el sujeto de un “más que individual” que aspira a estructurarse. Pero es necesario abstenerse de ceder a la tentación teleológica que vería en tal signo a un *precursor*: pues anuncia más bien que exige una respuesta, y en esto está más próximo de un signo hecho con la mano que de un signo premonitorio. Para el individuo, responder a ese signo va a significar pasar por una prueba [*épreuve*]; pues lo transindividual deber ser descubierto, y solo se lo descubre, nos dice Simondon, “al término de la prueba [que el sujeto] se ha impuesto, y que es una prueba [*épreuve*] de aislamiento”<sup>1</sup>. La prueba sin la cual un sujeto no podría encontrar lo transindividual es, pues, la soledad.

Que lo transindividual, modo de relación con el otro constitutivo de la individuación colectiva, deba ser descubierto y no pueda serlo sino al término de una prueba solitaria, es por lo menos una paradoja. Pero parece imposible penetrar en el “misterio” de lo transindividual y extraer de él alguna enseñanza sobre su naturaleza, sin detenerse un poco en la exposición de esta idea paradójal. Simondon encuentra para ello una explicación en el encuentro del Zaratustra de Nietzsche con el funámbulo. “La relación transindividual, es la de Zaratustra [...] con el funámbulo que está destrozado en el suelo delante de él y ha sido abandonado por la multitud: [...] Zaratustra se siente hermano de ese hombre, y lleva su cadáver para darle una sepultura: es con la soledad, en esta presencia de Zaratustra ante un amigo muerto abandonado por la multitud, que comienza la prueba de la transindividualidad”<sup>2</sup>. La prueba de Zaratustra es aquella por la cual, dándose cuenta de que ha querido ir demasiado rápido a hablarles a los otros hombres, se aísla de ellos, refugiándose en la montaña, donde aprende a renunciar a la

<sup>1</sup> IPC, 155.

<sup>2</sup> IPC, 155.

prédica y a hablarle al Sol. Pero si, como escribe Simondon, “la prueba [*épreuve*] de la transindividualidad” comienza en la soledad, ¿se puede verdaderamente decir que el descubrimiento de lo transindividual es lo que ocurre “al término” de la prueba? Se tendría derecho a hacerlo si el autor hubiera hablado de una prueba *que desemboca* en el descubrimiento de la transindividualidad: pero la expresión “la prueba *de* la transindividualidad”, que puede ciertamente entenderse parcialmente en este sentido, nos dice igualmente otra cosa bien distinta: el genitivo objetivo (“de”) indica en efecto que el experimentar esa prueba no es, propiamente hablando, la soledad, sino ya, a través de ella (“con la soledad”), la transindividualidad misma. Y parece que es sobre todo por comodidad de lenguaje que se hace del descubrimiento de lo transindividual el “término” de la prueba. Pues lo transindividual no es precisamente un término, una entidad trascendente que se revelaría al término de una iniciación. De manera que es necesario suponer que lo que se descubre para el sujeto en el curso de la prueba había debido ya ser presentado por él, sin lo cual no se comprendería siquiera que sienta la necesidad de una prueba. Es justamente por eso que el ejemplo de Zaratustra le interesa a Simondon: “pues nos muestra que a la prueba misma a menudo la gobierna y la comienza el centelleo de un acontecimiento excepcional”<sup>1</sup>. El encuentro del funámbulo es para Zaratustra el acontecimiento inaugurador de la prueba: pero es solamente en el aislamiento que puede desplegarse el conjunto del proceso de constitución de lo transindividual, del cual el acontecimiento es como la chispa. De manera que sólo un punto de vista exterior puede ver en lo transindividual un término, y en el acontecimiento en cuestión una “revelación”: en realidad, “lo transindividual es auto-constitutivo”<sup>2</sup>, y la soledad es en cierto modo la condición o el medio de esta auto-constitución.

Atravesar la soledad, lo que para Simondon es condición paradójica del encuentro de lo transindividual, no puede no resonar con la otra experiencia solitaria ya evocada, la angustia. Estas dos experiencias de la soledad son sin embargo tan antitéticas que autorizan a ver en la angustia algo como un reflejo invertido de la prueba de lo transindividual. La experiencia de la angustia comienza con la auto-afección del sujeto por su parte de preindividual y acaba – mejor sería decir se in-acaba – en una disolución catastrófica de las estructuras individuales: se despliega enteramente en el elemento de una soledad que no es sino la ausencia de todo otro sujeto. La prueba de lo transindividual, por el contrario, *atraviesa* la soledad como un medio denso, poblado de relaciones. Y, sustrayéndose a la relación común con los otros, el que hace la experiencia solitaria de la transindividualidad descubre una relación de una naturaleza totalmente distinta: la prueba misma de la soledad es iniciada por un encuentro (así fuera éste violento y breve, de un ser en la agonía) y el sujeto aislado se mantiene allí en la proximidad de un afuera, tal esta “presencia panteística de un mundo sometido al eterno retorno”<sup>3</sup>. Ya no la soledad sufrida de alguien que ha sido abandonado, sino una sustracción que opera el sujeto, en respuesta al acontecimiento, de toda relación que oblitere lo “más que individual” que él lleva consigo.

La prueba solitaria de la transindividualidad no podría ser una experiencia de abandono, en primer lugar porque lo que la comienza es un encuentro del orden del acontecimiento. Lo que este acontecimiento tiene de extraordinario no es sin embargo la identidad del que es allí encontrado – es quizás por eso que después de haber evocado al comienzo el encuentro pascaliano del Cristo crucificado, Simondon toma el ejemplo del funámbulo, que desarrolla bastante más extensamente. El funámbulo es en efecto el ser más

<sup>1</sup> IPC, 156.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

cualquiera que se pudiera encontrar. Más precisamente: solo en el momento en que llega a ser *absolutamente cualquiera*, cuando su caída mortal le quita su calidad de funámbulo, puede llegar a ser para Zaratustra el vector de una relación de otro tipo que la que une a los individuos en razón de sus funciones, y que es constitutiva de la vida en sociedad. La soledad de que nos habla Simondon, lejos de ser la supresión de toda relación, es más bien la consecuencia de una relación de otra naturaleza que la relación interindividual, relación que llama transindividual y que, al instaurarse, exige la suspensión momentánea de toda relación interindividual.

Pero ¿qué es lo que diferencia una relación interindividual de una relación transindividual?, y ¿por qué la constitución de la una exige, así sea momentáneamente, la destitución de la otra? En la relación interindividual, el individuo entra en relación con otros y aparece ante sí mismo como una suma de imágenes sociales. Es por eso que Simondon nos dice que se trata menos de una verdadera relación [*relation*] que de un “simple vínculo social [*rapport*]”, en el cual el yo es “tomado como personaje a través de la representación funcional que otro hace de él”<sup>1</sup>. Ahora bien, si la mayor parte de los intercambios sociales se conforman con esta suerte de relación [*relation*], no es ella sin embargo la que permite captar la naturaleza de lo que hay que entender por “colectivo”. Éste [lo colectivo] no se confunde con la comunidad humana constituida y no puede advenir sino a partir de lo que no es ni el individuo constituido ni lo social como entidad, sino esta zona preindividual de los sujetos que permanece inefectuada en toda relación funcional entre individuos. La relación interindividual constituye incluso un obstáculo, o al menos una razón para evitar descubrir y efectuar esta preindividualidad residual. Es por eso que solo un acontecimiento excepcional que suspenda la modalidad funcional de la relación con el otro, y en el cual otro sujeto, destituido de su función social, nos aparece en su más que individualidad, puede forzar a un sujeto a captar lo que hay en él de más que individual y a implicarse en la experimentación [*épreuve*] que exige este descubrimiento. Tal acontecimiento, que quiebra la relación interindividual funcional y engendra la necesidad de una prueba, es, para el sujeto que lo enfrenta, *desindividuante*<sup>2</sup>: provoca un cuestionamiento del sujeto, que toma necesariamente la forma de un acto de desprenderse momentáneamente de la individuación constituida, sumergida por lo preindividual. Sin embargo, a diferencia de la desindividuación catastrófica de la angustia, en que el individuo se encontraba desestructurado en provecho del ascenso de un fondo indeterminado en que se disolvía toda experiencia, la desindividuación transindividual es la condición de una nueva individuación.

Se comprende mejor ahora en qué medida el descubrimiento de lo transindividual depende de un encuentro, y exige que se atravesase la soledad como medio [*milieu*]. Es solamente en la soledad que se deshace la pertenencia comunitaria. Ahora bien, comprometerse en la constitución de lo colectivo es, en primer lugar, para un sujeto, destituir la comunidad, o al menos deponer lo que en ella impide la percepción de la existencia de lo preindividual en sí y el encuentro de lo transindividual: las identidades, las funciones, toda la red del “comercio” humano – cuya principal moneda de cambio, como bien lo ha mostrado Mallarmé, es el lenguaje, las “palabras de la tribu” en su uso cotidiano– que le asigna a cada quien su lugar en el seno del espacio social.

---

\* Tanto “*relation*” como “*rapport*” se traducen al castellano como “relación”. Dados los énfasis de Combes, en el segundo caso, nos parece que debemos entender “relación” (*rapport*) en el sentido de una “mera relación social”, por oposición a una relación que sería un verdadero encuentro. *N.de t.*

<sup>1</sup> IPC, 154.

<sup>2</sup> Para Simondon, toda individuación psico-social, en la medida en que tiene necesariamente por elementos seres ya individuados, supone una desindividuación relativa de los individuos. En esta desindividuación, el potencial no individualizado contenido en cada uno de ellos se libera, y se revela disponible para una individuación ulterior.

## Un ámbito de paso (de lo transindividual subjetivo)

La defección de la relación funcional con el otro, que se origina a partir de un acontecimiento imprevisible, no podría tener su fuente en una decisión voluntaria del sujeto. Pues es más bien la relación desindividuante con el otro la que hace que un sujeto pueda aparecerse a sí mismo como sujeto, es decir, como ser psíquico capaz de tener verdaderamente una relación consigo mismo<sup>1</sup>. Es cuando uno no se encuentra con el otro con el sesgo de la función, que se transforma en lo que me pone en cuestión, me fuerza a ya no percibirme a través de las representaciones intersubjetivas de la socialidad. Por eso es preciso decir que la individualidad psicológica del sujeto se constituye allende el juego de imágenes en el cual un individuo entra en una relación funcional con el otro. De allí que “la individualidad psicológica aparece como lo que se elabora al elaborar la transindividualidad”<sup>2</sup>. La relación transindividual de los sujetos entre ellos aparece así como siendo simultáneamente una relación autoconstituyente del sujeto consigo mismo, a través de lo que, en el otro, no es rol o función, sino realidad preindividual.

*Transindividual* no es sinónimo de *colectivo constituido*: pero tampoco es una dimensión del sujeto psicológico separada del colectivo. La individualidad psicológica no preexiste, ya lista, al colectivo, como si fuera su condición – ni el colectivo está simplemente constituido por entidades psíquicas. Que la individualidad psicológica “se elabore elaborando la transindividualidad”, nos indica más bien que la aptitud para lo colectivo, la presencia de lo colectivo en los sujetos en la forma de un potencial preindividual no estructurado, constituye una condición de la relación del sujeto consigo mismo. La posibilidad de definir una relación transindividual está, en efecto, estrechamente ligada a la naturaleza transductiva del sujeto psicológico, que no parece poder tener relación consigo mismo (con un “adentro”) sino estando vuelto hacia el afuera.

En lo que concierne entonces a la distinción ya señalada que introduce Simondon entre individuación psíquica y transindividual subjetivo y objetivo<sup>3</sup>, uno puede preguntarse en qué consiste tal distinción, y sobre todo en qué medida lo que él llama transindividual no se confunde con la individuación psíquica. Sin duda en la medida en que la problemática psíquica recubre toda una serie de aspectos que no dependen de la transindividualidad: una función psíquica tal como la percepción, por mucho que se encuentre reconfigurada por su inscripción en lo colectivo (en el cual los puntos de vista devienen emociones posibles), no concierne solamente a lo colectivo, sino en primer lugar a la modalidad por la cual un *ser viviente* se inscribe en el mundo.

Es por eso que la individualidad psicológica no debe ser entendida como el producto substancial de la individuación psíquica, sino como el resultado procesual, *in progress*, de lo que, de esta individuación, está dirigido hacia la apertura de lo colectivo; la individualidad

---

<sup>1</sup> “Antes” de esta relación desindividuante, el individuo tiene relación consigo mismo, pero solamente como una serie de imágenes y de funciones... Se podría sin embargo objetar que “en ausencia” de todo encuentro de otro sujeto, un ser puede experimentarse como sujeto en la angustia como relación desindividuante consigo mismo. Es verdad que la angustia, como prueba de una preindividualidad, no es una experiencia *individual* sino ya *subjetiva*. Sin embargo, en la medida en que el sujeto se esfuerza por resolver en su individualidad todo lo preindividual que lo sumerge, no se puede decir que se acepte como sujeto: la angustia es más bien la experiencia en la cual un sujeto, *al mismo tiempo* que descubre en sí una dimensión irreductible a la simple individualidad constituida (una dimensión “subjetiva” precisamente) se esfuerza por reabsorberla al interior de su ser individual.

<sup>2</sup> IPC, 157.

<sup>3</sup> Cf., IPC, 26.

psicológica necesariamente se constituye coextensivamente al núcleo de constitución de lo colectivo, lo que explica que “el dominio de la individualidad psicológica no posee espacio propio: existe como una sobreimpresión en relación con los dominios psíquico y biológico”<sup>1</sup>. La individualidad psicológica se constituye como relación del mundo físico y del mundo biológico, “relación del mundo y del yo”, porque está de entrada vuelta hacia lo colectivo: es así como hay que entender que no existe “mundo psicológico” separado, sino solamente, pero siempre ya, un “universo transindividual”<sup>2</sup>. De manera que la individualidad psicológica aparece como siendo de naturaleza esencialmente *transicional*, recubriendo un conjunto de procesos específicos que organizan el paso del nivel resultante de las individuaciones física y biológica, poblado de individuos físicos y vivientes, al nivel de lo colectivo, resultante, como veremos, de un último desfase del ser. Lo que explica que para Simondon no existe algo así como una realidad psicológica constituida (algo así como un “individuo psicológico”) susceptible de constituir el objeto de una ciencia psicológica.

A la luz del postulado de la naturaleza transicional de la individualidad psíquica, ¿podemos aclarar el sentido de la diferencia que Simondon establece entre transindividual subjetivo y transindividual objetivo? Esta distinción, sorprendente en la medida en que se la enuncia en función de una división que toda la filosofía de la individuación apunta precisamente a poner en duda, no parece tener más función que la de llamar la atención sobre el doble “lado” de la transindividualidad: el “lado objetivo” de lo transindividual sería lo que en él es adecuado a la descripción de la constitución de lo colectivo, pudiendo esta constitución ser igualmente aprehendida desde el punto de vista de sus efectos sobre un sujeto bajo el nombre de “transindividual subjetivo”. Hipótesis que permite dar cuenta de la doble explicación de la noción de transindividual en *La individuación psíquica y colectiva*, una primera vez en la parte sobre la individuación psíquica y una segunda vez con ocasión de la descripción de la individuación colectiva. Así, aunque dentro del texto Simondon no evoca ya nunca esta distinción introductoria entre transindividual subjetivo y transindividual objetivo (verosíblemente debido a la inadecuación de estas expresiones respecto de una realidad que da nombre precisamente a lo que escapa tanto de la subjetividad como de la objetividad constituidas), es interesante ver allí un índice del aspecto doble que presenta necesariamente la transindividualidad en función del punto de vista desde el cual se la aprehende.

Se hablará así de transindividual subjetivo cuando la intención sea aclarar que la elaboración de la individualidad psíquica es transindividual, es decir, *que un individuo no podría consistir psíquicamente en sí mismo*. Ha aparecido en efecto que lo que le da consistencia a la vida psíquica individual no se halla ni en el individuo ni fuera de él, sino en lo que, acompañándolo, lo sobrepasa, parte de realidad preindividual que él no puede resolver en sí mismo. Es así como lo que es, en el sujeto, condición de lo colectivo (y que constituye, como se verá, la base de lo transindividual objetivo), es también al mismo tiempo fundamento de la individualidad psicológica: no se lo puede repetir bastante: no es la relación consigo mismo la que viene primero y que hace posible lo colectivo, sino la relación con lo que, en uno mismo, supera al individuo y comunica sin mediación con una parte no individual en el otro. Lo que le da consistencia a la relación consigo mismo, lo que le da consistencia a la dimensión psicológica del individuo, es aquello que en él lo sobrepasa, volviéndolo hacia lo colectivo; *lo que hay de real en lo psicológico es transindividual*. Proponer una distinción entre transindividual subjetivo y objetivo es finalmente dar a entender que la transindividualidad esclarece tanto la naturaleza de lo colectivo como realidad en devenir, como la naturaleza de la individualidad psíquica. Así,

---

<sup>1</sup> IPC, 152.

<sup>2</sup> IPC, 153.

presentar lo transindividual en su vertiente “subjetiva” – como lo hace el autor de *La individuación psíquica y colectiva* en la primera parte de la obra – es aclarar *en qué sentido podemos ser llamados “sujetos”*.

Toda la paradoja de lo transindividual reside en que, como proceso de autoconstitución, se nos presenta necesariamente como si surgiera desde afuera, pues emerge forzosamente para nosotros sobre un fondo de relaciones interindividuales que constituyen nuestra existencia social y que se hallan momentáneamente destituidas por su constitución. Es que, más profundamente, lo transindividual emerge a partir de lo que, en nosotros, no es nosotros; se constituye a partir de lo que, en el sujeto, no es el núcleo individual constituido: “a cada instante de la auto-constitución, la relación entre el individuo y lo transindividual se define como lo que SOBREPASA AL INDIVIDUO A LA VEZ QUE LO PROLONGA”<sup>1</sup>. Con esta inusual puesta en letras mayúsculas, el autor llama la atención del lector sobre la topología paradójica de lo transindividual, que “no es exterior al individuo y sin embargo se desprende en una cierta medida del individuo” (ídem). Pues propiamente hablando, lo transindividual no es ni interior ni exterior al individuo: se constituye “en el límite entre exterioridad e interioridad”, en esa zona no individual que para el sujeto es como un afuera interior, y “no aporta una dimensión de exterioridad, sino de rebasamiento [superación] por respecto al individuo”<sup>2</sup>.

En la medida en que lo transindividual se enraíza en esta zona de nosotros que es exterior al individuo, *surge en nosotros como desde afuera*. Pero es que la estructura del sujeto que propone Simondon se parece más a un proceso de subjetivación que al sujeto concebido como substancia pensante o incluso como estructura derivada (tal el sujeto althusseriano que responde al requerimiento de la ideología). Sujeto desprovisto de interioridad, pues está dotado “de un adentro que sería solamente el pliegue del afuera, como si el navío fuera un pliegue del mar”<sup>3</sup>. Ese adentro que presenta la más grande relatividad – qué más relativo que “el interior” de un pliegue, que el menor despliegue basta para deshacer -, hace aquí eco de la relación entre la exterioridad y la interioridad donde, dice Simondon, se constituye el punto de partida de la transindividualidad. Desde este punto de vista, la figura del pliegue no parece tan extraña al modelo de elaboración subjetiva que propone el pensador de la transindividualidad, aun cuando define esta elaboración como una doble dialéctica, “una que interioriza lo exterior, la otra que exterioriza lo interior”<sup>4</sup>. Pues esta doble dialéctica, lejos del modelo lógico hegeliano que todo el pensamiento simondoniano rechaza, es sin mediación ni síntesis. De manera que el “dominio de transductividad” que es el sujeto ganaría sin duda al ser descrito más bien en términos de plegamientos “al interior del exterior e inversamente”, como escribía Deleuze, citando a Foucault<sup>5</sup>.

En uno de los últimos desarrollos sobre lo transindividual, Simondon llega a declarar que, siendo éste una fase del ser anterior al individuo, “no está en relación topológica con él”<sup>6</sup>. ¿Es decir que se debe prescindir de una topología para describir la naturaleza de la relación entre transindividual e individuo? No parece, al menos en la medida en que se tenga cuidado

<sup>1</sup> IPC, 156.

<sup>2</sup> IPC, 157.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*. Ed. De Minuit, París, 1986, p. 104.

<sup>4</sup> IPC, 156.

<sup>5</sup> Op. cit., p. 126. En este pasaje de la obra sobre Michel Foucault, resumiendo a su manera algunas páginas de *El individuo y su génesis físico-biológica* (pp. 258-265 de la antigua edición). Deleuze se apoya en la renovación por Simondon de la relación entre adentro y afuera en el dominio del ser vivo, para proponer un modelo de topología plegada del pensamiento que él ve en la obra de Foucault.

<sup>6</sup> IPC, 195.

de precisar que no podría tratarse de una topología regulada por las categorías de *interior* y de *exterior*, características de una ontología fijada que oblitera la realidad del desfase. Pero, habida cuenta de la *anterioridad* de lo transindividual respecto del individuo, anterioridad por la cual su relación no debe ser comprendida en términos de una topología clásica (la relación de interioridad o de exterioridad solo se entiende entre términos que se sitúan en una misma fase del ser), se puede sostener la noción de una topología paradójal o plegada. Si es verdad que un sujeto es real en cuanto conecta un adentro y un afuera, y en la medida en que lo que conecta lo interior con lo exterior no podría estar ni adentro ni afuera, se dirá que lo que constituye la realidad del sujeto es que insiste en él una parte de ser que viene de *antes* que él (*pre-individual*), por ello ni inherente ni exterior a él, y que debemos tratar de concebir como estando en el límite del adentro y el afuera, o más bien *a través* de ellos. Esa parte de ser *atraviesa* al individuo – razón por la cual se la llama *trans-individual* –, de manera que se la encuentra tanto “del lado” del sujeto como del lo colectivo, como lo que constituye la realidad de la individualidad psicológica así como la realidad de lo colectivo.

Lo colectivo como proceso

Con la noción de *transindividual*, Simondon propone ante todo una nueva manera de concebir eso que se nombra muy inadecuadamente como la relación entre individuo y sociedad. Para eso, se dedica en primer lugar a mostrar que justamente no existe relación inmediata entre ellos. Por demás, es por eso que, para él, ni una aproximación estrictamente psicológica ni una aproximación sociológica pueden captar lo que se juega en esa (no) relación. El psicologismo, que concibe el grupo como un “aglomerado de individuos”<sup>1</sup>, busca hacerlo salir de “dinamismos psíquicos interiores a los individuos”<sup>2</sup>; a la inversa, pero en un derrotero equivalente, el sociologismo toma “la realidad de los grupos como un hecho” (idem). Ambos desconocen de manera semejante la realidad de lo social, que no es ni una substancia, un término de relación, ni una suma de substancias individuales, sino un “sistema de relaciones”<sup>3</sup>. Individuo y sociedad no están nunca en una relación de término a término: “El individuo no entra en relación con lo social sino a través de lo social”<sup>4</sup>, es decir, a través de las relaciones que cada uno puede establecer hasta con individuos muy alejados de él, por la intermediación de un grupo. En este contexto, lo social aparece como constituido por “la mediación entre el ser individual, y el out-group [grupo de exterioridad] por la intermediación del in-group [grupo de interioridad al cual pertenece el individuo]”<sup>5</sup>.

En lo esencial, lo que juntos desconocen psicologismo y sociologismo es que lo social *resulta de una individuación*. Ahora bien, lo que se individúa es siempre *un grupo*. En efecto, un grupo no es para Simondon un simple conjunto de individuos, sino el movimiento mismo de auto-constitución de lo colectivo; en particular, él no entiende por *grupo de interioridad* una entidad definida por una pertenencia sociológica, sino lo que “nace cuando las fuerzas de porvenir encubiertas por varios individuos vivos llegan a una estructuración colectiva”<sup>6</sup>. Tal individuación es indisociablemente *del grupo y de los individuos agrupados*. En efecto, el grupo no se constituye por aglomeración de individualidades, sino por “superposición de personalidades individuales”<sup>7</sup>; ahora bien, estas personalidades individuales no preexisten a la individuación del grupo, como si vinieran simplemente “a encontrarse y a recubrirse: la personalidad psico-social

<sup>1</sup> IPC, 182

<sup>2</sup> IPC, 209.

<sup>3</sup> IPC, 179.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> IPC, 177.

<sup>6</sup> IPC, 184.

<sup>7</sup> IPC, 162.



es contemporánea de la génesis del grupo, que es una individuación"<sup>1</sup>, individuación en la cual los individuos agrupados llegan a ser "individuos de grupo"<sup>2</sup>.

En suma, si la psicología y la sociología desconocen la realidad de lo colectivo, es que, al aprehenderlo con el sesgo del individuo o del de la sociedad, que no son sino los dos polos extremos, ambas olvidan que esta realidad consiste centralmente en una "actividad relacional entre grupo de interioridad y grupo de exterioridad"<sup>3</sup>. Una vez más, lo que se encuentra "olvidado" es la realidad de la relación, la operación de la individuación. Y, atento a los trastornos metodológicos que se inician a mediados del siglo, Simondon condena de antemano las tentativas que apuntan a sobrepasar el sustancialismo psicologista o sociologista mediante la elección de una dimensión intermedia, "microsociológica o macropsíquica"<sup>4</sup>: pues lo que él hace aparecer es que no existe precisamente ningún fenómeno intermediario, "psicosociológico", al que sería adecuada tan dimensión. No se escapa al sustancialismo objetivando lo real según cortes cada vez más finos.

Pero hacer de lo social el lugar de una *individuación específica* gracias a la cual la relación entre individuo y sociedad llega a ser pensable sobre nuevas bases no parece algo que se pueda hacer sin dificultades. En particular, ¿qué pasa, en esta perspectiva, con la idea de una socialidad "natural", tanto humana como animal? ¿En qué se distingue ésta de la socialidad procesual, emergente, que piensa Simondon? Cuestión con la que se encuentra el autor cuando busca saber en qué medida se puede decir que la socialidad forma parte de los caracteres específicos del ser viviente. Su respuesta consiste en decir que, sea que la especialización morfológica haga a los individuos impropios para vivir aislados (es el caso, por ejemplo, de las hormigas y de las abejas), sea que el grupo aparezca como un modo de conducta de la especie en relación con el medio (caso de los mamíferos), se puede considerar en una cierta medida la asociación como dependiente de las conductas que pertenecen a la especie.

Pero no se debería deducir de eso que la socialidad llamada "natural" estaría reservada a los vivientes no humanos. Lejos de hipostasiar una diferencia *a priori* entre los hombres y los demás seres vivientes, Simondon hace valer que existe un modo de socialidad natural para los hombres, la de los "grupos funcionales que son como los grupos de animales"<sup>5</sup>. Más que una división entre sociedades animales y sociedades humanas, Simondon establece aquí una distinción entre dos modos de socialidad: una que se sitúa al nivel de las "relaciones biológicas, biológico-sociales e interindividuales"<sup>6</sup> y encierra a los individuos humanos o animales en sus funciones; otra que es llamada transindividual y que testimonia de "potenciales para devenir otras"<sup>7</sup>.

Hay pues, en definitiva, una socialidad natural de los hombres, lo "social natural", que se encuentra definido como "una reacción colectiva de la especie humana a las condiciones naturales de vida, por ejemplo a través del trabajo"<sup>8</sup>. Se podría pensar que esta socialidad

---

<sup>1</sup> IPC, 183.

<sup>2</sup> IPC, 185.

<sup>3</sup> IPC, 179.

<sup>4</sup> IPC, 185.

<sup>5</sup> IPC, 190. No se trata aquí de un estado que caracterizaría a las sociedades llamadas "primitivas" por oposición a las civilizaciones "avanzadas". Aunque Simondon parece ir en este sentido cuando opone las comunidades cerradas a las sociedades abiertas (IPC, p. 275), no hay que olvidar que en él esta oposición no es histórica sino conceptual, y que de hecho, todo "grupo social es una mezcla de comunidad y de sociedad" (IPC, p. 265): en toda sociedad se superponen una socialidad primera y un potencial transindividual.

<sup>6</sup> IPC, 191.

<sup>7</sup> IPC, 192.

<sup>8</sup> IPC, 196.

primera, puesto que es llamada *natural*, depende de una asociación infra-política de los hombres, de lo que los filósofos del derecho llaman a veces la constitución de la sociedad civil. Pero sería alejarse de las cosas que están en juego en el concepto de transindividual, que no pretende en ningún caso legitimar el Estado. Y, lo veremos, *natural* no se opone aquí a *político*. Pero entonces, ¿qué significa la idea según la cual lo social natural permanece más acá de lo transindividual, que exige, para constituirse, una “segunda individuación propiamente humana”<sup>1</sup>? Y ¿cómo entender “propiamente humana”? Al instaurar una línea de división entre social natural y transindividual, ¿acaso Simondon no se ve conducido a hipostasiar una esencia humana substancial para explicar la existencia de un colectivo concebido como proceso?

### El ser-físico de lo colectivo (lo transindividual objetivo)

Para distinguir lo transindividual de una socialidad que él llama natural, Simondon no se apoya en la oposición entre hombre y animal, que rechaza. En efecto, para distinguir al hombre del animal él no ve más que esto: aquél, “disponiendo de posibilidades psíquicas más amplias, en particular gracias a los recursos del simbolismo, recurre más a menudo al psiquismo; la situación vital en él es excepcional, y es para la cual se siente más desprovisto. Pero, agrega, no hay allí una naturaleza, una esencia que permita fundar una antropología; simplemente, un umbral ha sido franqueado”<sup>2</sup>. Si los hombres no se separan de los otros seres vivientes por una diferencia de naturaleza, no se puede definir la “segunda individuación propiamente humana” que constituye el modo transindividual de la socialidad *por oposición* a una socialidad animal. Es lo que indica una observación cuya discreción no debe disimular su importancia: “No tomamos aquí, en esta oposición de los grupos animales a los grupos humanos, a los animales como siendo verdaderamente lo que son, sino como respondiendo, ficticiamente quizás, a lo que es para el hombre la noción de animalidad, es decir la noción de un ser que tiene con la Naturaleza relaciones regidas por los caracteres de la especie”<sup>3</sup>. Menos aún se puede oponer el Hombre al animal cuanto que los humanos comparten con los animales un modo de socialidad, el que, precisamente, ha sido definido como una reacción colectiva de *la especie*<sup>4</sup> humana a las condiciones naturales de vida.

Pero esta socialidad funcional que es común a los humanos y a los animales y que Simondon llama “social *natural*” no parece que deba ser nombrada así sino por el efecto de una debilidad constitutiva de las palabras. Pues esta terminología nos lleva a creer que la individuación “propiamente humana” por la cual los humanos se apartan de esta primera socialidad no es “natural”. Ahora bien, si la socialidad “natural” se encuentra definida como un conjunto de “relaciones [con la naturaleza] regidas por los caracteres de la especie”, es para diferenciarla de lo que podría ser una relación con la naturaleza *que no estaría regida por los caracteres de la especie*. Lejos de definirse como una socialidad no-natural, dependiente de un plano concebido como cultura por oposición al de la naturaleza, la individuación propiamente humana de que nos habla Simondon aparece entonces como una relación con la naturaleza,

<sup>1</sup> IPC, 191.

<sup>2</sup> IG, nota 6, 163.

<sup>3</sup> IPC, 190.

<sup>4</sup> Si la especie humana no se distingue de las otras especies por una diferencia de esencia, uno puede preguntar en qué medida sigue siendo legítimo hablar de especie. Simondon conserva esta noción no en el sentido aristotélico del género común y de las diferencias específicas, sino como cubriendo un conjunto de *conductas* que determinan umbrales en función de los cuales se puede distinguir, en el seno de los seres vivientes, grupos de individuos cuya conducta, por condiciones idénticas de individuación, es similar.

pero de otro tipo que la de un grupo de seres vivientes con su medio. Esta individuación que da nacimiento a lo transindividual no se comprende ni por oposición al animal, ni tampoco por oposición a la naturaleza, sino como un modo de relación con la naturaleza, entendiendo que “la Naturaleza no es lo contrario del Hombre, sino la primera fase del ser”<sup>1</sup>.

Por esta referencia a la naturaleza, Simondon se inscribe en una filiación presocrática, explícitamente reivindicada en una definición de la naturaleza como “*realidad de lo posible*, bajo las especies de ese *ápeiron* del que Anaximandro hace salir toda forma individuada”<sup>2</sup>. Propiamente hablando, la naturaleza como *ápeiron*, es decir como potencial preindividual real, no es todavía una fase del ser: no llega a ser la primera fase sino “después” de la individuación, y en relación con la segunda fase, la que nace de la primera individuación y donde se oponen individuo y medio. La naturaleza preindividual es más bien el ser sin fase. Ahora bien, lo sabemos, ella no se agota completamente en la primera individuación (físico-biológica) que da nacimiento a los individuos y a su medio: “Según la hipótesis presentada aquí, quedaría *ápeiron* en el individuo, como un cristal que retiene [algo] de su agua madre, y esta carga de *ápeiron* permitiría ir hacia una segunda individuación”<sup>3</sup>. La segunda individuación de que se trata aquí, que reúne “las naturalezas que son llevadas por muchos individuos, pero no contenidas en las individualidades ya constituidas de esos individuos”<sup>4</sup>, es la de lo colectivo. Toda la originalidad del gesto de Simondon reside en esta concepción del ser como polifásico, en función de una naturaleza que no es otra cosa que potencial real. Pues las fases del ser no son los momentos de un proceso; hay una “remanencia de la fase primitiva y original del ser en la segunda fase, y esta remanencia implica una tendencia hacia una tercera fase que es la de lo colectivo”<sup>5</sup>.

La individuación de lo colectivo, que según Simondon da nacimiento a significaciones, es la segunda individuación, en el sentido de que se trata con ella de una operación de un nuevo tipo, que no da nacimiento, como la primera, a individuos en relación con un medio. Desde este punto de vista, las individuaciones física y biológica constituyen juntas una sola fase del ser, la segunda. De manera que el problema del “paso” de la individuación física a la individuación biológica no tiene el mismo sentido que el problema del paso de la individuación biológica a la individuación colectiva. Pues el individuo físico no participa en una segunda individuación en el curso de su existencia: cuando un cristal se engruesa, prosigue una sola y misma individuación física. El problema del paso de lo físico a lo biológico es, pues, esencialmente epistemológico y concierne a la diferencia entre el dominio del conocimiento de lo físico y el dominio del conocimiento del ser viviente. Sólo los seres vivientes participan a veces en una segunda individuación en el curso de sus existencias, la de lo colectivo.

Con ella, son seres ya individuados en que insiste una parte de *ápeiron*, sujetos, pues, que se comprometen en una relación transformadora. Reuniendo las partes de preindividual que quedan en ellos, los individuos pueden dar nacimiento a una realidad nueva, llevando el ser hacia una tercera fase. ¿Pero por qué hacer uso de una terminología física para describir una realidad social?

Es aquí que el naturalismo se revela inseparable del paradigma físico, pero también, inversamente, que éste se revela sobredeterminado por la inspiración presocrática. Esta reciprocidad de la filosofía de la naturaleza y del paradigma físico llega a ser evidente cuando, al explicar que la relación transindividual supone en los seres individuados la remanencia de una

---

<sup>1</sup> IPC, 196.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> IPC, 196.

<sup>4</sup> IPC, 197.

<sup>5</sup> *Ibid.*

carga de indeterminado<sup>1</sup>, Simondon afirma: “Se puede llamar naturaleza esta carga de indeterminado” que hay que concebir como una “verdadera realidad cargada de potenciales actualmente existentes como potenciales, es decir, como energía de un sistema metaestable”<sup>2</sup>.

Lo que une entre ellos a los individuos en el colectivo, aquello gracias a lo cual los individuos constituidos pueden entrar en relación y constituir un colectivo, son pues estas partes de naturaleza, de posible real, estos potenciales actualmente existentes *como potenciales* aunque no actualmente estructurados: es lo que en ellos no es individuo. Así, nos encontramos al nivel de la descripción de lo colectivo con lo que hemos visto ya de la relación, a saber que ella “no puede nunca ser concebida como relación entre términos preexistentes, sino como régimen recíproco de intercambios de información y de causalidad en un sistema que se individúa”<sup>3</sup>. Es a propósito de lo colectivo que la redefinición simondoniana de la relación libera mejor su sentido paradójico: lejos de que sea el colectivo lo que resulta de la ligazón de los individuos que fundan la relación, es “la individuación de lo colectivo lo que es la relación entre los seres individuados”<sup>4</sup>. Lo colectivo no resulta de la relación, sino que, al contrario, la relación expresa la individuación de lo colectivo. Para que haya relación, es necesario que haya operación de individuación; es necesario pues que haya un sistema tenso de potenciales: “Lo colectivo posee su propia ontogénesis, su operación de individuación propia, que utiliza los potenciales llevados por la realidad preindividual contenida en los seres ya individuados”<sup>5</sup>. Lo que une a los individuos entre ellos, y viene de antes que ellos, es real: son las partes de naturaleza cargadas de potencial que la operación de individuación reúne: de allí que lo colectivo mismo “es real en tanto que operación relacional estable; existe *physikos*, y no *logikos*”<sup>6</sup>. Que lo colectivo sea el lugar de constitución de significaciones no cambia en nada su naturaleza “física” – en el sentido en que los pensadores presocráticos son llamados físicos, es decir, pensadores de la naturaleza: de la *physis* -; la aparición de significación tiene en efecto una condición física, un “*a priori* real”<sup>7</sup> llevado por los sujetos.

Por ese *ápeiron* que lleva consigo, un sujeto no se siente limitado al individuo que es, y “comienza a participar por asociación dentro de sí mismo antes de toda presencia manifiesta de alguna otra realidad individuada”<sup>8</sup>: es el descubrimiento de lo transindividual que, porque esclarece la naturaleza de la individualidad psicológica, puede ser llamado “subjetivo”. Para permanecer en esta división, se dirá entonces que lo transindividual “objetivo” concierne al problema de la constitución de lo colectivo a partir de las partes de naturaleza asociadas a los individuos. Designa el proceso en el cual se estructura “esta realidad llevada con el individuo al mismo tiempo que otras realidades semejantes y por medio de ellas”<sup>9</sup>. Lo transindividual subjetivo designa pues los efectos que tiene en un sujeto el descubrimiento de su más que individualidad, de una zona en él mismo que se revela pre-personal y común. En cuanto a lo transindividual objetivo, éste designa la operación en la cual estas partes de “común” se estructuran colectivamente. Pero si, como ya lo hemos hecho notar, no se halla ninguna mención de esta distinción en el seno del texto, es sin duda porque hacerlo podría conducir al

<sup>1</sup> Recordemos que es por el adjetivo *indeterminado* que se traduce habitualmente el griego *ápeiron*.

<sup>2</sup> IPC, 210.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> IPC, 211.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> IPC, 197.

<sup>8</sup> IPC, 194.

<sup>9</sup> IPC, 194-195.

error de ver en lo transindividual objetivo un colectivo constituido, allí donde no se trata sino de sugerir un desplazamiento de la mirada sobre un fenómeno de constitución.

La noción de transindividual objetivo cubre la descripción de lo colectivo como realidad física. Hay que insistir sobre el hecho de que Simondon aborda el problema de la constitución de lo colectivo, según un postulado naturalista, como un proceso natural, es decir *real*. Pues este gesto aparta a su autor de toda concepción formalista de la constitución de lo colectivo por contrato<sup>1</sup>, e incluso de todo pensamiento de la soberanía, cuya única preocupación es garantizar la legitimidad de la subsunción de la sociedad en el Estado. Así, al preguntarse sobre la constitución real de lo colectivo, no nos parece que Simondon se inscriba en un pensamiento pre-político de la constitución de la sociedad civil (*antes de* su subsunción bajo el poder del Estado), sino en una línea problemática que busca pensar la política *por fuera* del horizonte de legitimación de la soberanía.

Si para esto se apoya en una filosofía naturalista, es necesario entender que la naturaleza, es decir lo que por definición es indeterminado, aparece como una realidad diferenciada. El *ápeiron*, naturaleza indeterminada por no estar aún estructurada, está cargada de potenciales: *indeterminado* no es pues sinónimo de *indiferenciado*. Por otra parte, las individuaciones sucesivas del ser no dejan intacto lo preindividual, de modo que la parte de naturaleza preindividual empleada en la individuación colectiva es la que la individuación biológica ha depositado en los seres vivientes; pero los seres vivientes no pueden acceder a ello sino volviendo a sumergirse más acá de su individualidad prevital. Para designar a este preindividual, Simondon solo cuenta con el término *transindividual*, que se presta a confusión en la medida en que designa tanto lo preindividual depositado en los sujetos por la individuación vital y que insiste en ellos, disponible para una individuación posterior, como su modo de existencia en tanto que realidad estructurada como colectivo. Pero hay allí una dificultad insoluble, en la medida en que lo que se trata de nombrar es aquello por lo cual todo sujeto, en tanto que contiene esa parte de naturaleza inefectuada, es ya un ser colectivo, o que “todos los individuos juntos tienen así una suerte de fondo no estructurado a partir del cual una nueva individuación puede producirse”<sup>2</sup>.

A partir de esta concepción naturalista de lo colectivo, se esboza una propuesta de filosofía que se podría llamar humanista, pero de un humanismo que se construye sobre la ruina de la antropología y sobre la renuncia a la idea de una naturaleza o de una esencia humana<sup>3</sup>. En la medida en que la pertenencia a una especie es lo que el hombre comparte con los otros seres vivientes, no es al nivel de la especie que se sitúa la fuente del humanismo de Simondon, su preocupación por lo humano. Nos parece que ese humanismo se origina más bien en que “el ser humano permanece todavía inacabado, incompleto, evolutivo *individuo por individuo*”<sup>4</sup>: subrayamos nosotros).

Cuando evoca tal incompletitud humana “individuo por individuo”, Simondon nos parece, en este punto de su pensamiento, muy alejado de la hipótesis que ve en el hombre un

<sup>1</sup> Cf. Por ejemplo IPC, p. 184: “el contrato no funda un grupo, no más que la realidad estatutaria de un grupo ya existente”

<sup>2</sup> IPC, 193.

<sup>3</sup> Es la razón por la cual la presentación que propone G. Hottois en su obra *Simondon y la filosofía de la “cultura técnica”* (op. cit) nos parece muy discutible. Más bien que tomar en cuenta la crítica simondoniana de la antropología, Hottois presenta la filosofía de Simondon como si ésta *yuxtapusiera* “una ontología del ser-devenir, una filosofía de la naturaleza [...], una filosofía de la técnica [...], una antropología filosófica” (op. cit., p. 8), y comprende su humanismo (al que dedica todo un capítulo) como la preocupación de una “co-evolución del hombre y de la técnica” (op. cit., p. 13), sin nunca decir lo que debe entenderse por “el hombre”.

<sup>4</sup> IPC, 189. El subrayado es nuestro.

ser *esencialmente* incompleto, originariamente protético, que por su naturaleza misma requiere de un complemento técnico<sup>1</sup>. En efecto, la incompletitud de lo humano no se dice aquí del hombre como noción genérica, sino solamente "individuo por individuo", es decir, desde el punto de vista de *cada* hombre en tanto que portador de potenciales, de posible real inefectuado. Y, si se lo mira de más cerca, se descubre finalmente que esta "incompletitud" no se dice sino relativamente, de una realidad positiva que él porta con él, "carga" de realidad preindividual, "*reserva de ser* todavía no polarizada, disponible, en espera"<sup>2</sup>. Es pues solamente en consideración del potencial real que él lleva consigo y que es "algo que puede devenir colectivo"<sup>3</sup>, que *un* hombre, como hombre solo, puede ser considerado como incompleto.

Retomando una fórmula de Toni Negri a propósito de Leopardi, se podría decir del pensamiento de Simondon que propone "un humanismo de después de la muerte del hombre"<sup>4</sup>, un humanismo sin hombre, que se edifica sobre las ruinas de la antropología. Un humanismo que sustituiría la pregunta kantiana "¿Qué es el hombre?" por esta otra pregunta: "¿Cuánto potencial tiene un hombre para ir más lejos que sí mismo?", o aún: "¿Qué puede un hombre, en la medida en que no está solo?".

---

<sup>1</sup> Es sobre todo la tesis desarrollada por Bernard Stiegler a partir de los trabajos de Lacan sobre el estadio del espejo y de la obra de Derrida, en los dos primeros tomos de su obra *La técnica y el tiempo* (Galilée, París, 1994 y 1996), cuyo tercer tomo por aparecer, debería estar dedicado a Simondon. Volveremos sobre ello.

<sup>2</sup> IPC, 193.

<sup>3</sup> IPC, 195.

<sup>4</sup> Toni Negri, *Exilio*, Ed. Mille et une nuits, p. 12.