

LA INDIVIDUACIÓN: UNA PERSPECTIVA SOBRE LA CUESTIÓN DEL HOMBRE

por Julián Ferreyra

Abstract: Este artículo se propone plantear la pregunta por el hombre fuera de los marcos clásicos que intentaron pensarlo en términos de género y de especies, o en términos de forma y materia. Para ello recurriremos al concepto de “individuación” tal como este fue desarrollado por Gilbert Simondon y retomado por Gilles Deleuze. Este concepto permite pensar al hombre a partir de las *diferencias* que lo constituyen y no a partir de su identidad en la representación. En lugar de partir de aquello que se pretende explicar (los individuos constituidos), se trata de comprender el proceso de su génesis a partir sus condiciones ontológicas: un fondo de puras diferencias que, lejos de disolver las formas, las produce.

“Sólo la muerte sería la resolución de todas las tensiones;
y la muerte no es la solución de ningún problema”
(Gilbert Simondon)

Se trata de prestar oído a una vieja, retornante, asediante pregunta. Se trata de dejarla retornar, dejarse asediar. Se trata de, a partir del retorno de esa pregunta, intentar que la voz de Gilles Deleuze logre intervenir en forma positiva en el debate de la filosofía política contemporánea. Se trata de la vieja, retornante, asediante pregunta *por el hombre*.

Se trata de un pregunta que nos tormenta desde antes de empezar a plantearla, pues ya su formulación amenaza con todas las trampas que, al preguntárnosla, intentamos eludir al hacerlo desde una perspectiva deleuziana. Se trata entonces de plantear esa cuestión sin preguntar “¿qué es el hombre?”, ya que toda pregunta por el “qué”, desde una perspectiva deleuziana es, ciertamente, una pregunta *mal planteada*; sin embargo, no podemos dejar de preguntarnos por el ser que somos cada vez nosotros mismos.

La cuestión del hombre como clave de la filosofía política de Gilles Deleuze. Este camino parece, a primera vista, impugnable desde una perspectiva deleuziana, posmoderna, posestructuralista... ¡*Muerte del sujeto!*, ¡*muerte del hombre!*, parecieran ser los gritos que cualquier es-

pecialista de la *french theory* como *melting pot*, debería arrojarme. Deleuze, como Foucault, como Derrida, como Barthes, como Althusser... ¿No es el antihumanismo un rasgo evidente de la corriente sesentista a la que Deleuze debería pertenecer?

Detengámonos un momento. Vamos demasiado rápido, demasiado rápido. El *melting pot* es una estrategia de achatamiento de las diferencias, de la polémica, de la violencia del pensar que caracterizó aquella Francia de los años '60. Justamente, cuando llegó la hora del recambio generacional en Francia, a principios de los '80, cuando llegó la hora de destruir esta "moda filosófica sesentista", la hora de la llegada de los *nouveaux philosophes*, esa fue la bandera: esos "grandes nombres" nos son más que bárbaros, están en contra del hombre. Véase, si no, las obras claves de aquel momento de reacción bienpensante: *La barbarie con rostro humano*, del mediático Bernard-Herni Levy, o la *Pensée '68, essai sur l'antihumanisme contemporain* del dúo dinámico Luc Ferry – Alain Renaut. "Los años '80 constituyen en efecto una violenta puesta en cuestión del pensamiento que tanto había sido adulado. Se reprocha ahora a los maestros del pensamiento de los *sixties* haber sido inconsecuentes y haber mantenido posiciones aberrantes. En suma, los años '80 habrían finalmente retornado al humanismo contra la barbarie, habrían comprendido la peligrosa utopía de estos pensamientos revolucionarios, habrían abierto los ojos respecto al comunismo y comprendido el peligro de la utopía que había estado en el corazón de 1968"¹.

No tengo espacio aquí para detenerme en los argumentos ingenuos y conformistas respecto a la situación político-económica mundial de los *nouveaux philosophes*. Digamos, simplemente, que tras leer algunas de esas páginas indigestas, la reacción natural es respaldar aquello que ellos critican, ponerse del lado de la *french theory*, y aceptar el punto, pero restándole toda relevancia; sí: el hombre no es más que una ficción, un rostro en la arena... Aceptar los crudos hechos y abrazar la esperanza de que lo mejor está por venir en un mundo posthumano. Pero también esta reacción instintiva, visceral, está prevista por la maquineta del achatamiento del pensamiento. Se plantea un *double bind*: o pensás como nosotros, o caés en el abismo de lo indiferenciado. [Hemos escogido aquí a los *nouveaux philosophes* como ejemplo de un procedimiento que se reitera: la máquina binaria presenta infinidad de alternativas falsas a través de las cuales todo intento de pensamiento enérgico no es más que un aliado del caos]

Pero uno podría, también, rebelarse contra el *double bind* e intentar recuperar lo humano y el humanismo de las garras de tanto liberal bienpensante. Mi hipótesis de trabajo es que esa es una de las tesis subyacentes en el *Anti-Edipo*, ese magnífico libro de filosofía política escrito

en conjunto entre Gilles Deleuze y Félix Guattari y publicado en 1972. O que el *Anti-Edipo* puede ser una buena caja de herramientas para articular esta suerte de humanismo sofisticado.

En estas páginas nos proponemos trabajar en torno de algunos de los problemas que la justificación de esta hipótesis ofrece. Es relativamente claro que en la construcción conceptual del *Anti-Edipo* el plexo diferencial de cortes-flujos de las máquinas deseantes que constituyen el inconciente implican un plano *metafísico*. Es algo menos claro pero aún sustentable que la persona humana surge cuando estas fuerzas productivas alcanzan un determinado grado de desarrollo intensivo y dan lugar a las “formas del socius”: socius de la tierra, socius del déspota, socius del capital-dinero². Con el surgimiento de la primera forma del socius (socius territorial), con sus códigos y sus marcas, con sus sistemas de alianzas y su crueldad, los objetos parciales que se encontraban ligados por síntesis libres y no-globales pasan a estar agrupados en torno a personas globales. Las máquinas deseantes devienen hombres a partir de las codificaciones del socius: algo pasa y algo se bloquea: régimen de alianza y filiación determinados socialmente. El régimen intensivo deviene *extensivo*. Hay un tiempo y un lugar para cada cosa. En otros términos: se opera un pliegue sobre el tejido de la realidad intensiva, que da lugar al desarrollo de los hombres como organismos. ¿Quién opera el pliegue? El socius, el socius que no es sólo *socius inscriptor*, sino también socius plegador. Los hombres intentan surfear, mejor o peor, en esos pliegues que los constituyen.

Sin embargo, no dejamos de tener la impresión que en el *Anti-Edipo* Deleuze y Guattari van *trop vite*, que hay algo que en este régimen de velocidad que nos deja sin aliento y sin comprensión en lo que respecta al pasaje de un régimen a otro. Pareciera que la respuesta a la pregunta sobre el hombre ofrecida por el pliegue del socius territorial (y los sucesivos pliegues que se superponen a éste hasta dar lugar al hombre moderno, hombre del capitalismo) va demasiado rápido. ¿Cuál es la especificidad de este pliegue *humano*? ¿Cómo diferenciarlo de otros pliegues, pliegues inorgánicos, vegetales, animales? ¿Cómo surge esta máquina de plegar, este socius plegador territorial? ¿Tiene algún sentido la pregunta “qué es el hombre” fuera del marco de una teoría sustancialista? ¿Es posible caracterizar lo humano por fuera de una clasificación en géneros y especies en la cual Deleuze ostensiblemente no cree?

¹ C. Halpern, « Si loin, si proches », en Sciences Humaines, spécial N° 3, p. 8.

² cf. G. Deleuze, G. y F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 411. La traducción es mía.

El concepto que puede permitir empezar a transformar estos posibles falsos problemas en problemas interesantes, que arrojen cierta claridad, que aporten elementos para captar lo humano en su complejidad, es el concepto de individuación. Entendemos que Deleuze va demasiado rápido en el *Anti-Edipo* porque el otro ritmo, el otro *tempo*, ya ha aparecido en otra parte. Nos referimos a dos de sus otras obras cumbres: *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, publicadas en 1968 y 1969. Pero al mismo tiempo, queda la sensación de que, aún en estas obras de fines de los '60, Deleuze va demasiado rápido en lo que a la individuación se refiere. En este caso, los seres lentos que somos debemos remitirnos al autor del cual Deleuze toma el concepto de individuación: Gilbert Simondon. Es en el marco de la ontogenética de Simondon, donde la ontología de la diferencia deleuziana puede servir para pensar la cuestión del hombre, para darle sentido al hecho de que en el *Anti-Edipo*, en plena etapa poshumana de la filosofía, el hombre siga siendo un concepto central.

Hablar del *hombre* en *Diferencia y repetición* o en *Lógica del sentido*... ¡Con todas las críticas que plagan esos libros contra los universales, contra los géneros, contra las especies! ¡Con toda la crítica al sujeto, toda la crítica al yo! “Le parece natural determinar a este Yo superior del lado del hombre, y operar la gran permutación Hombre-Dios con la cual la filosofía se contentó durante mucho tiempo (...) El sujeto del nuevo discurso, pero ya no hay sujeto, ya no es ni el hombre ni Dios, y aún menos el hombre en lugar de Dios”³... Y sin embargo hay que hacerlo, hay que hacerlo. Hay que enfrentar el desafío de hablar del hombre yendo más allá del hombre como universal, como género, como especie. No buscando descubrir la *esencia* del hombre y derivar la política a partir de ella, porque “no podemos indicar lo que es lo hombre a partir de una esencia, ya que toda antropología estará obligada a sustancializar o lo individual o lo social para dar una esencia del hombre”⁴. No partiendo del hombre como individuo constituido y extrayendo por abstracción su esencia genérica, si no yendo a lo que lo condicionante (y que no se parece a lo condicionado). Yendo al principio trascendental, plástico, anárquico y nómada⁵. Abandonando la vacía abstracción del universal para llegar al singular concreto, y al gran pliegue que nos arrastra a todos: la univocidad del ser.

³ G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 129, 131.

⁴ Simondon, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, Million, 2005, p. 297. La traducción es mía (en lo sucesivo, Simondon, seguido del número de página).

⁵ cf. G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 56. La traducción es mía.

Hay que mostrar no solamente cómo la diferencia individuante difiere por naturaleza con la diferencia específica, si no antes y sobre todo como la individuación *precede* por derecho la forma y la materia, la especie y las partes, y todo otro elemento del individuo constituido. La univocidad del ser, en tanto se refiere inmediatamente a la diferencia, exige que se muestre cómo la diferencia individuante precede en el ser a las diferencias genéricas, específicas e incluso individuales – como un campo previo de individuación en el ser condiciona tanto la especificación de las formas como la determinación de las partes y sus variaciones individuales⁶.

Uno de los objetivos centrales de *Diferencia y repetición* es arrancar a la diferencia de su estado de maldición⁷. Pensar la diferencia sin la tutela de la representación, sin una cuadrilla que la mantenga controlada y estéril: sin la cuadrilla de la *identidad* del concepto, la *oposición* de los predicados, la *analogía* del juicio y la *semejanza* de la percepción⁸. El criterio de *clasificación* de los entes siempre dependió de esta cuadrilla. La definición por género próximo y diferencia específica surge de ella, de todas las mediaciones que esta imagen del pensamiento exige. Y el problema es que siempre la diferencia resulta anulada. El criterio siempre pasa, en última instancia, por *lo mismo*. El criterio es la esencia, la forma que se supone dada. Y *lo real* debe adaptarse a esa forma. Forma abstracta, que se despega de las condiciones reales de existencia. Tipo ideal a lo cual toda vida debe adaptarse. Terrible violencia de la abstracción sobre todo lo que fluye y mana. Lo humano no parece ser más que una de las formas de esta violencia (cuando lo humano es abstracción, cuando lo humano es esta violencia, entonces hablamos de *la muerte del hombre*: toda esta violencia de la forma-hombre está detrás del anti-humanismo de la década del '60). Sea un biologismo de la clasificación de la naturaleza, sea un racionalismo cartesiano de la definición del hombre a partir del yo, hay una realidad obturada, reprimida: la realidad de la diferencia, la realidad de la potencia infinita de la fibra de la realidad, el fondo virtual cargado de la potencia de lo que Deleuze, a partir de Simondon, llama lo pre-individual.

⁶ *Ibid*, pp. 56-57.

⁷ *Ibid*. pp. 44.

⁸ *cf.* Deleuze, *op. cit.* pp. 45, 52, 319, entre otras. No podemos detenernos aquí a analizar esta cuadrilla clave en el análisis deleuziano del problema de la representación; baste indicar que la identidad en el concepto es la base del sistema de clasificación aristotélico (las cosas difieren en cuanto a especie, pero ese diferir sólo tiene sentido en torno a una identidad formal en el género) y que la analogía del juicio es consecuencia de una ontología de la equivocidad, donde el ser se dice de muchas maneras. Sobre la semejanza de la percepción volveremos más adelante, cuando se trate de “volver a las cosas mismas”.

Y sin embargo, de este fondo deben surgir individualidades, porque *de hecho* individualidades hay, y no un puro continuo indiferenciado. ¿Cómo este fondo de *pura diferencia* va dar lugar a las individuaciones? He aquí el interrogante complejo que ha dado origen a lo que Simondon llama la tradición *hylemórfica*. Desde el punto de vista de la tradición filosófica que remonta por lo menos hasta Platón la *hyle*, la *materia*, en estado puro, no puede dar cuenta de la realidad. En efecto, según narra Aristóteles, mientras los filósofos milesios entendían a la realidad primaria o fuente de la realidad como una entidad de algún modo *material*, la tradición inmediatamente posterior consideró insuficiente esta masa indiferenciada para dar cuenta de la realidad⁹. Para que lo indiferenciado torne diferenciado, para que algo sea “tal”, hace falta la intervención de un segundo principio: algún tipo de elemento morfológico. Sólo puede haber individuos a partir de una forma que *corte* el continuo de la pura materia. La tradición hylemórfica, se caracteriza, entonces, por la afirmación de que para que algo sea, una forma debe imprimirse en la materia. Es el problema de la indiferenciación, problema que Deleuze reconoce explícitamente al inicio del primer capítulo de *Diferencia y repetición*:

La indiferencia tiene dos aspectos: el abismo indiferenciado, la nada negra, el animal indeterminado en el cual todos se disuelve – pero también la nada blanca, la superficie que ha vuelto a tornarse calma donde flotan las determinaciones no ligadas, como miembros dispersos, cabeza sin cuello, brazos sin espalda, ojos sin frente¹⁰.

El problema de la indiferenciación nos pone, justamente, ante un abismo. ¿Cómo evitar que todo se disuelva en esta *hyle* fatal, o que nada sea, porque las determinaciones son indiferentes entre sí? En términos políticos: ¿cómo evitar la muerte por fusión en una comunidad de lazos excesivamente estrechos, o la disolución en una infinidad de átomos aislados (incluyendo la disolución del individuo en una fragmentación de muerte)? En la tradición dominante de la filosofía occidental, el esquema hylemórfico se presenta como la *única solución posible*: o la teoría de las formas o el abismo de lo indiferenciado: “es ante todo esta alternativa la que nos imponen: *o bien* un fondo indiferenciado, un sin fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades – o bien un Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente perso-

⁹ « De los primeros que filosofaron, la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material: y es aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en el cual últimamente se descomponen (...) Sin embargo, al avanzar de este modo, el asunto mismo les abrió el camino y los obligó a seguir buscando. Pues, si es verdad que toda generación y descomposición tiene lugar, antes que nada, a partir de algo, sea uno o múltiple, ¿por qué sucede tal, y cuál es la causa? (...) Ahora bien, buscar esta causa es buscar el otro principio: en nuestra terminología, *aquello de donde procede el principio del movimiento*”, Aristóteles, *Metafísica*, tr. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, 983b7 – 984a27.

¹⁰ Deleuze, *op. cit.* p. 43.

nalizada. Fuera de este Ser y esta Forma no tendréis más que caos...”¹¹. La teoría de las formas tiene dos vertientes. Según la primera de ellas (de corte platónico) las formas son eternas, dadas desde siempre, fundadas sobre sí mismas, inengendradas. Políticamente: la República de Platón, la llegada al mundo sensible de la forma pura del Estado. La segunda (de corte moderno) considera que las formas no existen desde siempre, están, digamos, históricamente determinadas, no están fundadas en esencia alguna, pero surgen a partir de un acontecimiento inexplicable. Es el razonamiento de Hobbes: el surgimiento del Estado no tiene explicación racional, y sin embargo surge *de hecho*; habiendo surgido, lo racional es, sí, obedecerle. En ambos casos, hay un fetichismo de la forma, sea en la creencia de que se trata de esencias eternas a partir de la cual el acontecer en su fluir es juzgado (el ideal del hombre a partir del cual los hombres particulares son juzgados y pueden deber perecer), sea un acontecimiento inevitable, milagroso, igualmente constrictor.

Es claro que si partimos de una forma dada, todo es más simple y seguro. Si partimos, por ejemplo, del hombre como especie dada, ser humanista es algo simple y seguro. Puede ser más o menos complejo dar con la esencia del hombre, pero esa esencia está ahí, como soporte de nuestra humanidad en cada caso. Todos los presupuestos morales, la hipótesis del Bien y del Mal, están detrás de este juego humano¹², juego que intenta controlar el azar a través de la necesidad, de las categorías preexistentes. Qué mundo más seguro, cuando *antes* de la individuación ya tenemos el principio explicativo, cuando damos por supuesto lo que estamos teniendo que explicar. Cuánto más peligroso es el mundo cuando para explicar lo existente hay que remontarse a las condiciones de su génesis. Condiciones en las cuales todo lo que nos resulta familiar, conocido, valioso, no tienen existencia.

Para la teoría de la forma, entonces, el surgimiento de lo que *es*, el surgimiento del *individuo*, se explica por el encuentro de una forma y una materia. Pero esa forma pre-existente no es más que un universal abstracto dependiente del modelo de la representación. La esencia del hombre debería representar a todos los hombres; y, sin embargo, no representa a ningún hombre singular concreto.

Ocurre así cada vez que hay mediación, o representación, el representante dice: “Todo el mundo reconoce que...”, pero siempre ay una singularidad no representada que no reconoce, porque precisamente ella no

¹¹ G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minit, 1969, p. 129. La traducción es mía.

¹² Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.* p. 361. Respecto al *juego ideal* que se le contrapone, *cf.* G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, pp. 74-82.

es todo el mundo o el universal. ‘Todo el mundo’ reconoce el universal, porque es él mismo el universal, pero el singular no lo reconoce¹³

“Prestemos entonces atención a los hechos tal como son”, podría decir, aquí, el positivista que hay en cada uno de nosotros. Pero ocurre que el regreso a las cosas mismas nada soluciona, porque el esquema hylemórfico deriva precisamente del privilegio ontológico del individuo constituido. El regreso a las cosas mismas queda atrapado en la pinza de la representación (y el esquema hylemórfico que de este deriva, por lo tanto) a partir de la *semejanza de la percepción*. El privilegio de la semejanza de aquello que hace idénticos a dos entes por encima de aquello en lo que difieren, el juicio inductivo, fundamenta y justifica la sensatez del esquema hylemórfico. De la misma manera, el privilegio del individuo constituido por encima de la individuación es lo que lleva a deber postular una forma que viene a abrazar una materia, etc. “Una perspectiva semejante –nos dice Simondon- otorga un privilegio ontológico al individuo constituido. Corre el riesgo entonces de no operar una verdadera ontogénesis, de no volver a colocar al individuo en el sistema de realidad en el cual la individuación se produce”¹⁴. Tampoco ofrece una solución oscilar de los “hechos de los sentidos” a los “hechos de la razón”; volcarse al entendimiento tal como se nos hace presente al pensamiento, sus formas o categorías, también implica dar un privilegio al individuo constituido. Resuena la advertencia de Nietzsche: las categorías a través de las cuales nuestra existencia se vuelve posible tienen una genealogía, no son inengendradas o divinas, si no humanas, demasiado humanas. Tratando de anclarnos en las “cosas como son”, nos hundimos aún más en el esquema hylemórfico. Lo cual no sería ningún problema si las nociones de lo inengendrado o el milagro nos resultaran satisfactorias. Ahora, si no comprendemos cómo podemos partir del individuo constituido y correr hacia atrás dando por hechas las formas que lo constituyen, si creemos que este proceso racional sólo puede engendrar monstruos (los terribles y violentos monstruos que son los universales abstractos), entonces necesitamos un nuevo esquema para comprender la realidad.

Contra el esquema hylemórfico puede alzarse la representación de la individuación, captando al ser en su centro de actividad. Pero para que la noción de individuación pueda ser enteramente separada del esquema hylemórfico, hay que poner en obra un procedimiento de pensamiento que no recurra a la clasificación, y que no necesite las definiciones de esencia por inclusión o exclusión de caracteres. Pues la clasificación, que permite un conocimiento de los seres por género común y diferencia específica, supone la utilización del esquema hylemórfico; es la forma la que da al género su significación respecto a las especies que son la materia. A este pensamiento lo podemos llamar *transductivo*¹⁵.

¹³ Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit. p. 74.

¹⁴ Simondon, op. cit. 23.

La perspectiva debe cambiarse radicalmente. La perspectiva debe tornarse ontogenética. Remontarse a la génesis de las formas. ¿Cómo surgen las formas? ¿Cómo emergen las formas de lo informe? A dar respuesta a estas preguntas está destinada la teoría de la individuación de Simondon.

La teoría de la forma deja subsistir un problema importante, que es precisamente el de la génesis de las formas. Si la forma estuviera realmente dada y predeterminada, no habría ninguna génesis, ninguna plasticidad, ninguna incertidumbre relativa al futuro de un sistema físico, de un organismo, o de un campo perceptivo; pero no es precisamente el caso. Hay una génesis de las formas como hay una génesis de la vida¹⁶.

El individuo no debe ser conocido abstractamente, si no remontando a la individuación, es decir al estado a partir del cual es posible captar genéticamente el conjunto de la realidad que comprende al individuo y su complemento de ser¹⁷.

Como no existe semejanza entre el individuo extenso y sus condiciones intensivas de génesis, el esquema representativo de la semejanza de la percepción no nos es de auxilio aquí. Tampoco nos es de auxilio la identidad del concepto, porque no hay nada *idéntico* operando detrás de la realidad cambiante que tenemos ante los ojos. Las formas y la realidad que ellas debían garantizar se disuelven.

La individuación “no sólo difiere por naturaleza de toda especificación sino que, como veremos, la hace posible y la precede”¹⁸. Hay algo que hace posible la especificación. Hay algo que hace posible que haya esta y esta especie. Pero hay que multiplicar las precauciones. No postular un campo de individuación como aquellos que es “lo mismo” para una especie dada y varía en intensidad de una especie a otra¹⁹. Sería plantar la individuación en forma general y formal. Hay que pensar la individuación como diferencia individual. Hay que pensarla a partir de relaciones diferenciales puras. Sin partir de lo dado. Sin partir de los géneros dados, de los conceptos extraídos por abstracción a partir de las similitudes en la percepción. Abandonar toda noción abstracta y general del hombre. Ir, en términos de Bergson, *más allá de la curva donde la experiencia se torna experiencia humana*. Ir más allá. Abandonar la esencia del hombre. Y sin embargo llegar a lo humano a partir de la individuación que lo hace posible y lo precede. A una comprensión intensiva de lo humano. A una comprensión de lo humano como grado de potencia. Aunque nunca sepamos lo que puede un hombre. En la investigación de la realidad “anterior” a la individuación está, justamente, la tarea de la filosofía primera.

¹⁵ *Ibid*, p. 313.

¹⁶ *Ibid*, *op. cit.*, p. 234.

¹⁷ *Ibid*, p. 65.

¹⁸ Deleuze, *op. cit.* p. 197.

¹⁹ *ibid*, 324

La individuación no tiene ningún principio trascendente que la preceda. La individuación es inmanente a sí misma; su principio es trascendental, nómada e inmanente. Pero, si abandonamos los principios que preceden y conducen la individuación, si abandonamos el esquema hylemórfico, abandonamos el mundo de las formas. ¿Nos queda entonces la materia pura, la hylé milesia indiferenciada? No, porque, nos dice Simondon, el esquema hylemórfico puede también aceptar que el principio está en la materia, puede aceptar a la materia como principio trascendente. La concepción milesia está dentro del esquema hylemórfico. La idea de un principio que conduce la individuación está ya allí. La idea de materia pura, de materia indiferenciada, es tributaria del modo hylemórfico de abordar la realidad. Aristóteles mismo lo señala: “al avanzar de este modo, el asunto mismo les abrió el camino...”: la materia concebida como principio que conduce la individuación abre el camino para postular la necesidad de una forma que imprima la individuación en esa materia. Sin embargo, indica Simondon, no existe en el mundo natural nada parecido a la materia pura: la materia está siempre informada, más no sea de manera implícita²⁰

La hyle, tal y como la conciben Simondon y Deleuze, no debe pensarse entonces a partir del esquema de los principios como lo hacían los milesios. La hyle no puede ser materia pura, indiferenciada. La hyle es, por el contrario, pura diferencia. Pura diferencia de potencial. Pura energía potencial térmica. Es lo que Deleuze llamará fondo virtual. Plagado de tensiones, de diferencias, de inestabilidad. Estas tensiones, si bien nunca desaparecen, tienden a anularse en las individuaciones constituidas. Es por ello que pensar partir del individuo *constituido* tiende a generar formas inengendradas que darían cuenta de dicha estabilidad. Pero justamente, las formas dependen de la energía potencial que puede engendrarlas. Y nunca agotan esa energía.

Si todas las moléculas de un cuerpo poseyeran la misma cantidad de energía bajo la forma de agitación térmica no poseería ninguna cantidad de energía térmica potencial; en efecto, el cuerpo habría alcanzado así *su estado más estable*. En cambio, un cuerpo que poseyera la misma cantidad total de calor, pero de manera tal que hubiera en una región moléculas a una temperatura más alta y en otra región moléculas a una temperatura más baja poseería una cantidad de energía potencial térmica (...) La capacidad para una energía de ser potencial está estrechamente ligada a la presencia de una relación de heterogeneidad²¹

La hyle concebida como materia indiferenciada implica, justamente, una distribución pareja de la energía. Es por ello que no puede comprenderse cómo esa materia sería el origen de algo. Es más coherente pensar en ella como el animal negro que todo lo disuelve. Nada saldría de él, porque sería un inmenso cuerpo que habría alcanzado su estado más estable. El princi-

²⁰ cf. Simondon, *op. cit.*, pp. 52-60

pio y el fin del mundo coincidirían. El fondo virtual en el cual piensan Deleuze y Simondon, es pura diferencia, fuente de energía potencial. Y esas diferencias son constitutivas del tejido de la realidad, por lo cual *no se agotan nunca*, jamás alcanzan su estado más estable. Las tensiones no se agotan nunca. La carga de energía no individual es lo que permitirá la dinámica y el devenir de la realidad. Lo que obligará a continuar el proceso de individuación no son aquellas resoluciones que permiten la relativa estabilidad (lo que Simondon llama “metaestabilidad”) de tal o cual cosa, y que constituyen si individuación, si no aquello no resuelto, lo pre-individual en ellos. Este proceso de de individuación no se agota nunca, y permitirá la multiplicidad de individuaciones: físicas, biológicas, psíquicas y colectivas.

Hay que pensar la vida como una sucesión transductiva de operaciones de individuación, o como un encañamiento de resoluciones sucesivas, donde cada resolución previa puede ser reincorporada en las resoluciones ulteriores²²

Este fondo virtual está plagado de singularidades pre-individuales, gradientes, intensidades. La relación de los elementos del sistema intensivo es el factor primordial. El mundo que nos presentan Simondon y Deleuze es un mundo sin sustancia: un mundo de relaciones. Un mundo donde no hay átomos. Hecho de líneas, y no de puntos. Es el mundo, para Simondon, que heredamos de la mecánica de la relatividad. La relación, el encuentro accidental, puede afectar, afecta la sustancia. Un mundo donde “el elemento más pequeño puede contener tanta energía como el resto de las partes tomadas en conjunto. El carácter igualitario del atomismo no puede ser conservado (...) En el atomismo sustancialista, el choque puede modificar el estado de reposo y movimiento de un átomo, pero no sus caracteres propios, como la masa; pero, si la masa varía con la velocidad, un choque puede modificar una partícula al modificar su velocidad; *el encuentro accidental, totalmente fortuito, afecta la sustancia* (...) El devenir está integrado al ser”²³.

Si cada elemento no tiene ningún carácter sustancial, si no que los caracteres propios de un elemento dependen de factores como la velocidad, modificables por el encuentro con otros elementos de un sistema siempre abierto, la relación es el aspecto primordial del ser, la relación “puede ser puesta en el rango del ser”²⁴. Estas relaciones son dinámicas, y el fruto de los encuentros no puede ser previsto, por el carácter no igualitario de la ontología de Simondon.

²¹ Simondon, *op. cit.*, p. 67.

²² *Ibid.*, p. 214.

²³ *Ibid.*, p. 127.

²⁴ *Ibid.*, p. 101.

Y sin embargo esto no quiere decir que todo se disuelva. Sólo las formas abstractas se disuelven. Porque si el más pequeño elemento puede contener tanta energía como el resto de las partes tomadas en conjunto, si, por ejemplo, la diferencia de temperaturas entre las moléculas puede dar origen a una energía potencial, no es necesario que ninguna forma venga a informar la materia para dar origen a las individuaciones. Las individuaciones surgen a partir de ciertas relaciones entre los elementos del sistema que alcanzan un cierto grado de metaestabilidad. Ciertos tipos de relaciones implican ciertas características propias de determinados tipos de seres.

La ética misma deberá aparecer como el estudio de la relación propia de los seres vivos (...) Convendría más decir para ser exactos: “a la medida de los seres vivos”, para indicar que estos caracteres, sin ser propios de los seres vivos, se manifiestan de manera mucho más importante en ellos que en todo otro ser, dado que corresponden a variables cuyos valores o sistemas de valores pasan por un máximo en estos seres. Es seguro que en una doctrina como esta, los problemas relativos a las fronteras entre los “reinos” de la Naturaleza, y con más razón entre las especies, son mucho menos capitales que en una teoría que recurre a las nociones de género y especie²⁵

Encontramos así una primera pista hacia la cuestión que aquí nos ocupa. ¿En qué consiste la especificidad de la individuación humana? En una relación *a su medida*, que en los hombres se manifiesta de manera más importante que en otros seres. No una medida del cálculo, no una medida que se lleva a cabo desde un patrón ideal, si no una medida como conocimiento de las relaciones, de su composición y de su descomposición (lo que Spinoza llamaba segundo género de conocimiento). Esto no implica establecer una frontera estricta entre los hombres y otros tipos de seres, si no simplemente establecer las condiciones de producción de eso que llamamos hombres.

Bien, hemos avanzado un poco. Sabemos a dónde se dirige ahora la investigación; anular la visión hylemórfica nos permite saltar el esquema explicativo a partir de géneros y especies: nos permite correr de los conceptos universales que rigen nuestro pensamiento, engloban y fuerzan nuestras conclusiones, hacia un pensamiento transversal, un pensamiento de la inmanencia. No hay reinos: hay un continuo de la hyle. Pero esto no quiere decir que haya una hyle indiferenciada: hay gradientes a partir de la pura diferencia de este “fondo” en el cual modulan los murmullos de la realidad. Hay una relación propia a diferentes seres. Hay algo “a la medida” de un tipo de ser. Para los seres lentos que nosotros somos, los humanos, no da todo lo mismo. Hay una evaluación, hay una cierta sabiduría de estas relaciones. Sabiduría que no es entonces, el conocimiento de los universales, conocimiento de los géneros y especies a la cual tal o tal singularidad debe estar sometida para ser garantizada en su identidad. Sabiduría,

²⁵ *Ibid*, p. 112

en cambio, espinozista, sabiduría del segundo género de conocimiento: acerca de las relaciones y las medidas. Sabiduría ética, como indica Simondon en el párrafo que venimos de citar, y con el cual sin duda Deleuze acordaría.

La evolución de un sistema sería determinada si no hubiera ninguna resonancia interna del sistema, es decir ningún intercambio entre los diferentes escalones que encierra y lo constituyen; ningún cambio cuántico de estructura sería posible, y podríamos conocer el devenir de este sistema según la teoría del continuo, o según las leyes de los grandes números, como lo hace la termodinámica. El indeterminismo puro correspondería a una resonancia interna tan elevada que toda modificación que ocurriera en un escalón determinado resonaría inmediatamente en todos los niveles bajo la forma de un cambio de estructura (...) El individuo está en vías de individuación a partir de una realidad pre-individual que lo sostiene; el individuo perfecto, totalmente individuado, sustancia, empobrecido y vaciado de sus potenciales, es una abstracción; el individuo en vía de devenir ontogenético, tiene respecto a sí mismo una relativa coherencia, una relativa unidad y una relativa identidad. El individuo psíquico debe ser pensado como un conjunto cronotológico, cuyo devenir complejo se hace de crisis sucesivas de individuación²⁶.

Simondon se coloca, como vemos, en el medio del determinismo y el indeterminismo. No existe una estabilidad plena correspondiente a un determinismo completo. La sustancia es una pura abstracción. Y no es, en absoluto, deseable: el equilibrio total de las cargas energéticas correspondería a la muerte del sistema. Pero tampoco existe un indeterminismo absoluto, donde todo se nos disuelve entre las manos. Hay una coherencia, unidad e identidad “relativas”. A través del pasaje entre estos umbrales de estabilidad se configura el proceso de la realidad. El proceso continuo de la individuación forma una cadena de individuaciones sucesivas ninguna de las cuales *agota* el proceso de individuación.

La individuación biológica no agota las tensiones que le han servido a constituirse: estas tensiones pasan al individuo: pasa en el individuo lo pre-individual, que es al a vez medio e individuo: a partir de ello, de esto no-resuelto, de esta carga de realidad todavía no individuada, el hombre busca a su semejante para hacer un grupo en el cual encontrará la presencia a través de una segunda individuación (...) La vida es una especificación, una primera solución, completa en sí misma, pero dejando un residuo fuera de su sistema. No es como ser vivo que el hombre lleva con él aquello con lo cual se individualará espiritualmente, si no como ser que contiene en él algo pre-individual y pre-vital²⁷.

La individuación, como hemos visto, se constituye a partir de tensiones. Si estas tensiones se agotaran, encontraríamos un sistema en estado de total equilibrio: un sistema muerto. Reiteramos una fórmula clave de Simondon: “Sólo la muerte sería la resolución de todas las tensiones; y la muerte no es la solución de ningún problema”²⁸. Justamente por ello, estas tensiones no se agotan, ni deben agotarse, para dar lugar a lo individual. El esquema hylemórfico, al dar cuenta del individuo a partir de una forma que queda integrada en la malla de los

²⁶ *Ibid*, p. 149.

²⁷ *Ibid*, p. 303.

²⁸ *Ibid*, p. 206.

géneros y las especies, no puede nunca dar cuenta eficientemente del devenir. El esquema de Simondon, en cambio, al dar cuenta del individuo a partir de un proceso de individuación que es disparado por las tensiones constitutivas de la hyle, puede mantener la virtualidad y la potencia de esta materia aún en los estados metaestables, es decir, individuados. La capacidad del individuo humano de formar grupos no proviene de la esencia humana social (el hombre como *zoon politikon*), sino de la carga pre-individual que lleva en sí, de las tensiones no resueltas que lo impulsan hacia otro umbral de la individuación: lo colectivo.

Pero estamos yendo demasiado rápido. Ya hablamos de individuación biológica, de individuación colectiva, pero hemos saltado por encima del cuidadoso proceso de exposición de Simondon. Recientemente (en 2005) la editorial Millon publicó *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*; esta edición recoge bajo su nombre original el conjunto de la tesis doctoral de Simondon, cuya primera parte, publicada por PUF en 1964 bajo el nombre *L'individu et sa genèse physico-biologique*, alcanzó cierta fama, principalmente a partir de la recurrente y elogiosa referencia llevada a cabo a esta obra por Deleuze. Esta versión de la totalidad de la tesis de Simondon permite ver claramente la estructura del proceso de individuación que él tenía en mente. Dividida en cuatro partes, *L'individuation...* dedica la primera a la individuación física (pp. 39-153), la segunda a la individuación de los seres vivos (pp. 157-229), la tercera a la individuación psíquica (pp. 233-289) y la cuarta y última a “los fundamentos de lo transindividual y la individuación colectiva” (pp. 293-315).

La individuación física es la forma de individuación primaria, que Simondon concibe a partir del modelo de los cristales²⁹. Esta individuación surge por el encuentro de una materia metaestable (es decir, cargada de potencial energético) con una singularidad que actúa como catalizador y ofrece las condiciones estructurales (v.g.: un germen cristalino que proviene del exterior). A partir de este encuentro, la individuación física se desarrolla y amplifica a través de la iteración de capas ordenadas, en número indefinido. Se trata de una estructura perfecta, estable, cuya capacidad es la de repetirse. Sólo es capaz de iterar una singularidad única e inicial. “Si la aparición del individuo hace desaparecer este estado metaestable disminuyendo

²⁹ Deleuze retomará la noción de cristal varios años más tarde, marcando la influencia amplia del pensamiento de Simondon en toda su obra, más allá de *Diferencia y repetición*. Cf. G. Deleuze, *L'Image-Temps*, Paris, Minuit, 1985, pp. 92-128, la traducción es mía.

las tensiones del sistema en el que aparece, el individuo se transforma por completo en una estructura espacial inmóvil e involutiva; es la individuación física”³⁰.

Sin embargo, la vida debe salir del cristal para poder existir. La estabilidad caracteriza al cristal. Pero, hemos visto, la estabilidad es la muerte para Simondon. En palabras de Deleuze: “Nacemos en el cristal, pero el cristal sólo retiene la muerte, y la vida debe salir de él (...) *Creer cet avenir comme jaillissement de vie* [crear este futuro como brote de vida]”³¹. La vida debe salir del cristal, debe salir de la estabilidad mortífera. Pero este *salir* no implica que la individuación biológica deba pensarse como viniendo cronológicamente *después* de la física. El estado *estable* de la individuación física, hemos visto, sólo le permite desarrollarse a través de la iteración. Una vez alcanzado ya no se puede salir de él. La energía pre-individual se encuentra agotada. La individuación vital surge *durante* la individuación física, antes de que ésta alcance un estado de equilibrio. *Nacemos en el cristal* porque la vida es como un cristal en permanente nacimiento. La individuación viviente conserva algo de la tensión individual. Es un sistema capaz de recibir sucesivamente varios aportes de información y es capaz de compatibilizar numerosas singularidades, en lugar de limitarse a iterar la única singularidad inicial. Estas múltiples singularidades se presentan para el viviente como un *problema*, ya que se encuentran en lo que Simondon llama, con un término que toma de la teoría psico-biológica de la percepción, “disparación” (*disparation*). Se trata de componentes heterogéneos no superponibles, no sintetizables, como la imagen retiniana izquierda y la imagen retiniana derecha. “El estado de un viviente es como un problema a resolver para el cual el individuo resulta una solución a través de montajes sucesivos de estructuras y funciones”³². La solución de estos problemas no tiene un carácter de síntesis o de homogeneización, no es la extracción de la identidad a partir de la *semejanza en la percepción* (“no deberíamos pensar aquí en un proceso de abstracción y de generalización que no conservaría en la significación perceptiva más que lo que es común a las dos imágenes separadas”³³), si no que, justamente, permite la aparición de un fenómeno interesante, una *dimensión nueva*, a partir del mantenimiento de la heterogeneidad: tal es el caso de la profundidad en la visión. El desarrollo del viviente implica una serie de invenciones sucesivas de funciones y estructuras que resuelven, etapa por etapa, la

³⁰ Simondon, *op. cit.*, p. 237.

³¹ Deleuze, G. *L'Image-Temps*, *op. cit.* pp. 114, 117.

³² Simondon, *op. cit.*, p. 205

³³ *Ibid.*, p. 208.

problemática interna con la que éste se enfrenta. Cada una de estas etapas implica una amplificación constructiva, siendo la amplificación el criterio fundamental de la vida³⁴.

La amplificación no implica en ningún momento el aniquilamiento de las tensiones del ser³⁵. “Sólo la muerte sería la resolución de todas las tensiones; y *la muerte no es la solución de ningún problema*”³⁶. Justamente por ello, hay problemas que la individuación vital no puede resolver. Para resolverlos, hace falta una nueva zambullida en la realidad pre-individual, seguida de una nueva individuación, más primitiva. “Entre la vida del viviente y el psiquismo, está el intervalo de una nueva individuación”³⁷.

La individuación psíquica es la individuación propia de los seres humanos. El psiquismo (lo que Simondon llama también “espiritualidad”) es, justamente, la individuación que se origina en la disparación entre la individualidad constituida y el movimiento de individuación impulsado por la carga pre-individual. En esta disparación se constituye lo que Simondon entiende por viviente humano, que, como hemos anticipado, se diferencia profundamente de las visiones del hombre tradicionales. “No es el hombre individual el que produce sus obras a partir de su esencia de hombre, del hombre como especie de acuerdo a una clasificación por género común y diferencias específicas. Tampoco un poder completamente exterior al hombre que se expresaría a través del hombre sustrayéndole su consistencia e interioridad”³⁸.

La disparación entre la carga de realidad pre-individual y la individuación constituida sólo puede solucionarse dando origen a una nueva fase de amplificación: lo colectivo. “La vida psíquica va de lo pre-individual a lo colectivo”³⁹. Sin lo colectivo, aislado, el hombre se hunde en la angustia. Lo colectivo es diferente de una inter-individualidad, donde los individuos se relacionan a partir del estado estable alcanzado en forma aislada. Simondon llama a este tipo de vínculos, y volveremos a ello, “relaciones sociales”⁴⁰ o comunitarias⁴¹; éstas intervienen *después* que las personalidades se han constituido. Lo colectivo también se distingue de las formas más elementales de agrupación indiferenciada a las cuales Simondon llama “colonias”⁴². Una vez más encontramos a Simondon en sintonía con el debate en torno a la comu-

³⁴ cf. Simondon, *op. cit.*, p. 192

³⁵ *Ibid.* p. 205.

³⁶ *Ibid.*, p. 205, yo subrayo.

³⁷ *Ibid.*, p. 165.

³⁸ *Ibid.*, pp. 254-255.

³⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁰ cf. Simondon, *op. cit.* p. 268.

⁴¹ cf. Simondon, *op. cit.* p. 265

⁴² “Cuando la especialización morfológica o funcional interviene y modela a los individuos al punto de hacerlos impropios a la vida aislada, debemos definir la socialidad como carácter de la especie ; la abeja o la hormiga son

nidad, en la búsqueda de un concepto político que evite la fusión en una comunidad indiferenciada y también la dispersión en átomos asilados: la bestia negra y la nada blanca. Lo colectivo es transindividual, y emerge desde el fondo de la energía pre-individual que nos arrastra más allá de nosotros mismos. La entropía del sistema individual aislado aumenta en cada nueva operación de individuación. Este proceso de degradación que caracteriza a los sistemas aislados no detiene, sin embargo, la amplificación que caracteriza la vida, justamente gracias a la intervención de una nueva individuación, la de lo colectivo, que es transindividual.

A pesar de la profunda influencia que Simondon tiene sobre la ontología de Gilles Deleuze, a la hora de la filosofía política, es decir, a la hora de redactar el *Anti-Edipo*, las distancias aparecen. A pesar de que desde el punto de vista ontológico mantiene la profunda afinidad con el autor de *L'individuation...* Incluso las modificaciones de ontología que se observan entre *Diferencia y repetición* y el *Anti-Edipo* no contradicen la inspiración simondoniana. El pasaje de la idea de dramatización a la de producción maquínica es coherente con el trabajo de Simondon en torno a la termodinámica. Las críticas a la termodinámica presentes en la noción de máquina deseante ya están en *L'individuation...* Y sin embargo, Deleuze y Guattari no tomarán la idea del progreso de individuaciones que llevan de la vida al psiquismo y de allí a lo colectivo. ¿Cómo es esto posible? ¿Hay un hiato, un abismo entre ontología y política? Creo que el problema no pasa por allí. El problema pasa, entiendo, porque así como la ontología de Simondon nunca dejó de fascinar a Deleuze, las consecuencias políticas que de ella Simondon deriva sí le resultan insatisfactorias. Ante todo, por el problema del diagnóstico de la actualidad. Deleuze y Guattari consideran que el *socius* contemporáneo está constituido como axiomática capitalista. Y Simondon no da cuenta en ningún momento del pasaje del fondo virtual a la maquinaria social actual. Porque no alcanza con indicar cómo de la dinámica ontológica se puede extraer un lindo mundo de lo transindividual. Hay que dar cuenta también de cómo de la dinámica ontológica se puede extraer esta maquinaria de carencia, miseria y alienación en la que vivimos. Hay que dar cuenta de la individuación de los sistemas sociales. Habíamos dicho al principio que en el desarrollo de su ontología el *Anti-Edipo* va demasiado rápido. De la misma manera, en el desarrollo de su política Simondon va demasiado rápido. Y

necesariamente sociales, porque no existen más que a título de individuo muy especializado, que no puede vivir solo”, Simondon, *op. cit.* p. 300-301.

allí es donde el *Anti-Edipo* se detiene. El capítulo III inicia allí donde termina la primera mitad de la tesis doctoral de Simondon, esa que fuera publicada en 1964 bajo el título *L'individu et sa genèse psysico-biologique*. Del fondo virtual a la individuación física, y la vida como un cristal en constante nacimiento. Pero los problemas no resueltos por la individuación vital, la carga de tensión pre-individual (o, en términos del *Anti-Edipo*, el fragor de las máquinas deseantes) no encuentran su solución en la individuación psíquica, si no en una individuación social que no es transindividual, sin ser tampoco inter-individual ni tener forma de colonias. Se trata de la ontogénesis de las formas del socius o máquinas sociales. Esta individuación actúa sobre la individuación vital como ésta lo hace respecto a la individuación física: no viene después de ella, si no que se inserta en su nacimiento, a nivel embrionario, y conduce el proceso de individuación. Ciertas cargas energéticas presentes en el fondo virtual encontrarán su solución, su estado de metaestabilidad, en la forma de Tierra, dando origen al socius territorial. “El sistema en extensión nace de las condiciones intensivas que lo hacen posible, pero reacciona sobre ellas, las anula, las reprime y ne les deja más que una expresión mítica”⁴³. Un pasaje de la carga intensiva al sistema de extensión tendrá lugar a partir de los códigos primitivos: de todos los flujos que constituyen el “flujo germinal intensivo” algunos pasarán y otros quedarán bloqueados. Emerge el sistema de alianzas y filiación. Emerge el régimen de la crueldad; y es en él, sólo en él, que tendrá su génesis la individuación psíquica, o humana. Las formas del socius son individuaciones metaestables, no estables. No son formas muertas como las individuaciones físicas. Tienen una fuerte carga de energía pre-individual que no logra equilibrarse a partir de sus códigos. Es por ello que habrá una historia: un pasaje entre las diferentes formas de socius. El socius territorial dará lugar al socius despótico y éste al sistema actual, socius capitalista. El pasaje a lo que Simondon llama lo transindividual no se presenta como una solución dada al problema de la individuación psíquica, si no como un problema ético y político. El aspecto ético, Simondon ya lo había considerado en las conclusiones de *L'individuation...*

Ni una ética de la eternidad del ser que apunte a consagra una estructura descubierta de una vez como definitiva y eterna, por consecuente respetable por encima de todo, término primero y último de referencia, estructura que se traduce en normas, absolutas como ella, ni *una perpetua evolución del ser siempre en movimiento* que devine y se modifica de manera continua a través todas las circunstancias movientes condicionando la acción y modificando sin cesar las normas según las cuales debe desarrollarse para acompañar esta permanente evolución (...) El acto inmoral, si existe, es aquel que destruye las significaciones de los actos que han existido o que podrían ser llamados a existir, y que, en lugar de localizarse en sí mismo como acto no moral, introduce un esquema de confusión impidiendo a los otros actos de estructurarse en

⁴³ Deleuze y Guattari, op. cit. p. 188.

red (...): es un acto parásito, un falso acto que toma su apariencia de la significación de un encuentro aleatorio (...). La ética expresa el sentido de la individuación perpetua, la estabilidad del devenir que es el del ser como preindividuado, individuándose, y tendiendo hacia el continuo que reconstruye bajo la forma de comunicación organizada una realidad tan vasta como el sistema preindividual. A través del individuo, transferencia amplificadora surgida de la Naturaleza, las sociedades devienen un Mundo⁴⁴.

No hay eternidad del ser. La individuación perpetua implica no consagrar la estructura descubierta como definitiva y eterna (el capitalismo se presenta como definitivo y eterno, pero no lo es) si no continuar el proceso, hundirse en la realidad pre-individual, en la perpetua energía de las máquinas deseantes, y hacer saltar la estructura de represión. La tarea política consiste en investigar y establecer las condiciones para que la continuación del proceso tenga lugar. Buscar las instituciones metaestables que puedan servir para desarticular las condiciones de eternización de la máquina capitalista, la muerte y la entropía que la eternización de una estructura significa, y, al mismo, tiempo, para amplificar el potencial de la forma humana en una nueva individuación, individuación colectiva o transindividual.

⁴⁴ Simondon, *op. cit.* p. 335.