

Interpretación de las nociones de transindividualidad e interindividualidad en Gilbert Simondon.

Interpretation of the notions of Transindividuality and Interindividuality in Gilbert Simondon.

Mateo Berlaffa Cenzano¹

Universidad de Salamanca, España

Recibido 11 julio 2022 · Aceptado 10 octubre 2022

Resumen

En este artículo nos proponemos pensar acerca de las nociones simondonianas de interindividualidad y transindividualidad con el fin de reconsiderar las diferencias psicosociales en los modos de relacionarnos. Para ello, presentamos a modo esquemático algunos elementos fundamentales de la obra de Simondon que nos ayudarán para el desarrollo de ambos conceptos, dialogando a su vez con ideas de otros autores de gran utilidad.

Palabras clave: Transindividualidad; Interindividualidad; Individuación; Simondon; Psicosocial

Abstract

In this article we intend to think about the simondonian notions of interindividuality and transindividuality to reconsider the psicosocial differences that exist in the relations modes. To do this, we present in a schematic way some fundamental elements of the Simondon's work that will help us to move on to a development of both concepts, dialoguing in turn with some ideas from other highly useful authors.

Keywords: Transindividuality; Interindividuality; Individuation; Simondon; Psicosocial.

¹ mateoberlaffa@gmail.com

1. Introducción

Gilbert Simondon, filósofo francés del siglo XX que cobró un interés ascendente en los últimos años, publicó en 1958 su tesis doctoral llamada *La Individuación a la Luz de las Nociones de Forma e Información* (ILFI en adelante). El relativamente escaso y parcial estudio de su obra puede tener muchos motivos que exceden la intención de este trabajo¹, en todo caso si nos parece necesario aclarar que, en nuestros días, la obra de Simondon aparece como un valioso *corpus* teórico justamente por su combinación, creativa y rigurosa, de teorías e ideas heterogéneas. Este fenómeno quizás se deba, en buena medida, a su pretensión de amplitud y a la inusual vigencia de su ontología. Inusual vigencia porque, a pesar de que varios conocimientos ápicos en su desarrollo han ido mutando (la ciencia, la sociedad y la filosofía han pasado por modificaciones sustanciales en el curso del último siglo), aún se preserva una compatibilidad ontológica entre su propuesta de individuación humana y las condiciones psicosociales propias a la sociedad contemporánea. Esa compatibilidad, a su vez, quizás sea resultado de una conjunción de creatividad y rigurosidad. conjunción no sólo acumulativa², sino también conjunción de conexiones filosóficas entre distintos elementos que podrían parecer inconexos ante una mirada ligera.

Esta característica nos lleva a remarcar un aspecto fundamental: a pesar de que Simondon sea conocido por pensar a fondo la técnica, el ser humano es también una figura protagónica en su horizonte teórico. Esto no es una paradoja, un dualismo, ni mucho menos una contradicción; basta con leer su tesis secundaria, *El modo de existencia de los objetos técnicos*, para vislumbrar la íntima relación que hay entre el desarrollo de objetos tecnológicos y las tendencias más hondas de lo psíquico-colectivo. El horizonte teórico

¹ Cabe mencionar aquí la obra de Juan Manuel Heredia, quizá el mayor conocedor de habla hispana de la obra simondoniana. A los fines de nuestra discusión pueden resultar pertinentes sus siguientes trabajos: “Los conceptos de afectividad y emoción en la filosofía de Gilbert Simondon”, *Revista de Humanidades* 26 (2012): 51-75. Y “Lo psicosocial y lo transindividual en Simondon”, *Revista Mexicana de Sociología* 77, núm. 3 (julio-septiembre, 2015): 437-465.

² A pesar de que se encuentre en sus escritos una tendencia a la recopilación de información sobre distintos fenómenos a fin de dar solvencia a su propuesta ontológica.

de Simondon no viene ni a reafirmar ni a suprimir el cogito, viene más bien a despertar una nueva vía onto-epistemológica sobre la heterogeneidad de existencias con el fin de renovar nuestra comprensión, y por ende nuestra actitud, para con los distintos elementos que hacen a una sociedad (terreno extensísimo que abre recorridos que van desde tal objeto tecnológico hasta la identidad de un grupo social). Esto significa, también, el comenzar a pensar que la individuación de los objetos junto a la individuación de la especie humana desborda al cogito, pero, a su vez, también demuestra que incluso en los objetos hay “una expresión de la existencia psicosocial del hombre” (Simondon 2019 58)³. A pesar de esta preocupación, central sin dudas y que creemos que es necesario al menos mencionarla, no entraremos de lleno en la propuesta simondoniana acerca de la relación entre el ser humano y la técnica, sino que iremos hacia otras problematizaciones trabajadas por el autor; esto es, a pensar las configuraciones relacionales que atañen a la individuación psíquica y colectiva.

Decíamos entonces que la individuación de la especie humana es correlativa a la individuación del medio que lo rodea. El análisis de los procesos de individuación, de los modos de existencia de la tecnología, de los fenómenos de co-constitución entre una especie y su medio, o de las dinámicas de lo colectivo, son aspectos centrales en el pensamiento de Simondon. Esto es porque su estudio, a nuestro juicio, centraliza las incidencias mutuas que configuran el modo de existencia del individuo. Su objetivo en reiteradas ocasiones parece ser el de denunciar una economía ontológica que parte de la desconsideración constitutiva de lo desconocido, y del usual acudimiento a la dinámica redención/sujeción para con eso que se desconoce⁴. Quizás entonces pueda leerse la propuesta simondoniana como aquella que nos permite repensar el *ser* de lo singular, pero también el *ser* de lo colectivo, desde otro lugar; como una alternativa a, por ejemplo, el humanismo existencial heideggeriano. Claro está que son varios los autores y heterogéneas las ideas que siguen (para reivindicar o para pelearse) la ontología existencial del *Dasein*, tomando mayor o menor distancia con el propio Heidegger. Sin em-

³ Entendiendo por objetos la organización humana de lo inerte o inorgánico con vistas a un determinado fin.

⁴ Una redención y sujeción que apela a todas las esferas, a todo aquello que participe de la relación entre el individuo y lo otro.

bargo, son menos los autores que incluyen otros órdenes de existencia⁵ que el exclusivamente humano en una lectura del desarrollo ontológico del ser y de lo psicosocial. Podríamos mencionar, al pasar, a Baudrillard como un ejemplo de esa excepción con su tesis doctoral *El sistema de los objetos*, sin embargo, la lectura baudrillardiana no indaga tanto desde una perspectiva ontológica sino desde una más ceñida al análisis sociológico y principalmente psicoanalítico.

Simondon, en ILFI, ofrece una lectura de lo psicosocial, la técnica y las relaciones respecto al ser, a partir de un sistema filosófico que tiene como base la generación de una nueva ontogénesis; es un sistema que incluye al ser humano pero que no se agota en él. Para lograrlo apela a conocimientos de lo más heterogéneos que indagan, por ejemplo, en la filosofía griega, en la termodinámica, la biología vegetal y animal, la física cuántica, etc.

Decimos entonces que ILFI consiste en explicar la individuación a partir de una refutación a las nociones precedentes encarnadas por algunos nombres de gran peso en la historia de la filosofía, tales como Platón, Aristóteles, Spinoza, Leibniz, Hegel, entre otros. Es una refutación porque, en Simondon, la individuación es pensada a partir de la relación: ya no hay individuos relacionados, sino que hay individuos porque hay una relación que permite que *sean*. Por ello el propio autor remarca que la relación ahora adquiere *rango de ser*, dejando de ser dicha relación una mera consecuencia posterior, o algo derivado de un elemento preexistente. En este sentido, la originalidad de su propuesta no estriba tanto en la aparición disruptiva de una ontología disociada de una herencia filosófica, sino que reside, creemos, en una profunda capacidad creativa y rigurosa que busca nuclear elementos en apariencia inconexos como dijimos arriba. Es lo que le permite hilvanar, en una misma obra, un recorrido que va de las variaciones energéticas de los péndulos a las consideraciones sobre la religión en una sociedad.

Esta ambición a su vez paga un precio alto, es prácticamente imposible profundizar en la propuesta de un autor como Hegel o Aristóteles, por nombrar dos ejemplos protagónicos en ILFI, e incursionar al mismo tiempo en la termodinámica o los procesos físicos de cristalización. En todo caso, la única forma de hacerlo es a través de considerables recortes o apelando a la lectura canonizada de las propuestas de dichos autores. Esta operación,

5 Objetual, animal, vegetal, físico, etc.

mientras comete dicho recorte, consigue también un resultado sólido a nuestro juicio, puesto que su sistema filosófico goza de cierta solidez ontológica. Este fenómeno quizás ocurra porque se adaptan los planteamientos precedentes sobre la individuación, ajenos y heredados, a algunos de estos dos espacios: o bien son adoptados (total o parcialmente) a dicho planteamiento simondoniano de la individuación, como ocurre con la noción de *ápeiron* anaximandro (con la que se toma como ventaja su laxitud). O bien se toma tal o cual desarrollo para ejemplificar la inconsistencia o incompletud de dicho planteamiento para pensar la individuación, tal como el propio Simondon remarca con el panteísmo spinoziano o la mónada leibniziana (cf. Simondon 2019 410)⁶.

El planteamiento teórico y epistemológico de Simondon es auténtico, pero, y quizás esté de más aclararlo, esa originalidad no deja tampoco de inscribirse en las tendencias de una época. Su cuota de originalidad no reside tanto en su relativo distanciamiento de las tendencias filosóficas más reconocidas y difundidas en la Francia de mediados del siglo XX, como en la mixtura teórica implementada. Esa mixtura es el resultado de las huellas teóricas explícitas en su obra. Éstas van desde, por ejemplo, Merleau-Ponty⁷, pasando por los desarrollos científicos implementados desde el siglo XIX: Bohr en la cuántica, Carnot y Clausius para la entropía, Rabaud en biología, entre otros. Dicha cualidad es la que permite leer su obra en sintonía con otros planteamientos filosófico-científicos de la época como los desarrollados por Bertalanffy, Wiener o Whitehead. Podemos decir entonces, para rescatar la originalidad de sus aportes sin profetizar su figura, que hay una serie de rasgos característicos de una herencia filosófico-científica y una

⁶ Estos últimos, según Simondon, serían ejemplos de monismos ontológicos que deben ser reemplazados por un pluralismo de fases (cf. Simondon 2019 405).

⁷ Autor en el que se pueden ver muchas bases teóricas rescatadas por Simondon, principalmente en torno a dos cuestiones que vale la pena mencionar: en primer lugar, una noción de individuo expresada con lucidez y claridad en *Lo visible y lo invisible*: “Nunca tenemos ante nosotros individuos puros, glaciares de entes indivisibles, ni esencias sin lugar y sin fecha, no porque existan en otro lugar, fuera de nuestro alcance, sino porque somos experiencias, es decir pensamientos, que experimentan tras de sí el peso del espacio y del tiempo” (Merleau-Ponty 2010 107). En segundo lugar, respecto a la ausencia de una síntesis en el plano de la experiencia (cf. Merleau-Ponty 1994 392).

coyuntura intelectual (y geográfica) que habilitan las bases del pensamiento de Simondon, su punto de partida y horizontes (es decir, su ontogénesis).

Sistematizar la variedad y cantidad de estudios que se pueden desprender de un problema tan amplio y rico en desarrollos a lo largo de la historia como el de la individuación, tal como lo hizo Simondon, es algo que no podríamos ni tampoco nos interesa hacer aquí. Lo que si buscaremos en este trabajo es adentrarnos en el plano de lo psicosocial a partir de la noción de individuación simondoniana. No sólo porque en Simondon encontremos un desarrollo extenso y fructífero sobre esto, sino ante todo porque, siendo un problema de generosa hondura, nos permite sentar un suelo para nuestro recorrido. Esto sin embargo no nos impedirá acudir a otras ideas de autores varios con el objetivo de repensar las configuraciones ontogenésicas de lo psicosocial.

Vale destacar por último que no pretendemos agotar el tema aquí, sino que lo que queremos hacer es abrir una discusión que por momentos parece ilimitada (quizás por la complejidad del escenario de lo psicosocial, insondablemente heterogéneo), pero que a su vez reclama, y esto es un comienzo tentativo, detenernos a pensar la relación psicosocial entre la constitución de lo intersubjetivo y la generación de estructuras socioculturales. Esto, creemos, es altamente necesario, puesto que una sociedad que no cesa de producir impotencia, cortocircuitos en la relaciones y deterioro en las individuaciones psíquicas y colectivas, debe poder repensar sus propios procesos constitutivos. Es decir, tiene que poder contar con la capacidad de pensarse, y para ello también debe conocerse. ¿Cómo? Comenzando por pensar a fondo todo aquello que se pone en juego entre lo constituido y lo constituyente.

Ahora bien, antes de ahondar propiamente en lo interindividual y lo transindividual, es necesario presentar, al menos de manera esquemática, las nociones de individuación psicosociales según se desarrollan en ILFI.

2 · La individuación de cara a lo psicosocial

En Simondon nos encontramos con el desarrollo de las por él llamadas *tres fases del ser*. Fases que son presentadas como sucesivas: lo *preindividual*, la propia *individuación*, y lo *transindividual* (cf. Simondon 2019 395). Lo prein-

dividual, en primer lugar, podría ser definido como el estado anterior al individuo, un estado potencial sintonizado a lo físicamente externo; en esa relación con el medio externo se define el futuro de la individuación y las correspondientes tendencias para dicho proceso de constitución. En el plano psicosocial, y dentro de la fase preindividual, podemos decir que las condiciones de identidad e identificación son absolutamente determinantes de la constitución de la persona en tanto sujeto y en tanto especie.

La individuación, en segundo lugar, sería justamente el proceso mediante el cual se constituye el individuo. Consiste, en este sentido, en un proceso inacabado en su totalidad —lo que reafirma que la noción de absoluto no es el horizonte en la ontología simondoniana—. De esto se desprende el hecho de que el desarrollo completo de un aspecto *individual* no determina el fin de la individuación. Por ejemplo, el desarrollo orgánico no sólo es el movimiento lineal que va del nacimiento a la muerte, sino la relación orgánico-cultural que afecta ese movimiento⁸. Algo similar con cualquier grupo social particular: su desaparición nunca se completa en tanto haya procesos de afectación que muevan la información por fuera del individuo. Si la desaparición de todo lo concerniente a determinado individuo fuese total y abrupta, el recuerdo (por poner un ejemplo algo vago, pero claro al fin) no existiría. Lo que desaparece es un aspecto o plano de lo que conocemos como individuo, como su presencia física; o también un registro específico del pasado como un video suyo o un objeto personal, elementos constitutivo-constituyentes. Vale la pena aclarar que esto no implica una romantización de la permanencia de rasgos resistentes a un marco desgarrador. Lo que sí implica, y nos parece fundamental remarcar, es que esa múltiple constitución e inscripción de la identidad individual en distintas entidades se da gracias a un movimiento de información, a una comunicación.

En tercer lugar, Simondon habla de la fase transindividual, concepto con ecos nietzscheanos y que apela a una configuración de lo psicosocial que

⁸ Y que permite comprender, por ejemplo, los procesos localizados de autodestrucción [apoptosis] y que responden a criterios orgánicos generales, que son criterios de comunicación. Esto lo explica Barthelemy diciendo que “[...] la biología contemporánea está en condiciones de afirmar, como lo hace Jean-Claude Ameisen en su obra *La sculpture du vivant*, que la muerte está en el corazón mismo de la vida [...] la construcción del embrión implica la auto-destrucción de una gran cantidad de células” (Barthelemy 2016 55).

busca una relación genuina —conseguida gracias a una espiritualidad específica—. Una relación genuina es una relación que necesariamente implica una profunda interioridad entre el individuo y aquello que lo convoca, como podría ser un dios, una amistad, un amor, etc. Lo opuesto a esto, como veremos más adelante, es una relación interindividual, que se da básicamente cuando hay menos una relación que una adopción superficial, a menudo bajo estados de presión y/o dispositivos externos coercitivos.

Ahora bien, sería pertinente, de cara a nuestro estudio, hacer algunas aclaraciones. Simondon presenta estas tres fases como sucesivas, pero es importante entender que dicha sucesión no es una concatenación de elementos enteramente aislados que, al reunirlos, erigen una especie de completud del individuo. En cada fase hay una comunicación que influye y hace a las fases, de manera que la distinción de cada fase no implica acudir a estrictas delimitaciones entre lo propio y lo ajeno a cada individuo, la noción de *medio asociado* en este sentido es fundamental. Este sería el agente activo que permite distinguir su noción de individuo de una concepción monádica del mismo. Esto, a su vez, descarta la mirada del medio como aquello que determina al individuo, o como aquello que el individuo determina: una crítica sociológica, una crítica psicológica, o psicociológica clásica serían inútiles en esta lectura. En palabras de Simondon:

En cierta medida, cada grupo puede ser considerado, en relación con los demás, como un individuo; pero el error de las concepciones psicociológicas tradicionales consiste en tomar al grupo como un aglomerado a la manera en que existen aglomerados de individuos en las ciencias [...] la aglomeración, organizada o inorgánica, supondría una visión tomada al nivel de las realidades somáticas, no de los conjuntos somatopsíquicos. (Simondon 2019 377)

Vemos entonces que el panorama comporta cierta complejidad, puesto que, si bien hay sucesión de fases, hay también lo que en cibernética se denominó *feedback*, y que implica una relación no lineal, de causalidad circular.

Otro aspecto que quizás parezca irrelevante, pero es fundamental mencionarlo para evitar confusiones: estas tres fases sucesivas del ser no son, a nuestro juicio, una norma, sino un modelo. Esto remarca otra vez el inconveniente de apelar al término *sucesivo*: no hay un direccionamiento uni-

lineal predeterminado que ofrezca alguna garantía, como si a partir de una instancia preindividual ya se pueda anticipar cómo será su fase transindividual. El recorrido está repleto de distintas adversidades y condicionamientos (esto no es necesariamente algo negativo) que van modificando el curso de la individuación. De manera que, en un plano psicosocial, puedan surgir, cuanto mucho, atisbos del devenir individuante, pero que no es más que un recurso casi estadístico que busca anticiparse a un recorrido que no ha sido necesariamente diseñado aún⁹.

Vale aclarar que en Simondon la estructuración triádica de la individuación aparece de distintas maneras, por ejemplo en naturaleza-individuo-espiritualidad, o en transducción-modulación-organización. Nos detendremos brevemente en la última de estas. El trinomio transducción-modulación-organización ejemplifica lo mismo que ocurre con las tres fases sucesivas del ser que ya mencionamos (preindividual-individuación-transindividual). El aspecto común a los trinomios que mencionamos es que Simondon toma un distanciamiento de la dialéctica hegeliana más canónica para elaborar la teorización de su sistema. Sin embargo, su crítica no es del todo lapidaria; de hecho, en la conclusión de *La amplificación en los procesos de información*, de 1962, Simondon abre una pregunta sobre la relación dialéctica que deja suspendida: ¿no es ella “[...] el progreso en tres etapas de un proceso de amplificación inicialmente transductivo, luego modulador, finalmente organizador” (Simondon 2016 159)?

En efecto, la primera etapa transductiva sería una etapa de impronta positiva, donde nacen procesos creativos, sin limitaciones, que motorizan el despliegue de aquello instintivo y asociativo (cf. Simondon 2016 159-62). La segunda etapa, en cambio, es una etapa vista como negativa por Simondon, hay una “victoria de lo viejo sobre lo nuevo” (Simondon 2016 160), es la instancia donde cobra protagonismo el razonamiento formal y los procesos de abstracción que ordenan y catalogan aquel despliegue transductivo de lo

⁹ Es esa mixtura entre ausencia de previsibilidad (es decir, presencia de información. Que no quiere decir ausencia de inteligibilidad, lo que equivaldría a mero ruido) y principio de previsibilidad (causalidad circular) lo que habilita estudios cibernéticos. Para mayor ahondamiento en la relación entre cibernética y el tema que aquí tratamos véase el apartado *Cibernética, sociedad, psicología* en el curso *Fundamentos de la psicología contemporánea* (1956), editado en *Sobre la psicología* (Simondon 2019 177-206).

ilimitado. Por último, la tercera y última etapa es de organización, lo que quiere decir que hay una puesta en común de estos dos antagonismos precedentes para lograr un equilibrio, o al menos una convivencia; se reúnen la fecundidad transductiva y la formalización modulante.

Estas tres etapas entonces no deberían leerse como cronológicamente sucedáneas, su orden puede ser distinto, pudiendo darse ejemplos de modulación-transducción-organización, o cualquier otra combinación. De hecho, Simondon ejemplifica esta última forma triádica que mencionamos cuando dice que “el acceso a la independencia de los pueblos colonizados presenta este pasaje de la modulación a la transducción” (Simondon 2016 161). ¿A qué llegamos con esto? A reafirmar lo que dijimos arriba: una sucesión de fases no implica una forma unidireccional única de movimiento, no hay superación.

Sin embargo, este no es el único camino posible para un grupo social, existe una relación de tipo binómica que, en términos de Simondon, sería aquella donde no hay una presencia activa del elemento transductivo. Este es el modo en que se estructura una sociedad basada en la actividad moduladora como actividad organizadora. Y esto responde más bien a la relación interindividual, que podríamos asociarla principalmente al quehacer socio-cultural en tanto organizador y estructurador. Este quehacer —superficialmente efectivo— que representa sólo una parte de lo que entendemos por cultura, su parte reguladora, garantiza un orden y comprensión de alto nivel, a desmedro de un opacamiento de los procesamientos y elaboraciones singulares e individuales. El esquema operativo interindividual no es algo necesariamente característico de un régimen o modelo particular, sino que encuentra heterogéneas formas: algunas veces bajo los modos más violentos, y otras veces bajo formas mucho más sutiles veladas a la mirada superficial. Sobre esto indagaremos en el próximo punto.

3 • El enderezamiento interindividual

Hasta aquí hemos hecho un ligero recorrido por algunos aspectos importantes de la obra simondoniana para pensar lo interindividual y lo transindividual. La tercera parte de ILFI trabaja específicamente sobre estos conceptos, y en el punto 1.7, *Individuación de grupo e individuación vital*, hay una diferen-

ciación y definición que nos resulta fecunda para comparar las diferencias entre una relación interindividual y una transindividual, de ella extraemos lo siguiente:

La relación interindividual va de individuo en individuo; no penetra en los individuos [...] Lo transindividual pasa al interior del individuo tanto como de individuo a individuo. [...] Lo transindividual no localiza a los individuos: los hace coincidir; hace comunicar a los individuos a través de las significaciones: las relaciones de información son las primordiales, no las relaciones de solidaridad y de diferenciación funcionales. Esta coincidencia de las personalidades no es reductora, puesto que no está fundada sobre la amputación de las diferencias individuales, ni sobre su utilización a los fines de diferenciación funcional (lo que encerraría al individuo en sus particularidades), sino sobre una segunda estructuración a partir de lo que la estructuración biológica que produce a los individuos vivientes deja todavía irresuelto. (Simondon 2019 384-85)

Una primera pregunta que puede realizarse en torno a esta definición es si es posible una sociedad que opere sin reducciones, esto es, sin una economía de juicios y conceptualizaciones sobre cualquier aspecto de lo común o compartido¹⁰. ¿Puede darse una estructuración de algún formato de relación que sea más que un acuerdo, y que por ende consiga una capacidad de afectos tal que lo propio coincida con lo externo, sin apelar para ello a mecanismos coercitivos o estrategias de captación? Dejamos este interrogante en suspenso.

Un reproche vigente a esta concepción de lo interindividual señala la concepción inherentemente negativa de lo cultural en la sociedad, como si operara una suerte de violencia sistematizada que erige individuos predefinidos mediante distintos caminos, entre los cuales el de mayor interés o protagonismo sea el relacionado al aprendizaje; es, ante todo, un reproche

¹⁰ Recordemos que el propio Nietzsche decía en cuanto a los artistas griegos que su forma de comunicar y hacerse comprender era gracias a las *convenciones*, en contracara a la originalidad (cf. Nietzsche 226).

de método. Deleuze, que leyó y tomó ideas de Simondon¹¹, en su tesis doctoral *Diferencia y Repetición* comenta, con otras palabras, la (imposible) pretensión del ejercicio interindividual —es decir, cultural— en torno al aprendizaje:

Nunca se sabe por anticipado cómo alguien va a aprender: por qué amores se llega a ser bueno en latín, por qué encuentros se es filósofo, en qué diccionarios se aprende a pensar. Los límites de las facultades encajan los unos en los otros bajo la forma quebrada de lo que lleva y transmite la diferencia. No hay método para encontrar los tesoros, ni tampoco para aprender, sino un violento enderezamiento, una cultura o paideia que recorre al individuo entero [...]. (Deleuze 2017 252)

Bajo esta óptica la cultura es inevitablemente reductora, opera por una serie de juicios sistematizados que ayudan a lidiar con una complejidad inabordable de lo colectivo (e imposible de ser preservada íntegramente a escala comunitaria). Es una complejidad psicosocial problemática, incalculable e imprevisible a la cual se le aplican resortes artificiales basados en distintas lógicas de organización y en distintos órganos exhibidos como *imprecederos* y neutrales. Con esta apreciación comprendemos mejor por qué Simondon dice que lo interindividual se maneja mediante una *prevalorización del yo* (cf. Simondon 2019 356); y es por eso también que, uno podría decir con ecos foucaultianos, considera pertinente distinguir esta modalidad interindividual de la modalidad de relación transindividual en relación al agenciamiento de los individuos: “*Lo transindividual no localiza a los individuos: los hace coincidir*”. Una prevalorización del yo implica solamente un manejo de lo *ya individuado*, no hay lugar para la individuación, puesto que esta emplea prevalorizaciones sin ser su cometido final. El problema entonces no es acudir a una valorización pasada, pobre o incompleta, el problema es acudir sólo a eso.

Sin embargo, no por basarse en designios instauradores, es decir en recortes agenciados, se desatiende al movetizo presente en el cual se inscribe

¹¹ Y que lo explicita en un comentario sobre ILFI donde dice: “[...] hay pocos libros que nos hagan ver, como éste lo hace, hasta qué punto un filósofo puede inspirarse en la actualidad de las ciencias, y sin embargo alcanzar a plantear los grandes problemas clásicos, transformándolos y renovándolos” (Deleuze 2005 119).

y pretende abarcar. La prevalorización, herramienta clave de lo interindividual, no deja de estar en comunicación con un ahora, campo de operación primario. La matriz interindividual, que rompe con el plano transductivo (aquella instancia creativa e ilimitada), es la matriz de la economía cultural: función previa que diseña los horizontes de relaciones y conexiones posibles. Es una economía porque aparece una estrategia donde la labor cultural suele responder más al mantener un presente mediante contigüidades, que a promover una potencia disruptiva —no destructiva—. Es decir, y siguiendo una distinción de Leibniz, lo interindividual se preocupa más por la generación de huellas que de ideas¹². Hablar de huellas, al menos en un sentido psicosocial, implica hablar de cultura, entendida como recurso y génesis de valoraciones en la subjetividad y la sociedad. En otras palabras, las huellas psicosociales de una cultura son el resultado de un modelado atento a las exigencias, abierto a los cambios, pero comandado por la preservación de los sistemas de valoraciones ya ejecutados. Se trata de integrar lo nuevo sin cambiar las reglas del juego, y es esto justamente lo que permite la renovación y actualización de los estándares que rigen una sociedad, sin por ello estancarse en modelos desfasados u obsoletos de comprensión y valoración.

Esta consideración que trabajamos en el último párrafo nos lleva necesariamente a pensar la relación dada entre *cultura* y *civilidad*, a pensar si son elementos yuxtapuestos (es decir distinguibles) o si están mezclados. Si la preocupación histórica de eso que llamamos *civilidad* está en la generación de una estabilidad, que por ejemplo en Hobbes compensa la posibilidad de morir¹³ y que en Kierkegaard procura el no caer en la locura¹⁴, ¿qué rol tendría lo cultural en estos resortes civiles y en estas históricas construcciones legales? Porque en estos casos no es sólo la razón la que tiene un rol constitutivo en los mecanismos legales y los modos estandarizados de relación con el otro, con la espiritualidad, con la institución, etc., sino que es también la pasión la que despierta estos temores y que lleva a canalizar por vías intermedias lo que en otra época sería resuelto por otras vías. Aquí aparece,

12 Distinción que aparece en “¿Qué es idea?” (cf. Leibniz 178).

13 “Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo” (Hobbes 105).

14 La *Locura* como destino peor que la propia muerte (cf. Kierkegaard 58).

por ende, la intermediación cultural: ante las limitaciones de lo legal, ella vendría a paliar aquello que esta no puede cubrir. Cultura y legalidad requieren ser compatibles a nivel de agenciamiento psicosocial. Se diseña entonces un trabajo en conjunto entre las normas civiles y las tendencias culturales que básicamente explicitan las preferencias y temores psicosociales característicos a una época y geografía. Esto, creemos, es una de las bases teóricas fundantes de la concepción interindividual de las relaciones. Podríamos decir inclusive, y quizás forzando un poco la lectura, que las relaciones interindividuales adoptan como parte de su perspectiva una lectura hobbesiana de lo llamado psicosocial, puesto que ese ir *de individuo en individuo* supone una implementación y posterior adquisición de un estado universal de relación basado en lo colectivamente conveniente, esto es, basado en un pacto artificial¹⁵.

Un problema con este enfoque es que parece conducir a una escisión irremediable entre una organización cívico-cultural y la plenitud del ser, como si no fueran compatibles, o, mejor dicho, como si su compatibilidad implicara que una se subsuma a la otra. Se genera de este modo un imaginario en el que se colocan sobre la balanza dos modalidades de existencia: la rigidez del artificio organizador y la potencia de lo más profundo y genuino del individuo. El problema de esta disyunción externalidad-individuo (podría decirse también aparato-*mens*) no creemos que pase tanto por la desconsideración de la importancia de cada uno, sino por la prescindencia ontológica de uno respecto al otro; el problema es creer que hay un juego de yuxtaposiciones o solapamientos donde uno prevalece o determina al otro. En esta dicotomía —reduccionismo particularmente nocivo—, *qué* predomina sobre *qué* no sólo configura la estructura propia de una sociedad, como ocurre en el contrato social donde hay un movimiento redistributivo de poder (un ceder, pero en función de un pactar), sino que también se determina la forma por la cual los individuos se relacionan dentro de esa sociedad. De modo que la rigidez puede ser un estándar no sólo organizacional, sino operativo, político y cultural. Una relación interindividual, en este sentido, no puede sino partir

¹⁵ Recordemos que, en el mencionado Hobbes, lo artificial (el *hombre artificial* como Estado y las *cadena artificial* como leyes) es aquello creado por el hombre para compensar la complejidad racional de la especie humana, capaz de comprender, a diferencia de los seres irracionales, lo que es la injuria y el daño. (Cf. Hobbes 140, 173)

de una noción trascendente de la relación, está comandada por una instancia que va más allá de la situación particular y que regula el *modo*. Esa trascendencia adquiere distintos formatos según la época, en la antigüedad, por ejemplo, fue mediante una distribución politeísta de las agencias del suplicio (para cada actividad había un dios distinto), el monoteísmo luego concentraría esa distribución. A pesar de que haya una diferencia en la distribución de atributos, predomina la dicotomía entre interior y exterior producto de un temor humano¹⁶, algo que determina por completo la experiencia psicosocial dicotomizada de individuo-externalidad y por ende el tipo de relación que entre ambos se establece.

Diremos, ya para cerrar en este punto, que una concepción semejante no puede operar más que asumiendo un único estado del individuo del que se parte: el individuo individuado, que consiste en una concreción efectiva de rasgos; rasgos totalmente operativos que permiten operar memoria y anticipación (cf. Simondon 2019 368). Es decir, allana el camino para la interindividualidad. Este individuo es un resultado, y no un agente de transformación o movimiento, integra un circuito que pretende funcionar por sí, es decir, pretende funcionar cerrado sobre sí¹⁷. En este esquema también hay comunicación, es una comunicación más pobre, unidireccional. Es un circuito en el cual sus limitaciones se deben al alto nivel de predictibilidad, puesto que el comportamiento es homogéneo. Exige ser homogéneo, porque si no lo que hay es cortocircuito (tomando un término energético), fallas interactivas, ruptura en la continuidad y preservación de los significados circundantes.

16 Simondon lo expresa diciendo: “En el temor, el sujeto se mete en el interior de una especie de campo fortificado, edificado con los medios que tiene a su disposición; el porvenir es extraño porque está en el exterior; el mundo se dicotomiza entre interior y exterior porque la aparición de la barrera es el resultado del movimiento de defensa, de expulsión [...]” (Simondon 2013 58).

17 Algo que en una teoría de sistemas no es sostenible a largo plazo por su tendencia entrópica, tal como señala Bertalanffy en su obra. El estado opuesto a la cerrazón entrópica, que sería una generación de diferenciación energética (neguentrópica), encuentra distintas manifestaciones: a nivel sistemas en la interacción intra e intersistémica, a nivel orgánico lo que hay es homeostasis, termorregulación del ser vivo. El horizonte de estas operaciones consiste en la *regulación*, que sería una relación entre la disposición interna y el medio asociado (cf. Bertalanffy 43, 56, 146).

4 · La relación transindividual como fase creativa

Retomemos la estructura dicotómica característica de las relaciones interindividuales. Simondon nos dice que la separación agustiniana, que se inscribe en una tradición dicotómica, expresa *succutiebant, carneam, vertem*: el cuerpo es entendido como un *ropaje* que “rodea al sujeto, pero no forma parte del sujeto” (Simondon 2018 233). El error epistemológico de la lectura denunciada por Simondon estaría en la estandarización de estados extremos: sólo existe la noción de interioridad y la noción de exterioridad. Sin embargo, la separación absoluta entre interno y externo, sin dejar de existir, representa sólo un caso extremo de diferenciación, en la mayoría de los casos ambos estados son definibles y ubicables, sin por ello ser absolutos, representan una porción. Es justamente la capacidad oscilatoria (que inscribe una diferenciación energética y una diferenciación de entidades) la que enriquece la lectura del individuo psicosocial.

La relación, en Simondon, sirve como parámetro de análisis, pero el resultado de ese análisis no se reduce a ella. A nuestro juicio, ese movimiento que oscila entre lo interno y lo externo (que pone en relación dos términos) forma parte de la ontogénesis, pero no es la ontogénesis en sí. Esto en términos psicosociales implicaría lo siguiente: no es que el sujeto desaparezca, sino que está como resultado expreso —aspecto visible—, mientras que el individuo en proceso de individuación está allí a prueba de las tensiones entre lo preindividual y lo transindividual. Esta lectura, que enfatiza en las repercusiones multívocas de la individuación, toma distancia de las lecturas basadas en la predeterminación y la anticipación, como las que sostienen que es el individuo quien adopta un folklore a su gusto y medida, o aquellas que dicen que una sociedad es algo así como la pastora de un rebaño de individuos.

Interpretaciones de tipo deterministas (que parten de una lectura interindividual) buscan, por lo general, definir una estructura de comportamiento nativa. Operan mediante una axiomática fundamental, la cual consiste en medir todo bajo la noción *génesis*→*consecuencias*. Como dijo Simondon, y tal como trabajamos al principio, una sociedad no es un conglomerado de individuos, ni al revés. Es ante todo un conjunto de organismos somatopsíquicos que actúan al ritmo del deseo, las pasiones y las pulsiones adquiridas

y compartidas. Ese ritmo es nada menos que una conjunción, más o menos violenta, de lo dispuesto y lo disruptivo, una pujanza que muchas veces se sostiene incompatible; y esa incompatibilidad se canaliza por medio de fuerzas mayores que encausan lo impredecible. Bajo esta perspectiva —cuya estructura logra mantenerse entre las diferenciaciones histórico-culturales—, se nos declara que, si nadie sabe lo que puede un cuerpo, entonces todos deberíamos saber lo que puede una sociedad (mediante lo civil). Se utiliza esta declaración como paliativo de la complejidad de lo desconocido y latente, con todas las ventajas y desventajas que ello acarrea.

Una transindividualidad retoma la indeterminación del porvenir, puesto que irrumpe con un resultado novedoso producto de una relación disruptiva o cuanto menos singular. Por ejemplo:

Pascal descubre la transindividualidad en la relación recíproca con Cristo [...] el verdadero individuo es aquel que ha atravesado la soledad; lo que descubre más allá de la soledad es la presencia de una relación transindividual. (Simondon 2019 356)

La indeterminación del porvenir se retoma como apertura a una nueva individuación, y no como fundamentación de un estado ilimitado.

Esta distinción nos parece fundamental de remarcar, puesto que la diferencia entre, a) una indeterminación como punto de partida y b) un horizonte ilimitado, nos conduce a resultados diametralmente opuestos. Virno, en una obra reciente, supo remarcar el peligro de un horizonte ilimitado: “¿Por qué, en síntesis, tendemos a pensar que el uso habitual de nuestro poder-hacer y de nuestro poder-recibir debería arreglárselas con algo ilimitado?” (Virno 98). La precaución en torno a lo *ápeiron* que nos interesa remarcar, y que quizás en Simondon no aparece del todo esclarecida, es que este término da pie a esa doble significación: habiendo una indeterminación que moviliza una relación transindividual, que genera un ejercicio creativo y sano; y habiendo también una indeterminación que inmoviliza, que es un *camuflaje* (cf. Virno 104), es decir, que organiza por apariencias. A la apariencia modulante, es decir restrictiva y formal, se le opone la espiritualidad de lo transindividual, que no está ni en el interior ni en el exterior, sino que al “no estar estructurado, atraviesa al individuo [...]” (Simondon 2019 387).

Lo transindividual no está estructurado, ¿es posible una espiritualidad que no se recurra a una estructura, esto es, a un soporte común erigido sobre

las bases de una creencia colectiva? Esto depende, principalmente, de qué tipo de espiritualidad sea compatible con determinada creencia o sistema de valores. Una religión lo suficientemente amplia en sus registros y hermenéutica es tierra fértil para una relación transindividual, es lo que hace que con el dios cristiano haya diversas interpretaciones y representaciones, puesto que sus dogmas institucionales (modulantes) son contrarrestados por la actividad creativa y expansiva de los lectores e intérpretes de las escrituras sagradas (ejercicio transductivo).

Una sociedad cuyo sistema de valores sea férreo, margina una relación transindividual. Genera vínculos superficiales que parten de supuestos conocidos por todos a nivel operativo, pero que permanecen velados a nivel genésico. La gravedad de esto está en que se opera desde prejuicios, prevalizaciones del yo que remarcan esta diferencia ontológica entre lo transindividual y lo individuado (cf. Simondon 2019 387).

Lo transindividual implica por lo tanto un pasaje, un salto. Sin embargo, ese salto es a su vez susceptible de ser interrumpido por un sistema que lo precede y que no admite una expansión. La potencia individuante sufre esa interrupción cuando las condiciones psicosociales no alimentan una relación expansiva; y cuando se limita a ejecutar analogías intersubjetivas que forman una identidad homogénea. En estos casos, la identidad es percibida como fuerte desde fuera, siendo en realidad espiritualmente débil.

5 · Consideración final: la interrupción de lo transindividual.

Decíamos entonces que el acceso del individuo a una relación transindividual es a menudo interrumpida por la cultura. Dicha cultura, debemos mencionarlo también, puede generar lo contrario (sería una cultura con tendencias más transductivas que modulantes), son casos en los que la individuación colectiva y la individuación psíquica encuentran cierta compatibilidad, logran una prosperidad mutua de cara a una individuación mutua. Sin embargo, los ejemplos son desproporcionadamente desfavorables para esta segunda. ¿Por qué esta desproporción? Por lo que dijimos en el punto 4: la cultura tiende por lo general a operar una interrupción sobre ese estado potencial tendiente a lo transindividual, haciendo prevalecer cierto valor estabiliza-

dor funcional al ahora (modulante) sobre esa indeterminación de la cual se parte. Esto puede darse desde lo individual a lo colectivo y de lo colectivo a lo individual, lo que se mantiene es un estado de asimetría con tal de asegurar una verdadera economía de los sujetos.

En este sentido, la labor cultural a menudo responde más a mantener un presente asimétrico mediante contigüidades (preservación de un elemento primario, transferido) que a promover una disrupción compositiva —que no implique, a su vez, destrucción—. ¿Qué mecanismo se emplea para mantener la asimetría y evitar una disrupción compositiva? a nivel psicológico, la canalización del deseo; a nivel social, creando un solo escenario para dicho deseo. ¿Y cómo logra esto?, ¿cómo un parámetro deviene destructivo?, en líneas generales, podemos decir que acudiendo a la mera satisfacción de lo pulsional (su consumación), y promoviendo también un esquema de valores cuyo horizonte está diseñado para generar una sucesión de objetivos cortoplacistas, dirigido por una relación narcótica con el medio. Este diseño de experiencias viene a desplazar aquel amplio espacio en el que se desarrollan subjetividades (y ante todo relaciones) pensadas a largo plazo, sobre el cual se pueden operar saltos y movimientos con la suficiente libertad como para lograr una relación nutritiva con el medio. Lo que se suprime es un recorrido que pone en juego interioridad y exterioridad para encontrar armonías y tensiones capaces de generar nuevas relaciones no destructivas con el medio.

Una relación nutritiva implica un saber que no acude a formas de vida y existencia basadas en la *consumación* (que es destructiva por esencia y mutiladora de conocimiento), sino en la proyección libidinal de un futuro transductivo.

No está de más preguntarnos: ¿por qué esto último sería necesario en nuestra época? Porque lo que hoy hay es más bien una administración de la destructibilidad, lo cual es el grado más nocivo de la destrucción, puesto que supone la generación, administración y dosificación externa de impotencias individuales. Esta modalidad prioriza el opacar aquel punto de partida basado en la indeterminación del ser individual, obligarlo a una interindividualidad que hoy es globalmente entrópica.

Esto dicho implica, en cierto modo, un reemplazo del porvenir (entendido como actividad libidinal basada en el equilibrio entre determina-

ción y cuantificación) por la prevalorización del yo (que es como ya dijimos el grado más bajo de relación entre individuos).

No es, por lo tanto, que de la operación de individuación surjan relaciones o transindividuales o interindividuales, puesto que lo interindividual no admite en su operación una individuación, sino que admite un individuo. De modo que, mientras que lo interindividual nuclea –sin generar mucho más que eso–, lo transindividual surge como una operación que implica una *acción* específica constituida por dos elementos: por un lado, la acción de la individuación colectiva (captada desde lo colectivo), y, por otro lado, implica la acción de la emoción (en tanto individuación colectiva captada por el ser individual)¹⁸.

La prevalorización del yo mantiene la distinción de individuos desde la impotencia, lo cual es la condición perfecta para la formación de una cultura espiritualmente homogénea, sin fases de ser. El corte entre lo individuado y lo individuante (aquel que va de *lo dado* a la potencia del nuevo estado) es por definición arbitrario, es decir, surge como una acción de injerencia colectiva que afecta la emotividad del ser individual. Es por ello que la operación de corte se dibuja en la esfera (privada y pública) que afecta lo colectivo, puesto que en dicho espacio se puede transformar el deseo cuando el individuo no ha llegado a unificar lo individuado y lo individuante¹⁹. Lo peligroso de esta operación provechosa para la relación interindividual no es su alto nivel de sistematización sino su alto grado de opacidad, es una forma de invisibilizar la génesis y operatividad de lo artificial.

El peligro ocurre por lo tanto cuando se deja de ver lo arbitrario del corte y se pasa a ver la prevalorización del yo, su prefiguración, como: a) algo natural –en tanto indiscutido–, lo que permite ir reajustando a medida los afectos. b) lo necesario, bajo la oposición entre orden y caos [y todas sus derivaciones, como Naturaleza y Estado, etc.]; reflejando en cierto modo el ya mencionado pensamiento por polarización, que impide operar distinciones sin acudir necesariamente a oposiciones, pero esto amerita otro estudio²⁰.

18 Para un desarrollo exhaustivo sobre la afección/emoción en torno a lo transindividual: cf. Simondon 2019 314–321.

19 Tema que amerita un desarrollo que excede por completo el fin de este trabajo.

20 Un estudio que sistematice la generación de pensamientos por polarización, a fin de encontrar posiciones intermedias universales. La termodinámica sería un claro de

Ese corte es adoptado como modelo y se lleva del plano cultural al plano de la atención, tal como Stiegler trabaja a lo largo de toda su obra²¹ teniendo como una de sus principales referencias la obra simondoniana. De momento lo que nos interesaba era indagar en esta esquematización simondoniana acerca de las variaciones que se presentan en una sociedad respecto a los modos de relación e individuación, no sólo para mostrar su propuesta sino porque es un tema profundamente actual, al que debemos poner en primera plana si lo que queremos es salir de las configuraciones psicosociales actuales de las que ya conocemos sus consecuencias.

6 · Bibliografía

- Barthélémy, Jean-Huges. «De lo muerto que invade lo vivo»: Sobre la actualidad de la ontología simondoneana, trad. Marcelo Starcenbaum. La Plata: *Demarcaciones* (4), pp. 49-56. 2016.
- Bertalanffy, Ludwig von. *Teoría general de los sistemas*, trad. Juan Almela. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Deleuze, Giles. *Diferencia y repetición*, trads. María Silvia Delpy, Hernán Becacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2017.
- Deleuze, Giles. *La isla desierta y otros textos*, trad. José Luis Pardo Torío. Valencia: Pre-Textos, 2005.

este fin según Deleuze, puesto que aliaba ciencias, sentido común y filosofía “[...] que satisfacía a todo el mundo, incluido un cierto kantismo: el dato como diverso; la razón como tendencia a la identidad [...]” (Deleuze 2017 336). El trasfondo para Deleuze, a nuestro entender, está en que la generación de conocimiento a partir de fines del siglo XIX se orienta a la anticipación; la capacidad de prever sería el eje rector del sentido común contemporáneo y la brújula de las clases medias, intermediarias por excelencia (cf. Deleuze 2017 337). Esto supondría que se ha puesto el desarrollo de un pensamiento polarizante como soporte epistemológico privilegiado de la modernidad. Sería importante aclarar que, en el afán de denunciar el arbitrio racional del sujeto moderno, se puede cometer el error de proponer un estado de naturaleza virgen de afectos, o significar desde la moral a la naturaleza (siendo preso de la misma dinámica que pretende denunciar).

21 Y que, en uno de sus últimos trabajos publicados nuclea al decir que lo que hay puesto en juego son las potencias del soñar, del pensar, del querer, que hoy son propiedad y base del gobierno algorítmico (cf. Stiegler 46).

- Hobbes, Thomas. *Leviatán*, trad. Manuel Sánchez Sarto. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Kierkegaard, Søren. *Temor y temblor*, trad. Jaime Grinberg. Buenos Aires: Losada, 2014.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Charcas, 1982.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*, trads. Estela Consigli, Bernard Capdevielle. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *El caminante y su sombra*, trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Gredos, 2014.
- Simondon, Gilbert. *Comunicación e información*, trad. Pablo Irés. Buenos Aires: Cactus, 2016.
- Simondon, Gilbert. *Imaginación e invención*, trad. Pablo Irés. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, trad. Pablo Irés. Buenos Aires: Cactus, 2019.
- Simondon, Gilbert. *Sobre la filosofía*, trads. Pablo Irés, Nicolás Lema. Buenos Aires: Cactus, 2018.
- Simondon, Gilbert. *Sobre la psicología*, trad. Lina Marcela Gil Congote. Buenos Aires: Cactus, 2019.
- Stiegler, Bernard. *The neganthropocene*, trad. Daniel Ross. Londres: Press University, 2018.
- Virno, Paolo. *Sobre la impotencia*, trad. Emilio Sadier. Buenos Aires: Tinta Li-món, 2021.