



**Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras**

**Tesis de Doctorado**

**Simondon como índice de una problemática epocal**

**Doctorando: Lic. Juan Manuel Heredia**

**Director: Dr. Pablo Esteban Rodríguez**

**Co-Director: Dr. Elías José Palti**



## ÍNDICE

Agradecimientos	5
Introducción	7
<b>PROLEGÓMENOS - Del autor, del estado del arte y del método</b>	
<b>Capítulo I. Simondon, la vida como obra de filosofía</b>	17
§1. Primer momento: 1944-1958	18
§2. Segundo momento: 1959-1968	28
§3. Tercer momento: 1968-1983	47
<b>Capítulo II. Recepción extemporánea y campo problemático</b>	64
§1. El redescubrimiento de la filosofía simondoniana	64
§2. La búsqueda de los intercesores	75
§3. La apuesta metodológica	81
<b>PRIMERA PARTE – Del planteamiento del problema</b>	
<b>Capítulo III. El nacimiento de una problemática epocal en el umbral del siglo XX</b>	91
§1. Génesis de un desplazamiento epistemológico	93
1.1. <i>El desplazamiento en la física teórica</i>	
1.2. <i>El desplazamiento en la biología teórica</i>	
1.3. <i>El desplazamiento en psicología y ciencias sociales</i>	
§2. El renacimiento de la metafísica	115
2.1. <i>El sujeto: una secuencia histórico-filosófica</i>	
2.2. <i>La vida sin objeto</i>	
2.3. <i>El problema formas/vida y la emergencia de un segundo orden de subjetividad</i>	
<b>Capítulo IV. Jakob von Uexküll como índice de la configuración epistémica</b>	133
§1. De la fisiología a la biología teórica	135
§2. Estructuralismo vitalista	138
§3. De la forma a la información	146
3.1. <i>El concepto de mundo circundante</i>	
3.2. <i>La noción de círculo funcional y la teoría de las acciones</i>	
3.3. <i>Control, comunicación e información en animales y máquinas</i>	
<b>Umbral. Cartografía de una problemática epocal</b>	169
<b>SEGUNDA PARTE – De la posición de los conceptos</b>	
<b>Capítulo V. ¿Forma e información? Génesis de un método ontogenético</b>	187
§1. Simondon y la <i>Gestalttheorie</i>	189
1.1. <i>Cuestiones de método</i>	
1.2. <i>El principio de la organización estructural</i>	
1.3. <i>El principio del equilibrio estable</i>	
§2. Simondon y la cibernética	208
2.1. <i>De la recepción francesa de la cibernética y la teoría de la información</i>	
2.2. <i>Del significado epocal de la cibernética</i>	
2.3. <i>Forma e información: hacia “una reforma nocional”</i>	
<b>Capítulo VI. La invención teórico-metodológica</b>	232
§1. Transducción	233
1.1. <i>De las condiciones de la transducción</i>	

1.2.	<i>Transducción, modulación, organización</i>	
1.3.	<i>Contra la dialéctica</i>	
§2.	Analogía	261
2.1.	<i>El problema y el campo problemático</i>	
2.2.	<i>Antecedentes, sentido y objeto del “método analógico”</i>	
2.3.	<i>Efectuaciones de la “transducción analógica”</i>	
<b>Capítulo VII.</b>	<b>Metafísica del devenir del ser</b>	289
§1.	El renacimiento de la Naturaleza en el siglo XX	291
1.1.	<i>Esquemas de pensamientos científicos y realidad preindividual</i>	
§2.	Diálogos inter-epocales con la filosofía griega	312
2.1.	<i>Ápeiron, physis y realidad preindividual</i>	
2.2.	<i>El Platón de Simondon</i>	
§3.	Génesis y estructura de la individuación del ser	331
3.1.	<i>El problema de la génesis absoluta</i>	
3.2.	<i>Estructuralismo genético y devenir del ser preindividual</i>	
<b>TERCERA PARTE – De dos conceptos problemáticos</b>		
<b>Capítulo VIII.</b>	<b>El problema del individuo</b>	351
§1.	La pareja individuo-medio	352
1.1.	<i>La cuestión del comportamiento</i>	
1.2.	<i>Ambivalencias de la metaestabilidad</i>	
§2.	El carácter problemático y auto-problemático del individuo	362
2.1.	<i>La individualidad viviente</i>	
2.2.	<i>Elementos de psicogénesis</i>	
2.3.	<i>De lo psicosomático a lo metafísico</i>	
§3.	Individuación psíquico-colectiva y lo transindividual subjetivo	378
3.1.	<i>Emoción y discontinuidad</i>	
3.2.	<i>Sociabilidad por fusión parcial, grupos de interioridad y personalidad</i>	
3.3.	<i>Acción auto-trascendente e individuación colectiva</i>	
<b>Capítulo IX.</b>	<b>El problema de lo transindividual</b>	391
§1.	El debate contemporáneo	398
1.1.	<i>La individuación técnica de lo transindividual</i>	
1.2.	<i>Lo transindividual como “intimidad de lo común”</i>	
1.3.	<i>La refundación artefactual de lo transindividual</i>	
1.4.	<i>Lo transindividual como objetividad sociológica</i>	
1.5.	<i>Lo transindividual como campo de lo político</i>	
1.6.	<i>Balance y emplazamiento de perspectiva</i>	
§2.	Lo psíquico, lo social, lo psicosocial	412
2.1.	<i>El debate en las ciencias humanas francesas</i>	
2.2.	<i>Lo transindividual es lo psicosocial</i>	
§3.	La individuación humana	427
3.1.	<i>El mundo mágico</i>	
3.2.	<i>El desdoblamiento de la unidad mágico-primitiva</i>	
3.3.	<i>La universalización técnica, el problema de la cultura y los pensamientos político-sociales</i>	
<b>Conclusión</b>		441
<b>Bibliografía</b>		449

## AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y por su intermedio al Estado Nacional, por haber confiado en mis competencias y haber financiado con una beca doctoral el desarrollo de esta investigación. Al Instituto de Investigaciones Gino Germani (FSOC-UBA) y al Departamento de Filosofía (FFyL-UBA), lugares de trabajo que me han recibido con hospitalidad y calidez.

A mi Director, Pablo Esteban Rodríguez, y a mi Co-director, Elías José Palti, cuyos consejos, indicaciones y enseñanzas intelectuales han contribuido de modo decisivo al desarrollo de la presente investigación. Al grupo de lectura de la obra de Gilbert Simondon y, especialmente, a Gonzalo Aguirre y Natalia Ortíz Maldonado, por nutrir el desarrollo de este trabajo con fraternales conversaciones en el marco de una fascinación común por la filosofía simondoniana. A mis amigos, colegas y compañeros del ámbito universitario y, especialmente, a Ariel Fazio y Nicolás Pagura, con quienes comparto día a día el desafío conceptual e institucional que implica el quehacer filosófico local en sus múltiples dimensiones.

A mi madre y a mi padre, así como a mis tres hermanas, por su incondicional apoyo y su inagotable cariño. A Bárbara Aguer por haber acompañado el desarrollo y la escritura de este trabajo con afecto y comprensión.



## INTRODUCCIÓN

La investigación que se presenta es producto de un largo recorrido iniciado en 2010 con una beca doctoral del CONICET pero encuentra, en torno al 2012, dos puntos de inflexión que determinarán un curso completamente diverso al pensado originalmente. En efecto, el proyecto a partir del cual me fuera otorgada la mentada beca giraba en torno al pensamiento de otro filósofo francés (Gilles Deleuze) en correlación con problemáticas de teoría social, pero en medio del desarrollo de dicha incipiente e inacabada investigación dos acontecimientos comenzaron a dar forma al trabajo que aquí se presenta.

Por un lado, una profunda toma de conciencia teórico-metodológica gestada en el marco de un seminario de doctorado dictado por el Prof. Elías Palti, movimiento reflexivo que es posible cifrar en la noción de Era de las Formas y que, como se podrá advertir ya desde el tercer capítulo de esta investigación, constituye un punto de partida ineludible de este trabajo. Por otro lado, también alrededor del año 2012, tiene lugar el segundo acontecimiento que marca originariamente a este trabajo y es el hecho de comenzar a formar parte de un grupo de lectura, estudio y discusión de la obra de Gilbert Simondon. En el marco de dicho grupo, cimentado en torno a las figuras del Dr. Pablo Esteban Rodríguez, del Dr. Gonzalo Aguirre y de la Mg. Natalia Ortiz Maldonado, y bajo la forma venerable del diálogo filosófico asentado en la fraternidad, comenzaron a emerger multitud de ideas, intuiciones y nuevos descubrimientos, acompañados asimismo por una no menor proliferación de asombros, misterios y enigmas; doble movimiento que nos llevó a la organización de dos Coloquios Internacionales, como a la producción de mesas de discusión, comunicaciones, artículos, publicaciones, etc., tendientes a reflexionar y echar luz sobre el pensamiento simondoniano.

Ambos acontecimientos contribuyeron de un modo decisivo a repensar el objeto y el método de la investigación. En lo atinente al objeto, a través de las sucesivas lecturas y relecturas de la obra simondoniana, comenzó a tomar forma la intuición según la cual la filosofía deleuzeana asumía otro volumen desde el horizonte abierto por la ontología genética de Simondon, implicando la necesidad de profundizar en ella y conllevando, en última instancia, un desplazamiento en el centro de interés reflexivo. Dicho movimiento, por otro lado, se vio reforzado por un cambio en el plano metodológico que instaló el

interrogante relativo a las condiciones histórico-epistemológicas que están en la base de toda producción teórica, conduciendo a un desplazamiento con respecto a los tradicionales modos de abordaje en filosofía y, correlativamente, subrayando la necesidad de abrirse camino en la comprensión de un conjunto de desarrollos convergentes en las ciencias y en la filosofía de principios del siglo XX. Esta última indagación encontró su pivote en la categoría de Forma, que no sólo resultaba central en el esquema histórico intelectual presentado por Palti (2003, 2006, 2017), sino que también nos permitía repensar una serie de desarrollos hechos en nuestra tesis de grado a propósito de la biología teórica de Jakob von Uexküll, y se manifestaba explícitamente como una premisa fundamental del pensamiento de Simondon. De hecho, la problemática filosófica que afronta este último es, precisamente, la de poder dar cuenta de la génesis en una época dominada por esquemas formales sincrónicos y sin apelar a conceptos decimonónicos residuales, como la dialéctica hegel-marxista o el esquema evolucionista. De allí, el título de esta investigación: *Simondon como índice de una problemática epocal*.

Dicho título es indicativo del doble objetivo general que moviliza este trabajo. Se trata, por un lado, de establecer una grilla de inteligibilidad arqueológica para exhumar las condiciones de ejercicio del pensamiento reflexivo vigentes en la primera parte del siglo XX y, por el otro, de pensar la filosofía simondoniana como índice de una problemática epocal y como conato de resolución conceptual. El primer movimiento se efectúa, como hemos indicado, tomando como punto de partida la noción paltiana de Era de las Formas y desarrollando una serie de consecuencias reflexivas no tematizadas en dirección a explicitar algunos de los movimientos inmanentes a dicho orden del saber. Nuestra tesis en este punto es que la introducción del concepto uexkülliano de mundo circundante resulta capital para comprender un desplazamiento en la filosofía del período, y constituye el punto a partir del cual será posible temporalizar la instancia trascendental y pasar del concepto estático de forma al concepto dinámico de información (y, con ello, de la conceptualización de la percepción a la tematización de los comportamientos). Desde este horizonte será posible emplazar, en la intersección de problemáticas epistemológicas y metafísicas, a la ontología genética simondoniana.

El abordaje de la filosofía de Simondon, sin embargo, no se limitará a situar su perspectiva en el marco de la problemática epocal planteada, sino que habrá de hacer frente a todo otro conjunto de desafíos específicos. Antes de pasar a ellos, cabe aclarar que esta investigación se focalizará centralmente en tematizar la epistemología y la metafísica simondonianas, manteniendo en un segundo plano sus estudios sobre la técnica y la tecnología que, si bien



no estará ausentes, serán abordados en función de su vínculo con la cibernética (que será, desde la óptica simondoniana, no una ciencia de las máquinas sino una tecnología general encargada de tematizar procesos operatorios en entidades diversas), y desde el horizonte del problema de la cultura.

Ahora bien, como toda investigación centrada en la obra de un filósofo, este trabajo habrá de encarar una serie de desafíos. En primer lugar, naturalmente, habrá que reconstruir el estado de la cuestión y el campo problemático constituido a partir de su obra, fundamentalmente, conforme los estudios que se han producido desde la 1990 a la fecha. Dicha tarea se realizará preliminarmente en el capítulo dos pero encontrará desarrollos específicos en función de conceptos problemáticos a lo largo de todo el trabajo, coadyuvando todo ello a plantear claves de lectura novedosas que buscarán elaborar una diferencia con respecto a la vasta literatura actualmente existente. En este sentido, reconstruiremos multiplicidad de debates en torno a las nociones más oscuras de la filosofía simondoniana (como ser, por ejemplo, el uso de método analógico, la realidad preindividual, la pareja individuo-medio, la realidad transindividual, etc.) para, luego, emplazar nuestra perspectiva. Dicho recorrido no estará exento de un análisis inmanente del corpus teórico, y comportará una carga no menor de problematización y de crítica.

En segundo lugar, esta investigación cuenta con la ventaja de disponer de una vasta cantidad de notas, manuscritos, cursos y conferencias de Simondon que permanecían inéditos hasta hace pocos años y que no han sido contemplados por la literatura existente. El recurso de dichos materiales nos permitirá revisar algunas de las interpretaciones producidas, profundizar en la comprensión del emplazamiento histórico-epistemológico de la perspectiva simondoniana, rescatar elementos ignorados y ampliar el campo de problematicidad. En este marco, la investigación abordará una serie de cuestiones escasamente tematizadas en los estudios existentes, como ser (a) el vínculo profundo que Simondon mantiene con la *Gestalttheorie* (y no sólo con la cibernética), (b) el emplazamiento arqueológico del concepto teórico-metodológico de transducción, y el replanteamiento del cual es objeto en el decurso de la obra, (c) la lectura simondoniana del Padre de Solages a propósito del concepto de analogía, (d) el sentido que asume su ontología genética –en tanto filosofía de la naturaleza– por contraposición a las filosofías que giran en torno de la noción de mundo, (e) la compleja recuperación que Simondon propone de la doctrina no escrita de Platón y el sentido que asume en su relectura de la filosofía griega, (f) el punto ciego sobre el cual vacila la teoría simodoniana y que se cifra en el problema de la génesis

absoluta, (g) el vínculo que la ontología genética simondoniana guarda con la epistemología genética de Jean Piaget, entre otros tópicos.

En tercer lugar, partiendo de un horizonte arqueológico, asumiendo la totalidad de la obra simondoniana publicada y los estudios producidos en las últimas décadas, esta investigación se propone el desafío de articular una interpretación global de la filosofía simondoniana. Desafío inédito en el país pues, hasta donde llega nuestro conocimiento, no se ha encarado aun un trabajo de tales características. Creemos que ello puede constituir un aporte al campo filosófico local porque, al presentar una filosofía casi completamente desconocida en nuestro país, se contribuye a completar la representación que habitualmente se tiene de la filosofía francesa del siglo XX (absorbida por la antítesis entre enfoques fenomenológico-existencialistas y perspectivas estructuralistas-posestructuralistas). Asimismo, prolongando la línea de investigación abierta por Elías Palti, creemos que también puede constituir un aporte al medio filosófico local la puesta en juego de una grilla de inteligibilidad arqueológica para evaluar la producción teórica del siglo XX desde un segundo orden de análisis, contribuyendo todo ello a repensar las obras del período más allá de los enfoques contextualistas y/o analítico-estructurales.

Habiendo planteado la génesis de esta investigación, sus lineamientos generales y sus principales desafíos, cabe ahora exponer el plan de la obra. La investigación se inicia con un bloque propedéutico para, luego, desplegarse en tres partes articuladas. Dicho primer bloque, intitulado *Prolegómenos* y que tendrá como objeto la presentación del autor, del estado del arte y del método, se compondrá de dos capítulos. En el primero de ellos se reseñará el desarrollo del pensamiento simondoniano a través de sus artículos, conferencias, tesis y cursos universitarios presentando, bajo un modelo bio-bibliográfico de carácter diacrónico, el conjunto de su obra así como las temáticas y problemáticas que la nutren. El segundo capítulo se abocará a reconstruir el estado del arte que despliegan los estudios sobre la obra simondoniana y, tras exhibir el sistema de referencias científicas y filosóficas con las cuales se la liga, se ocupará de introducir el enfoque teórico-metodológico que regirá la investigación y de delimitar su diferencia con respecto a otros tratamientos.

En la primera parte, intitulada *Del planteamiento del problema*, se buscará asentar una grilla de inteligibilidad arqueológica y avanzar, de cara a la tematización de la filosofía simondoniana, en la construcción de la noción de problemática epocal. Esta última retoma elementos centrales del concepto paltiano de Era de las Formas pero también busca enriquecerlo con nuevos contenidos, prolongarlo a zonas no tematizadas y, en alguna

medida, enriquecerlo con nuevas líneas. En este sentido, el tratamiento de dicha noción se escalonará en dos capítulos y medio. El capítulo tres estará abocado a presentar, fundamentalmente, el nacimiento de la problemática epocal entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, y el desplazamiento que representa con respecto al sistema de pensamiento predominante a lo largo del siglo XIX. Los desarrollos de este capítulo, en efecto, deben mucho al concepto de Era de las formas y será sobre su base que, por un lado, se analizará la significación epistemológica que asume dicho desplazamiento en la física y en la biología teórica, se dilucidarán transformaciones análogas en psicología y ciencias sociales y se dejará asentada la idea de un segundo orden de objetividad, definida en función del ascenso de esquemas formales sincrónicos. Por otro lado, se analizará el renacimiento de la metafísica que acompaña como oposición correlativa a dicho desplazamiento histórico-epistemológico. En este punto, tras reconstruir una serie de mutaciones arqueológicas sucesivas a propósito del concepto de sujeto, el análisis se centrará en tematizar algunas proposiciones filosóficas de principios de siglo y, con ellas, analizará la génesis de un nuevo concepto de subjetividad que, apoyándose sobre una noción de vida desprendida de toda connotación teleológica, se presentará frente a las formas objetivas de existencia como una noción transida por la indeterminación, la creatividad y la contingencia. Dicho desarrollo dará lugar a la tematización de la tragedia, el drama o la crisis de la cultura en términos de una antítesis entre las formas y la vida, dejando establecidas las bases de un segundo movimiento en el plano de la reflexión metafísica que, por intermedio de la noción de mundo, alumbrará la idea de un segundo orden de subjetividad.

Desde dicho horizonte, el cuarto capítulo se concentrará en analizar la biología teórica de Jakob von Uexküll y en destacar su singular significación histórico-epistemológica desde una triple perspectiva. Por un lado, porque reconocemos en dicho estructuralismo vitalista un índice fructífero para leer las condiciones reflexivas establecidas tras la ruptura con los esquemas historicistas-evolucionistas. Por otro lado, porque consideramos que la introducción del concepto uexkülliano de mundo circundante en la década del veinte resulta sumamente significativa para enmarcar la emergencia de una serie de líneas en la filosofía alemana del período (desde el neokantismo de Cassirer hasta la fenomenología genética de Husserl, pasando por la ontología heideggeriana y la filosofía de Scheler), corrientes que encuentran su epicentro en la tematización de las nociones de forma y de mundo desde un horizonte que tiende a temporalizar la instancia trascendental. Por último, porque los desarrollos de la biología teórica de Uexküll (y, en particular, el concepto de

círculo funcional) alumbran las condiciones para comprender los pasajes desde la noción de forma a la de información y desde el concepto de función al de funcionamiento operativo, anunciando así una radicalización del proceso de desustancialización de las categorías científicas. Finalmente, la primera parte de la investigación se cerrará con un umbral que, recapitulando los desarrollos previos y focalizándose en analizar el impacto de la categoría de mundo en el plano de la reflexión metafísica, presentará los rasgos centrales de la idea de problemática epocal y dejará asentado el marco arqueológico a partir del cual abordar la ontología genética de Gilbert Simondon.

La segunda parte de esta investigación, entonces, se abocará a pensar el emplazamiento de la apuesta filosófica simondoniana, así como su efectuación en el plano epistemológico y en el metafísico. En este sentido, en el quinto capítulo, situaremos a Simondon en el marco de la problemática histórico-epistemológica planteada, y analizaremos su arraigo en ella tematizando sus vínculos con la *Gestalttheorie* y la cibernética de Norbert Wiener. Desde dicho horizonte, en el sexto capítulo, nos concentraremos en analizar y problematizar la principal noción teórico-metodológica planteada por la filosofía simondoniana (la operación transductiva) y el modo a través del cual la misma rehabilita, en el plano epistemológico, el uso de la analogía como método de indagación y descubrimiento. Esta tarea se desplegará en dos direcciones. Por un lado, se reconstruirá el sentido de la operación transductiva y sus condiciones de ejercicio para, tras repasar sus particularidades conceptuales, oponerla a la dialéctica hegel-marxista en tanto explicación del devenir y la transformación de los sistemas. Es decir, en tanto operación de individuación. Nuestra tesis en este punto es que, frente a las aporías a las cuales conduce la noción estática de forma sincrónica, la transducción aparece como concepto genético integrando en su esquema un postulado de discontinuidad, una teoría de la información reformada y una tematización de determinados tipos de estado que afectan a los sistemas formales (y que los predisponen a transformarse). Por otro lado, a partir de la consideración de operaciones transductivas en dominios diversos, se problematizará la rehabilitación simondoniana de la analogía en tanto isodinamismo genético (y no isomorfismo de estructuras), y su prolongación en la idea de una epistemología allagmática. Estos desarrollos nos conducirán a definir el objeto y el sentido de la “transducción analógica”, y a reconstruir sus múltiples efectuaciones en órdenes de realidad heterogéneos. Esto último, pivotando sobre la recuperación simondoniana de la neotenia y sobre una serie de aporías, nos conducirá a tematizar el suelo metafísico de esta propuesta epistemológica.

En el séptimo capítulo, entonces, abordaremos la metafísica del devenir del ser simondoniana problematizándola desde un triple horizonte y conforme una tesis de base, a saber, que ella entraña la pretensión de establecer una filosofía de la naturaleza post-fenomenológica que explique el proceso auto-productivo e indefinido de individuación del ente, del ser y de los mundos, poniendo por debajo de todos ellos un tercer orden de subjetividad. De este modo, por un lado, dilucidaremos una serie de mutaciones histórico-epistemológicas a propósito de la idea de naturaleza y problematizaremos el estatuto de la noción de realidad preindividual en función de una serie de esquemas científicos contemporáneos que le estarían a la base. Por otro lado, tematizaremos la reflexión constructiva que Simondon opera sobre la Escuela de Mileto y la doctrina no escrita de Platón, mostrando cómo se recuperan y se transfiguran las intuiciones de la naturaleza *ápeiron*, del dinamismo de la *physis*, y de la Díada indefinida de lo grande y lo pequeño en tanto que principio material. Finalmente, analizaremos el problema de la génesis absoluta a partir de la noción de transducción y, mostrando sus puntos ciegos, nos adentraremos en la dilucidación de la teoría de las fases del ser simondoniana atendiendo a sus analogías con la epistemología genética de Piaget, y al carácter paradójico que asume el devenir del ser desde el horizonte de una teoría trifásica sincrónica que articula naturaleza preindividual, estructuras individuadas y mundo transindividual.

La tercera parte de la investigación se enfocará en tematizar y problematizar las dos últimas fases del ser que se derivan del esquema trifásico antedicho (a saber, la realidad individual y la transindividual), abordando sus encrucijadas teóricas inmanentes sobre el fondo de una serie de teorías que le son relativamente coetáneas. En este sentido, en el octavo capítulo, problematizaremos la noción de “la pareja individuo-medio” desde el horizonte planteado por la biología teórica de Uexküll, la tercera etapa de la *Gestaltpsychologie* y la psicogénesis de Piaget, y reconstruiremos la conceptualización simondoniana tendiente a mostrar –a través de dinámicas afectivo-emotivas– la necesaria incorporación de los individuos psicosomáticos a grupos (individuación colectiva), dando así forma a la noción de lo transindividual subjetivo. En el noveno capítulo, correlativamente, nos preguntaremos por la noción de lo transindividual objetivo y, tras reconstruir el campo problemático que suscita entre los estudiosos de la obra simondoniana en términos de una bipolaridad entre lo técnico y lo psicosocial, analizaremos las condiciones histórico-epistemológicas de posibilidad que explican la idea según la cual “lo psicosocial es lo transindividual”, y concluiremos repensando la teoría de las fases del ser desde el horizonte de la individuación humana.

Finalmente, en las conclusiones, recapitularemos los argumentos desarrollados para situar la singularidad del pensamiento simondoniano en el concierto de la filosofía de la primera parte del siglo XX, y el modo a través del cual su proyecto teórico responde a la problemática epocal planteada.

## **PROLEGÓMENOS**

**Del autor, del estado del arte y del método**





## CAPÍTULO I

### Simondon, la vida como obra de filosofía

Bajo el modelo de la biografía conceptual y la crónica, este capítulo presentará una imagen global y exterior del proceso de individualización del corpus teórico simondoniano. Su objetivo es modesto pero sus funciones múltiples. En principio, no es más que una narración cronológica de los conceptos y problemas que nutren y se despliegan en una obra, la exposición de un complejo docencia-investigación y su imbricación con una vida, es decir, una mera nota bio-bibliográfica. Ésta comporta elementos anecdóticos (coordenadas, fechas, situaciones puntuales, procesos de desarrollo profesional), indica instancias vitales de riesgo, de apuesta, de puesta a prueba y reseña, de modo netamente introductorio y extrínseco, el conjunto de inquietudes, problemas y conceptos que van poblando sucesivamente la vida intelectual de Gilbert Simondon. Este objetivo limitado, sin embargo, cumple una serie de funciones propedéuticas. Por un lado, y teniendo en cuenta el amplio desconocimiento de la filosofía simondoniana en el medio local, permite al lector situar el desarrollo espaciotemporal de una obra, delimitar su universo conceptual y problemático específico (con sus variables, con sus constantes y con sus rupturas) y reconocer un conjunto de rasgos, orientaciones y arraigos idiosincráticos. Por otro lado, y habida cuenta de la centralidad que asumen las tesis doctorales de Simondon en el tratamiento que hacen de su obra los estudiosos, el capítulo cumple la función de ampliar el foco y, sin prejuzgar sobre sus posibles interconexiones conceptuales, repone las sucesivas intervenciones filosóficas del autor y su progresión.<sup>1</sup> Esto último –sólo posible por la publicación de numerosos inéditos en los últimos cuatro años–, habilita una reconsideración integral de su filosofía que lejos de devaluar las apuestas teóricas de las tesis doctorales, y sus complejidades inmanentes, permite prolongarlas, apreciarlas y evaluarlas bajo una nueva luz, recortándolas sobre un fondo más extenso. En este punto, por ejemplo, es posible no sólo identificar los hilos conductores y las insistencias sino también los desplazamientos, las rupturas y los rodeos que acompañan el proyecto

---

<sup>1</sup> El capítulo abordará la casi totalidad de la obra publicada (libros, artículos, conferencias, cursos, etc.) exceptuando un puñado de fragmentos y notas que componen el volumen *Sur la psychologie* (2015a), y la mayor parte de los manuscritos y extractos publicados recientemente en la colección *Sur la philosophie 1950-1980* (2016).

filosófico simondoniano antes y después de sus dos tesis. En este sentido, finalmente, el capítulo abre la posibilidad de dejar de considerar la obra simondoniana como constituida de una sola pieza y presenta una cartografía de sus múltiples regiones reflexivas, así como una periodización que identifica tres momentos bio-bibliográficos del esfuerzo filosófico que la anima.

## §1. Primer momento: 1944-1958

Hijo de una madre de origen rural y de un empleado de correos, Gilbert Simondon nace el 2 de octubre de 1924 en Saint-Étienne.<sup>1</sup> En su ciudad natal inicia sus estudios secundarios y, tras descubrir su pasión por la filosofía se muda a Lyon donde, en plena segunda guerra mundial, cursa la *Hypokhâgne* y la *Khâgne* en el *Lyceé du Parc*, preparando su ingreso a *l'École Normale Supérieure* de la calle Ulm. Admitido en 1944, comienza sus estudios en París al año siguiente y tiene como profesores a figuras como Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, Georges Canguilhem, Jean-Toussaint Desanti, Georges Gusdorf, Jean Laporte, Jean Wahl y Martial Guérault. Bajo la dirección de este último, hace su diploma de estudios superiores de filosofía con un trabajo sobre la unidad y el tiempo en los presocráticos. En este período, complementa su formación en filosofía con estudios de física, mineralogía y psicofisiología, y manifiesta un interés profundo por el estudio las técnicas y la psicología. En 1948 recibe la *agrégation de philosophie* y es nombrado docente en el liceo Descartes de Tours, donde enseña filosofía y dicta regularmente cursos de griego y de latín hasta 1955. En 1948, con la guía de Gastón Bachelard, emprende un estudio sobre la polaridad en psicología e intenta, sin éxito, conseguir financiación del CNRS para estudiar –bajo la dirección de Henri Piéron– “la influencia de la conciencia sobre el cuerpo, en particular en el efecto llamado ‘movimiento visual consecutivo’”. En 1950 obtiene su segundo título universitario, graduándose en la recientemente creada Licenciatura en Psicología, y dicta cursos complementarios de psicología en el Instituto Touraine (devenido luego *Collège littéraire de Tours*) hasta 1963. En 1952, Simondon se interesa por el estudio de la individuación y en una carta a Bachelard escribe: “Desde esta primavera trabajo sobre la noción de individualidad. Este tema me parece profundamente reflexivo y filosófico”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> La totalidad de los datos biográficos que se expondrán en este capítulo, así como las declaraciones y cartas escritas por Simondon que se citarán, salvo indicación contraria, remiten a la biografía que Nathalie Simondon, hija del filósofo, escribe para su página web: <http://gilbert.simondon.fr/content/biographie> (Último acceso: 03/11/15). Todas las traducciones son nuestras.

<sup>2</sup> Cf. Nathalie Simondon, <http://gilbert.simondon.fr/content/biographie> (Último acceso: 03/11/15). Trad. nuestra.

En 1953, a partir de una disposición educativa que ordena la introducción en los colegios secundarios de una enseñanza vinculada a los trabajos manuales, bajo la modalidad de “clases piloto”, el director del liceo Descartes hace llegar a los editores de *Cahiers pédagogiques*<sup>1</sup> un informe que Simondon redacta a propósito de una experiencia de iniciación a las técnicas, que lleva a cabo en su clase de filosofía. Aquí cabe agregar que, para ese entonces, Simondon se las había arreglado para montar un taller de tecnología en el subsuelo del liceo, nutriéndolo con una biblioteca específica y una “organoteca” de máquinas, herramientas e instrumentos. Allí enseñaba, a jóvenes de entre doce y catorce años, técnicas del hierro, carpintería, soldadura, electricidad, electrónica... y, según sus propias palabras, buscaba que sus alumnos desarrollen una comprensión intuitiva de los objetos técnicos y los tratasen no como meros útiles, o esclavos, sino como objetos dotados de dignidad y merecedores de un respeto desinteresado.<sup>2</sup> El informe deviene artículo y, bajo el título *Place d'une initiation technique dans une formation humaine complète*, se publica en *Cahiers pédagogiques* en noviembre de 1953. Suscita una serie de objeciones por parte de Georges Zadou-Naïsky, profesor de física, a las cuales Simondon responde en marzo de 1954. El debate se prolonga y Simondon publica en octubre otro artículo, *Réflexions préalables à une refonte de l'enseignement*, donde ataca frontalmente las tentativas de acentuar la especialización en la formación educativa, cuestiona el aspecto feudal de la educación superior y plantea una crítica general al sistema educativo francés, proponiendo una reforma profunda que disuelva los mecanismos de reproducción de las desigualdades socioculturales y ofrezca un trayecto formativo que, lejos de propiciar un adiestramiento profesional, ofrezca una verdadera enseñanza que vuelva sinérgicas las labores manuales e intelectuales.<sup>3</sup> ¿Qué es una “verdadera enseñanza”? No es una domesticación ni un disciplinamiento sino, según Simondon, “la adquisición de numerosos esquemas bien integrados que dan al ser humano adulto un poder de plasticidad y de permanente

---

<sup>1</sup> La revista *Cahiers Pédagogiques* es una publicación creada en la Francia de posguerra y animada por el *Cercle de recherche et d'action pédagogiques*, un centro de investigación vinculado al movimiento de las *clases nouvelles* generadas en la resistencia al gobierno colaboracionista de Vichy. Dicho movimiento se nutre de las reflexiones metodológicas de María Montessori y Ovide Decroly, y las correlaciona con una voluntad de transformación social y democrática de carácter anti-fascista. Para Simondon, estas experiencias pedagógicas “constituyen una enseñanza abierta, en el sentido bergsonian del término” (2015a: 225, trad. nuestra). Gustave Monod, fundador de los *Cahiers*, fue el principal promotor de las *clases nouvelles* y estará a cargo de la redacción del plan Langevin-Wallon, un proyecto de modificación de la enseñanza que pondrá en funcionamiento en 1946 dicha experiencia educativa en el primer ciclo. A partir de 1952 dicha práctica educativa será suprimida en beneficio de lo que se denominó *clases pilotes*, la cuales se llevarán adelante en un conjunto de liceos y adoptando fundamentalmente el método de Decroly. La circular de 1953 a la que se hizo referencia se enmarca en este movimiento de implementación de las *clases pilotes*.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 204 y ss.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 233 y ss.

adaptación inventiva”.<sup>1</sup> Su diagnóstico es que el esquema pragmatista norteamericano de especialización y adaptación a la sociedad industrial estaba justificado entre mediados y fines del siglo XIX, pues se trataba de integrar a los seres humanos en una sociedad industrial estable y jerárquica, pero que dicho esquema resulta pernicioso en una sociedad metaestable y horizontal como la del siglo XX, que requiere un aprendizaje inteligente que fomente la capacidad de resolver problemas cada vez más variados y en el marco de relaciones igualitarias.<sup>2</sup>

En este primer período de formación –lapso en el cual Simondon elabora sus tesis doctorales– es posible percibir cuatro centros de atracción en el pensamiento simondoniano. En principio, y teniendo en cuenta lo antedicho, es posible percibir un determinado temple ético-político y una preocupación: volver sinérgica la relación del ser humano con el mundo. En efecto, por un lado, en las publicaciones pedagógicas aludidas, se puede advertir una afinidad con las propuestas de renovación pedagógica movilizadas desde fines de la segunda guerra mundial por la experiencia de *les classes nouvelles*. Según Simondon, éstas no sólo buscaban correlacionar la pedagogía con los resultados de la psicología genética y la psicología de la infancia sino también, y fundamentalmente, redefinir el rol de la enseñanza a partir de “un realismo psicosocial orientado al porvenir”.<sup>3</sup> Hay aquí una preocupación ética que, como veremos, acompañará a Simondon a lo largo de toda su obra. Por otro lado, en relación a su posicionamiento pedagógico específico, resulta ineludible la centralidad que asigna a la comprensión intuitiva del objeto técnico y sus esquemas de funcionamiento. Y ello no es casual ni meramente idiosincrático. El objeto técnico es el que media la relación del ser humano con el mundo y, como tal, aparece como la frontera inclusiva en la cual se encuentran y se mezclan lo manual y lo intelectual, el trabajo y la ciencia, el devenir y el ser. En este sentido, como planteará luego en su tesis doctoral secundaria, la incompreensión del objeto técnico implica una fuente de alienación y un desajuste con respecto a la realidad efectiva. De allí la necesidad de resituar en la enseñanza al objeto técnico y de pensarlo como símbolo, es decir, como complemento del ser humano y como compañero de una existencia constructiva.

Un segundo centro de atracción del pensamiento simondoniano se manifiesta en su clara inclinación a reflexionar filosóficamente *con* las ciencias, tendencia que lo acercará a la tradición epistemológica francesa y lo alejará del camino adoptado por la fenomenología de

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2014: 240, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 234-237.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015a: 228, trad. nuestra.

la época.<sup>1</sup> En una carta a Hyppolite de 1954, Simondon señala que el vínculo entre la filosofía y las ciencias no debe entablarse a partir de los resultados de éstas últimas –lo cual implicaría recaer en un “cientismo”– sino a nivel de los métodos, buscando volver contemporáneas la actividad productiva de las ciencias y la actividad reflexiva de la filosofía. Esta intención se presenta en dos manuscritos de 1953, *Cybernétique et philosophie* y *Épistémologie de la cybernétique*<sup>2</sup>, y se explicita en un texto de 1956, donde Simondon plantea que la relación con las ciencias ha de centrarse en la investigación de los efectos, y no de las causas o las leyes que regirían los fenómenos.<sup>3</sup> Este proyecto de investigación, que Simondon denomina “pluralismo genético”, y que encuentra su base en una recuperación constructiva de la cibernética en tanto “tecnología general”, constituirá una de las piedras basales de su reflexión filosófica: Simondon afirma que lo que hay que pensar con las

---

<sup>1</sup> En efecto, en el recientemente publicado *Fundaments de la psychologie contemporaine*, texto que Simondon redacta en 1956 para acompañar su enseñanza de psicología en la Universidad de Poitiers, el filósofo señala como carácter típico de la psicología fenomenológica de Sartre y Merleau-Ponty –en contraste con el modo de proceder de la psicología de la forma– el desechar los principios descubiertos por las ciencias físicas y el adoptar el método de reducción fenomenológica como vía para la captación de esencias más allá (o, mejor dicho, más acá) de los hechos positivos (cf. Simondon, G., 2015a: 129). En este sentido, si bien Simondon retomará y problematizará temas caros a la fenomenología francesa, su reflexión filosófica mantendrá una relación profunda y axiomática con las ciencias (adoptando un camino diferente al planteado por Husserl en la *Krisis*) y con las técnicas (asumiendo un punto de partida resueltamente divergente en relación a las reflexiones heideggerianas sobre la técnica). En próximas páginas este intenso vínculo se advertirá con claridad, pero es posible adelantar que Simondon apelará recurrentemente a los esquemas de la física cuántica, la cibernética, la teoría de la información, la tecnología, la mineralogía, la biología, la psicología genética y la etología, entre otros.

<sup>2</sup> En el primer manuscrito, Simondon plantea un proyecto de investigación consistente en repensar filosóficamente a la cibernética e ir más lejos que ésta, tematizando una “cibernética universal” que, nutriéndose de las efectuaciones de las “cibernéticas particulares” (es decir, de sus manifestaciones en la neurología, la psicología, la biología, etc.), de lugar a una teoría general de las operaciones (que Simondon bautizará como *allagmática*). Esta teoría permitiría fundar una “tecnología general” de carácter inter-científico abocada a pensar equivalencias entre actividades operatorias y, por otro lado, contribuiría a tematizar cómo una estructura es capaz de modificarse a sí misma a través de sus funcionamientos y operaciones. Respecto de esto último, Simondon sobrepasará a la teoría de Norbert Wiener proponiendo asociar los mecanismos de causalidad circular (y la resonancia interna de los sistemas) a una “condición cuántica” que permita conceptualizar “fases críticas” y, a través de ellas, el pasaje de una estructura a otra por intermedio de una operación genética discontinua. Cf. Simondon, G., 2016: 53-57. El segundo manuscrito subrayará esta línea de investigación, planteando que la cibernética no debe ser pensada como una nueva ciencia sino como una teoría de las operaciones, teoría que obligaría a destituir el “objetivismo fenomenalista” establecido por Kant y seguido por Comte, y que mantendría con la actividad científica (definida como análisis de las estructuras) una relación de complementariedad. Por último, Simondon propondrá pensar dicha complementariedad funcional entre ciencia de las estructuras y teoría de las operaciones a partir de una tercera disciplina, la *allagmática*, teoría “axionológica” que reuniría descripción y prescripción, y que permitiría definir “la relación real de la operación y de la estructura, las conversiones posibles de la operación en estructura y de la estructura en operación, así como los estados de asociación y de disociación de la operación y de la estructura en un mismo sistema”. Simondon, G., 2016: 198, trad. nuestra.

<sup>3</sup> ¿Qué es un efecto? Simondon afirma en 1956 que “es un complejo de fenómeno y de funcionamiento; es algo que ocurre en condiciones determinadas pero que es como un núcleo de actividad, un nodo de funcionamientos organizados en unidad; es relativamente independiente del experimentador porque tiene una cierta estabilidad interna, se causa a sí mismo en cierta medida, definiendo un cierto régimen de actividad y de funcionamiento de un sistema; el efecto no es solamente resultado, tiene su individualidad y su consistencia; es coherente y tenaz cuando se inicia. Para producirse implica umbral, nivel, pero tiene el poder de organizar el sistema en el cual se produce una vez que surge. El efecto se efectúa a sí mismo, y por ello se distingue del simple fenómeno.» (2015a: 182, trad. nuestra).

ciencias contemporáneas son los efectos, los esquemas operatorios, los procesos, y agrega que dicho análisis de los efectos, en tanto operaciones de individuación, habrá de complementarse con un procedimiento de trasposición reflexiva de carácter analógico. Es decir, la idea-fuerza será sondear la posibilidad de pensar equivalencias y analogías operatorias entre procesos afincados en dominios heterogéneos. En este punto, Simondon parece retomar el postulado de isomorfismo de la *Gestaltpsychologie*; no obstante, aclarará recurrentemente que su idea de analogía remite a un isodinamismo de orden operatorio y no a un isomorfismo estructural o a una transposición metafórica.<sup>1</sup> Lo dicho permite enmarcar el interés de Simondon por los objetos técnicos, el funcionamiento de las máquinas y la historia de las técnicas; éstos ofrecen esquemas operatorios altamente formalizados que pueden servir de paradigmas para pensar otros dominios, y permiten repensar en términos sinérgicos la distinción entre lo concreto y lo abstracto porque “las técnicas tienen con las ciencias una relación de causalidad circular”.<sup>2</sup>

Un tercer centro de atracción, que expresa una clara vocación especulativa, es el que vincula a Simondon con la filosofía antigua y, en particular, con la escuela de Mileto. En una carta fechada en enero de 1954 dirigida a Jean Hyppolite, director de su tesis doctoral principal, plantea programáticamente:

Elegí la noción de individualidad y, desde hace un año, trato de hacer una teoría reflexiva de los criterios de individualidad (...) de hecho, hay que captar al ser antes de que sea analizado en términos de individuo y medio: el conjunto individuo-medio no se sostiene a sí mismo; no se puede ni explicar el individuo por el medio ni el medio por el individuo, y no se puede reducir el uno al otro. El individuo y el medio son una fase analítica genética y lógicamente posterior a una fase sincrética constituida por un mixto primero. Encontramos aquí una intuición de los Fisiólogos jónicos, en particular de Tales.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> En efecto, en Simondon la analogía no remite ni a la metáfora (imagen simple de una idea compleja), ni a la semejanza o la similitud (analogía entre dos estructuras) sino al isodinamismo de operaciones en estructuras diversas. En este sentido, a partir de la idea de “paradigmatismo analógico” y vinculándola a la noción de operación transductiva, Simondon propondrá una epistemología *allagmática*, esto es, una “ciencia de las operaciones”, que complementa el estudio de las estructuras objetivadas (ciencia) y que sea capaz de explicar las operaciones por las cuales surgen, se reproducen o se modifican las estructuras en función de condiciones de estado. Simondon planteará esta idea epistemológico-ontológica en dos manuscritos de 1953 y la explicitará en *Allagmatique* y *Théorie de l'acte analogique*, dos textos contemporáneos a la escritura de sus tesis doctorales, y publicados por primera vez en la edición completa de su tesis doctoral principal en 2005. Cf. Simondon, G., 2015b: 469-480.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 232, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Cf. Nathalie Simondon, <http://gilbert.simondon.fr/content/biographie> (Último acceso: 03/11/15). Trad. nuestra.

Este interés se verá reflejado en *Histoire de la notion d'individu*.<sup>1</sup> Simondon comienza dicho texto analizando la perspectiva genética que se deriva de las posiciones de los “fisiólogos jónicos” y pronto se encuentra defendiendo dicha postura –afirmada en la apelación a la *physis* como principio de producción de los seres– no sólo frente a Pitágoras y Parménides, sino también frente a Sócrates, Platón, Aristóteles, el estoicismo y el epicureísmo. En este sentido, y en función de los datos textuales posteriores, no es aventurado afirmar que Simondon encuentra en los jónicos una fuente de inspiración metafísica que no abandonará en toda su obra. De hecho, en su tesis doctoral principal, Simondon asociará el “mixto primero” mentado en la carta a Hyppolite con el *ápeiron* de Anaximandro y propondrá su propia versión del concepto de *physis*: la realidad preindividual. Asimismo, y a partir de dicho concepto, Simondon introducirá su teoría de la individuación midiéndose con tres personajes conceptuales inactuales: el sustancialismo atomista, la forma arquetípica platónica y el esquema hilemórfico aristotélico. La confrontación con éste último, particularmente, le permitirá plantear el problema relativo a las condiciones de universalización de un esquema de origen tecnológico y abrir el camino para la introducción de su teoría de la individuación. Tras esta estrategia expositiva es posible advertir la percepción simondoniana según la cual, a partir de un conjunto de desarrollos científicos y tecnológicos, es posible pensar una nueva filosofía de la naturaleza de carácter procesual y relacional. Esto es, una filosofía genética que se mantenga a distancia del dualismo causal, de la dialéctica hegel-marxista y del holismo sincrónico, y que permita pensar el devenir del ser asumiendo un postulado de discontinuidad cuántica.<sup>2</sup> En el desarrollo de dicho proyecto, tanto en *Histoire de la notion d'individu* como en sus tesis doctorales, se reconoce un rasgo idiosincrático del pensamiento simondoniano que consiste en interrogar, a partir de conceptos científicos y/o funcionamientos tecnológicos que le son contemporáneos, a la historia de la filosofía y a los grandes sistemas metafísicos. Un ejemplo precioso de dicho proceder lo constituye la propuesta simondoniana de retomar y

---

<sup>1</sup> Trabajo escrito en la segunda mitad de la década del cincuenta y que, originalmente, había sido pensado por su autor como “primera parte” de su tesis doctoral principal. El trabajo, que se extiende por más de ciento sesenta páginas, rastrea la noción de individuo (humano) desde la escuela de Mileto hasta Marx conforme el tradicional método de historia de las ideas y a partir de una hipótesis heurística, a saber, que las posiciones filosóficas respecto de la noción pueden ser distinguidas en tres grandes grupos: el primero corresponde a las explicaciones que piensan al individuo desde órdenes de simultaneidad y actualidad, centrándose en sus aspectos estructurales; el segundo remite a explicaciones desplegadas a partir de órdenes de sucesión y que tematizan el aspecto genético, dinámico y operatorio del ser individual; y el tercer grupo reúne a las teorías que piensan al ser humano a partir de los objetos en los cuales éste se proyecta, sean estos naturales o artificiales. Cf. Simondon, G., 2005a: 486 y ss. *Histoire de la notion d'individu* se publica por primera vez completo en 2005, como suplemento a la edición completa de *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2016: 54 y ss.

continuar la doctrina platónica “por medio de la teoría de la información”<sup>1</sup>, o el de repensar la *physis* jónica en términos de metaestabilidad preindividual.

Un cuarto centro de atracción lo vincula, a través de la investigación y la enseñanza, con el campo problemático de la psicología. En 1955 Simondon ingresa como asistente, y prontamente es nombrado profesor, en la Facultad de Letras y Ciencias humanas de la Universidad de Poitiers, donde además monta y equipa un laboratorio de psicología experimental. Allí, entre 1955 y 1963, Simondon dicta clases de psicología y tiene a su cargo los certificados de psicología social, psicología general, psicología comparada y psicofisiología comparada. En el marco de la Universidad de Poitiers también enseña psicología social, en la Facultad de Derecho, y psicofisiología comparada, en la Facultad de Ciencias. En un texto recientemente publicado y redactado en 1956, *Fundaments de la psychologie contemporaine*, Simondon expone su interpretación de la historia de la psicología dividiéndola en tres fases y señala que, mientras que la primera fase (1880-1918) se encuentra dominada por modelos de causalidad eficiente derivados de la biología y la segunda (1918-1939) por modelos holistas y sincrónicos producto de los desarrollos de la física, la tercera fase –que comienza con el fin de la segunda guerra mundial y que “aún no ha terminado”– encuentra su centro de gravedad en modelos de causalidad circular provenientes de la cibernética y, a partir de los desarrollos de las “matemáticas puras” (teorías topológicas, escuela de Bourbaki, etc.), plantea a todas las ciencias la necesidad de “una formalización axiomática que no se contente con definir a los términos por su uso”.<sup>2</sup> Simondon denomina a esta tercera fase “pluralismo genético” –por oposición al dualismo causal de la primera y al “monismo sistemático” de la segunda– y plantea que con ella, por un lado, la relación con las ciencias no se da a nivel de los resultados de éstas últimas ni a nivel de sus principios sino en el plano de las analogías operatorias, nivel intermediario entre los resultados y los principios.<sup>3</sup> Por otro lado, señala que en esta tercera fase –de la cual su teoría será parte– se reintroduciría una noción de génesis ausente en los esquemas sincrónicos y que no debe ser confundida con las génesis de tipo causal. Esta nueva noción de génesis, dice Simondon, “es transductiva” y sus rasgos centrales son la afirmación del carácter constituyente de las relaciones (gracias a los modelos cibernéticos de causalidad circular) y la adopción de un postulado de discontinuidad según el cual la génesis –al modo

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2005a: 361.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015a: 21-23, traducción nuestra.

<sup>3</sup> En este sentido, Simondon plantea: “Las identidades son aquí identidades de procesos genéticos, no identidades de seres o de sustancias. Las analogías funcionales tienen un gran valor para la investigación, y permiten la fundación de dominios de estudio que no están apoyados sobre una clasificación de tipos de ser (materia, vida, espíritu) sino por tipos de dinamismos de los seres” (2015a: 181-182, trad. nuestra).



del estructuralismo genético de Jean Piaget– debe ser pensada “como una sucesión de etapas estructuradas, teniendo cada una su unidad sistemática y su sentido”.<sup>1</sup> Este interés teórico por la psicología y su historia se presentará nuevamente, aunque de un modo menos personal, en el artículo *La psychologie moderne*, capítulo que Simondon escribe junto con François Le Terrier para el volumen *Histoire de la science, Des origines au XX<sup>e</sup> siècle*, dirigido por Maurice Daumas y publicado en 1957.<sup>2</sup>

Estos cuatro centros de atracción, motivos generadores y vectores de investigación, se harán presentes en la producción teórica simondoniana de fines de la década del cincuenta y, entrecruzándose, se desplegarán como proyecto filosófico en sus dos tesis doctorales. Simondon las defiende el 19 de abril de 1958 frente a un jurado compuesto por Jean Hyppolite, Raymond Aron, Georges Canguilhem, Paul Ricoeur y Paul Fraise, y con la presencia entre el público asistente de figuras como Maurice Merleau-Ponty, Pierre-Maxime Schuhl, Jean Wahl y Mikel Dufrenne. La tesis principal, dirigida por Jean Hyppolite, se intitula *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* y Simondon resume su contenido del siguiente modo:

El conocimiento de la individuación ha sido obstaculizado por la pregnancia del esquema hilemórfico, de origen tecnológico pero que contiene implicaciones sociales que han contribuido a mantener en él una zona oscura central. Modelo de pensamiento relacional en tanto dualista desde su punto de partida, el esquema hilemórfico debe ser repensado y definido según un principio de investigación que evite a la vez el dualismo y el monismo, considerando a la individuación como una operación condicionada por un estado del sistema previo. Este estado de sistema, ignorado por los antiguos o, mejor dicho, olvidado luego de haber sido presentado por los fisiólogos jónicos en la doctrina de la *physis*, es el del equilibrio metaestable, diferente de la estabilidad y de la inestabilidad por ser un estado rico en potenciales y que puede ser pensado como un todo dado en el instante, simultáneo en relación consigo mismo. Un pensamiento profundo de la metaestabilidad como condición de la individuación obliga a rechazar el principio del tercero excluido y la lógica de la identidad; el ser completo, es decir el ser preindividual, es más que unidad y más

---

<sup>1</sup> Simondon, 2015a: 24, trad. nuestra.

<sup>2</sup> En este artículo, el problema epistemológico de la psicología será presentado, sucintamente, en estos términos: tras el triunfo, a principios del siglo XX, de un “objetivismo radical” apoyado en estudios experimentales y presupuestos “cientistas”, y expresado en una vertiente fisiológica –que culmina en la reflexología- y una vertiente zoológica –que se realiza en el conductismo-, el estatuto de la psicología entra en crisis producto de las revisiones operadas por la psicología de la forma y por la fenomenología, y el problema da lugar a una diversidad de líneas de investigación rebeldes a la unificación; entre dichas líneas se cuentan la psicología comparada (que incluye a la psicología animal, a la psicología diferencial, a la caracterología), la psicología del niño y la infancia (fundamentalmente, Piaget y Wallon) y la psicología patológica (que incluye, centralmente, al campo problemático del psicoanálisis). El artículo se cierra con una prospectiva según la cual la psicología social, armada con los “modelos matemáticos” de Kurt Lewin y la noción de comunicación, permitiría divisar un camino hacia la “unificación general de las ciencias”. En palabras de Simondon (y de Le Terrier): “El lenguaje de la cibernética, ya aplicable a la fisiología del sistema nervioso, podría permitir describir los vínculos del hombre con su medio natural y social, superando la alternativa de la libertad y del determinismo, que parecen ser el obstáculo fundamental de toda ciencia psicológica” (1957: 1701, trad. nuestra).

que identidad, es más que sí mismo. La lógica del tercero excluido y de la identidad es una lógica del estado estable, no puede intervenir más que después de la individuación que capta no el ser completo sino un ser agotado, desfasado en relación consigo mismo, que es el ser individuado como individuo. El único método adecuado para la individuación es un proceso genético y analógico que acompaña por la individuación del pensamiento la individuación del ser, captando al ser antes de todo desdoblamiento, en su centro activo, centro a partir del cual se desdobra y desfasa.

Este método es aplicado, en primer lugar, al nivel físico de la individuación, con el estudio de la génesis de la estructura cristalina y la investigación de la individualidad de la partícula, para captar desde esta perspectiva la noción de complementariedad. Luego es aplicado a los niveles de la individuación de los seres vivientes, según los tres grados sucesivos de la individuación vital, de la individuación psíquica y de la individuación colectiva. Como hipótesis, la individuación es considerada como operación cuántica, el ser individuado conserva en sí una carga de realidad preindividual que es el fundamento de la participación en las individuaciones posteriores bajo la forma de una realidad transindividual.

La conclusión sugiere un contenido epistemológico y busca despejar e identificar las consecuencias normativas de esta teoría genética del ser.<sup>1</sup>

La tesis doctoral complementaria, dirigida por Georges Canguilhem, se intitula *Du mode d'existence des objets techniques* y Simondon resume su contenido en los siguientes términos:

Mientras que el objeto estético ha sido considerado como materia apropiada para la reflexión filosófica, el objeto técnico, tratado como utensilio, ha sido estudiado sólo indirectamente a través de las múltiples modalidades de su relación con el hombre, como realidad económica, como instrumento de trabajo o como bien de consumo.

El carácter inesencial de la toma de conciencia del objeto técnico según sus diferentes relaciones con el hombre ha contribuido a ocultar una tarea que incumbe al pensamiento filosófico: redescubrir –por una profundización de la relación existente entre la naturaleza, el hombre y la realidad técnica–, la carga de realidad humana alienada que está encerrada dentro del objeto técnico. El objeto técnico, tomando el lugar del esclavo y siendo tratado como tal a través de las relaciones de propiedad o uso, ha liberado sólo parcialmente al hombre: el objeto técnico posee un poder de alienación porque él mismo se encuentra en un estado de alienación, que es más esencial que la alienación económica y social.

La importancia de los objetos técnicos en las civilizaciones contemporáneas exige del pensamiento filosófico un esfuerzo para reducir la alienación tecnológica, introduciendo en la cultura una representación y una escala de valores adecuada a la esencia de los objetos técnicos.

El descubrimiento de esta esencia debe efectuarse a través de un estudio de la génesis de los objetos técnicos, la cual se cumple a través de un proceso de concretización diferente de los perfeccionamientos empíricos sucesivos y de la deducción a partir de principios teóricos previos: hay una génesis propia del objeto técnico.

Un estudio histórico permite descubrir la función reguladora de la cultura en la relación entre el hombre y los objetos técnicos, especialmente a través del

---

<sup>1</sup> Cf. Nathalie Simondon, <http://gilbert.simondon.fr/content/biographie> (Último acceso: 03/11/15). Trad. nuestra.

basamento normativo de las sucesivas manifestaciones del espíritu enciclopédico, desde el tecnicismo de los sofistas hasta la cibernética teórica, pasando por la toma de conciencia del carácter abierto y autónomo de las técnicas implicado en la obra de Diderot y d'Alembert.

Finalmente, un estudio de las modalidades actuales de las relaciones entre el hombre y el objeto técnico muestra que la noción de información es la que más conviene para realizar la integración a la cultura de un contenido representativo y axiológico adecuado a la realidad técnica captada en su esencia; deviniendo el hombre, tras la invención, en el centro activo y el intérprete que sólo puede hacer existir un mundo técnico coherente.<sup>1</sup>

La tesis complementaria se publica prontamente en el mismo año de su defensa en la editorial Aubier-Montaigne –como primer volumen de la colección *Analyse et raisons* dirigida por Martial Guérout y Jules Vuillemin–, y será reconocida por el CNRS con la medalla de bronce en septiembre de 1958. En un contexto en el cual la discusión sobre la técnica se encontraba plenamente instalada y la carrera espacial entre EEUU y la URSS comenzaba a desplegarse, el libro no pasó desapercibido y contribuyó de modo decisivo a que Simondon fuera reconocido desde entonces como un “filósofo de la técnica”.<sup>2</sup> Esta percepción se vio favorecida por la manera en la cual su tesis doctoral principal fue puesta en circulación: mientras que la primera parte y la mitad de la segunda fueron publicadas –con modificaciones– por P.U.F. en 1964, con el título *L'individu et sa genèse psycho-biologique* y en el marco de la colección *Epiméthée* dirigida por Jean Hyppolite, los últimos capítulos de la segunda parte –dedicados a la individuación psíquica, la colectiva y al concepto de transindividualidad– recién se publican en 1989 por la editorial Aubier bajo el título *L'Individuation psychique et collective*.<sup>3</sup> Como veremos en el próximo capítulo, será a partir de

---

<sup>1</sup> Cf. Nathalie Simondon, <http://gilbert.simondon.fr/content/biographie> (Último acceso: 03/11/15). Trad. nuestra.

<sup>2</sup> Fragmentos y elementos del libro son citados, por ejemplo, en *El hombre unidimensional* (1964) de Herbert Marcuse y en *El sistema de los objetos* (1968) de Jean Baudrillard.

<sup>3</sup> La composición de esta edición plantea una serie de comentarios. En primer término, el libro incluye los dos capítulos inéditos de la tesis doctoral principal (*L'individuation psychique* y *Les fondements du transindividuel et l'individuation*) aunque reestructurándolos en términos de dos partes que incluirían en sí distintos capítulos (tres y dos respectivamente), y eliminando una palabra del título de la mentada segunda parte. En este punto, es menester aclarar que en la (re)edición definitiva de *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, publicada en 2013 por la editorial Jérôme Millon y bajo el cuidado de Nathalie Simondon, la estructura del libro es rectificadada con respecto a la edición francesa (de la tesis principal completa) de Millon de 2005, así como a la edición en castellano de Cactus de 2009, y se plantea la estructura originaria del libro, la cual distingue dos partes generales: por un lado, “La individuación física” y, por el otro, “La individuación de los seres vivientes”, incluyendo ésta última tres capítulos (“Información y ontogénesis: la individuación vital”; “La individuación psíquica”; “Los fundamentos de lo transindividual y la individuación colectiva”), y distintas secciones al interior de cada uno. Esta rectificación ha contribuido a disolver algunas problemáticas hermenéuticas estableciendo, por ejemplo, una continuidad entre la individuación vital y la psíquico-colectiva. En segundo lugar, la edición de Aubier de 1989 incluye la introducción y la conclusión originales de la tesis doctoral principal, y añade otros tres textos de primera importancia. Por un lado, la conferencia *Forme, information et potentiels*, que Simondon ofrece en febrero de 1960, y que es integrada (aunque omitiendo el debate posterior) como segunda sección de la introducción bajo el título *Concepts directeurs pour une recherche de solution: forme, information, potentiels et métastabilité*. Nos referiremos a este texto en próximas páginas. Por otro

ésta publicación, así como de los cursos y conferencias que sucesivamente se irán editando y publicando, que la obra simondoniana comenzará a ser objeto de un intenso redescubrimiento, habilitando así un conjunto de enfoques que resituarán sus reflexiones sobre la técnica y la tecnicidad en el marco más general de su proyecto ontogenético.

## §2. Segundo momento: 1959-1968

Tras doctorarse, y a lo largo de toda la década del sesenta, Simondon mantendrá un ritmo de actividad febril. En junio de 1959 participa de un coloquio de psicología agrícola en Tours y presenta una conferencia, *Aspect psychologique du machinisme agricole*, que será publicada un año más tarde en *Le Concours médical*. En dicha conferencia, retomando inquietudes previas y poniendo a prueba conceptos planteados en la tesis doctoral secundaria, señala que el sentido de su intervención es establecer un *human engineering* a la medida del mundo rural, esto es, analizar las motivaciones que subyacen a la introducción de las máquinas en la explotación agrícola, desnaturalizar el desequilibrio tecnológico implicado en oposición entre el campo y la ciudad y pensar, más allá de los prejuicios y mitologías psicosociales, el mejor modo para industrializar la ruralidad a partir de desarrollos e invenciones científico-tecnológicas que reconozcan y se adapten al entorno natural, y que –sin imponérsele de modo unilateral– permitan optimizar el acoplamiento hombre-naturaleza y establecer, en los medios rurales, verdaderos conjuntos tecno-geográficos que habiliten un desarrollo sinérgico y duradero.<sup>1</sup> En septiembre de 1959 publica en la *Revue de métaphysique et de morale* un artículo, *Les limites du progrès humain*, en respuesta a un texto de Raymond Ruyer publicado en dicha revista un año antes. Simondon plantea que un análisis del progreso humano debe tener en cuenta no sólo lo que el hombre produce sino también lo que el hombre es. Y, con esto último, no se refiere a consideraciones ontológicas o antropológicas sustancialistas sino a la necesidad de pensar el progreso humano, y el devenir de su ser, en función del tipo de comunicación y causalidad recíproca que entabla con sus “sistemas de concretización objetivos”. A partir de allí, formula la hipótesis según la cual sería posible distinguir en la historia occidental la sucesión de tres grandes fases. Cada fase expresa un determinado acoplamiento entre el ser humano y los sistemas objetivos que éste produce,

---

lado, dos textos que originalmente fueron pensados por Simondon como complementos de la conclusión y que fueron retirados de la tesis antes de la defensa. Estos dos textos, que en una primera versión se intitulaban *Nota complementaria: Los fundamentos objetivos de lo transindividual*, fueron incluidos en la edición de Aubier –con el consentimiento de Simondon– bajo el título *Nota complementaria sobre las consecuencias de la noción de individuación* y presentados en dos capítulos (“Valores y búsqueda de objetividad”; “Individuación e invención”).

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 255-267.

cada una de ellas posee una dominante, un *climax* óptimo y un período de sobresaturación involutiva que preanuncia el paso a la siguiente fase. Así, mientras que en la antigüedad habrían predominado el lenguaje y los contenidos cognitivos, y en la edad media la religión y a los contenidos afectivo-emotivos, en la modernidad serían la técnica y los contenidos constructivo-activos los elementos dominantes. Simondon plantea que la crisis de cada fase se manifiesta en la repetición alienante de estereotipos, en la emergencia de automatismos y en la conformación de cuerpos de especialistas separados del devenir colectivo, expresándose de este modo un desequilibrio y un descentramiento en la relación del hombre con los sistemas de concretización objetivos. A partir de dicha hipótesis, Simondon concluye que el problema del progreso es un problema de comunicación, de intercambio de causalidad recíproca, entre lo que el hombre produce y lo que el hombre es: “hay progreso si el sistema hombre-religión está dotado de más resonancia interna que el sistema hombre-lenguaje y si el sistema hombre-técnica está dotado de más resonancia interna que el sistema hombre-religión”.<sup>1</sup> Y agrega que, en la fase en curso, es menester desplegar una reflexión filosófica que permita establecer una compatibilidad simbólica y una comunicación recíproca entre la tecnicidad y la humanidad, entre la actividad y la existencia, a efectos de evitar una recaída en la alienación de los automatismos, los estereotipos y los cuerpos de expertos de carácter tecnocrático.

Un punto clave de este relato bio-bibliográfico se da en febrero de 1960 cuando, a casi dos años de haber defendido sus tesis doctorales, Simondon presenta en la *Société Française de Philosophie* el corazón teórico-metodológico de su proyecto filosófico y, tras su exposición, se desata una discusión sin concesiones, en la cual se destacan los fuertes contrapuntos que mantiene con Paul Ricoeur y con Jean Hyppolite, así como la actitud defensiva que debe adoptar ante no pocas objeciones. Y lo cierto es que Simondon se propone un objetivo audaz: dilucidar una posible axiomatización de las ciencias humanas (“o al menos de la psicología”) a partir de las nociones de forma, información y energía potencial, y a partir de una operación específica que “las enlaza y organiza interiormente”, la operación transductiva. Así, poniendo en juego todos los rasgos idiosincráticos de su práctica teórica, Simondon repone los conceptos de arquetipo platónico, forma aristotélica y esquema hilemórfico, los reinterpreta reflexivamente a la luz de los desarrollos de la física contemporánea, la *Gestaltpsychologie*, la cibernética y la teoría de la información, y tras plantear una serie de críticas a este último conjunto de teorías, introduce la noción clave de su sistema filosófico: la operación de adquisición de forma, o transducción. La

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2014: 272, trad. nuestra.

argumentación simondoniana será la siguiente: si se asume este postulado ontogenético y la operación que lo define, entonces se podrá rehabilitar un uso metodológico legítimo para la analogía e investigar, en los distintos dominios de realidad, no fenómenos o estructuras sino efectos, efectuaciones de individuación o dinamismos del ser. Este proyecto, fundar la ciencia humana en una filosofía de la naturaleza sostenida por un postulado ontológico-metodológico<sup>1</sup>, despertó perplejidad en buena parte del auditorio. Gabriel Marcel pondrá en duda la legitimidad de trasponer conceptos físicos al campo de lo psicosocial, Paul Ricoeur cuestionará lo que percibe como un objetivismo naturalista que se desentiende del carácter constituyente del lenguaje, que abusa de las metáforas y que, básicamente, no toma como punto de partida la noción husserliana de mundo de la vida. En consonancia, Jean Hyppolite planteará que una teoría de la naturaleza como la expuesta no parece capaz de resolver el problema del origen del sentido ni de aclarar la relación entre el lenguaje y la naturaleza, y que, por otra parte, la pregunta relativa al origen de los “gérmenes estructurales” de los que se habla no encuentra respuesta alguna. Gastón Berger, finalmente, cuestionará el rol subordinado que se le asigna a la conciencia y relanzará la acusación de objetivismo. Y, si bien estas intervenciones críticas se ven dosificadas por otras que celebran el espíritu de la apuesta filosófica simondoniana (como es el caso de Jean Wahl o de Pierre-Maxime Schuhl), lo cierto es que la propuesta especulativa simondoniana encuentra no poca resistencia en la *Société Française de Philosophie*.

Un mes más tarde, en marzo de 1960, se publica en los *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée* un artículo (*L'effet de halo en matière technique: vers une stratégie de la publicité*) en el cual Simondon cuestiona las técnicas publicitarias que, para difundir un objeto ya producido, operan una manipulación de las motivaciones psicosociales y, tomando como referencia a los objetos técnicos, propone como contraparte una estrategia de psicología aplicada que, explicitando a las estructuras cognitivas implicadas en dichos objetos y correlacionándolas con el “arquetipo tecnológico” al que pertenecen, cumpla una tarea positiva de información, y vincule a la publicidad no ya con el proceso de comercialización sino con el proceso de diseño e invención de los objetos. En este marco, el “efecto halo” – diferente de las técnicas publicitarias de mera difusión– es interpretado en términos de amplificación transductiva de un dominio de tecnicidad a partir de un arquetipo específico.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ante una pregunta de Gabriel Marcel, Simondon lo dice con todas las letras: “Hay de alguna manera identidad entre el método que yo empleo, que es un método analógico, y la ontología que yo supongo, que es una ontología de la operación transductiva en la adquisición de forma. Si la operación transductiva de adquisición de forma no existe, la analogía es un procedimiento lógico inválido; es un postulado. El postulado aquí es ontológico y metodológico a la vez” (1960: 757, trad. nuestra).

<sup>2</sup> Simondon pone el ejemplo del “reloj suizo” que, por sus virtudes mecánicas y técnicas de funcionamiento, contribuyó a gestar un estructura cognitiva determinada (la “precisión suiza”) que, a través de estrategias

En un manuscrito posiblemente redactado entre 1960 y 1961, Simondon plantea la noción de “mentalidad técnica” y la define como un proceso inter-humano en desarrollo, un devenir inacabado y aún abierto, que sostiene su dinámica en una relación de causalidad recurrente con las máquinas y las redes técnicas. A partir de dicho postulado ontológico, Simondon propone una reflexión de carácter axiológico que mantenga a la mentalidad técnica a distancia de sus posibles recaídas (tecnocracia, tecnofilia, tecnofobia), y despliegue en ella una ética (es decir, una relación no sólo cognitiva sino también afectiva y, fundamentalmente, activa con las máquinas) y una normatividad sociotécnica (esto es, un régimen de funcionamiento que, a través de las redes técnicas y su creciente intercomunicación, permita “reencontrar un nuevo continuo”). En *La mentalité technique*, asimismo, se destaca el empleo de un esquema analítico ternario (lo cognitivo, lo afectivo y lo activo) que, si bien ya había sido tematizado en la tesis doctoral principal para pensar la triadidad de la individualidad viviente, cobrará cada vez mayor presencia en la reflexión simondoniana. En este sentido, por ejemplo, la apelación a este esquema operatorio, caro a la fisiología (órganos receptores - sistema nervioso - órganos efectores) y de empleo recurrente en la cibernética<sup>1</sup>, se hará presente nuevamente en *Attitudes et motivations*, curso que Simondon dicta en la Facultad de Poitiers en 1960, y en cual plantea la posibilidad de pensar la génesis psicosocial del comportamiento tomando como hipótesis de base una analogía con el esquema empleado por Henri Piéron en *La sensation, guide de vie*. En efecto, Simondon señalará que así como en la relación del organismo y su medio bio-físico es posible advertir una unidad funcional primitiva que progresivamente se va diferenciando en funciones receptoras y en funciones efectoras, “al nivel de las relaciones de interdependencia entre los vivientes (...) es posible ver separarse simétricamente, por relación a un centro común primitivo, la actitud receptora y la actitud efectora” y, entre estas dos actitudes progresivamente divergentes, existiría un “complejo motivacional” que funcionaría como “centro de gravedad del ser que se desarrolla diferenciándose”.<sup>2</sup> La novedad que introduce este curso no anida en el esquema ontogenético empleado (que

---

publicitarias, devino símbolo asignable a otros objetos técnicos (como es el caso de la compañía *Swissair* cuyo eslogan reza “La precisión suiza al servicio de la aviación”). No obstante, Simondon aclara: esta operación transductiva es válida en tanto se asocie dicha estructura cognitiva a otros instrumentos metrológicos con los cuales el arquetipo “precisión suiza” guardaría cierta analogía técnica, pero resulta inválida desde el momento en que se la emplea como adjetivo asignable indistintamente a cualquier tipo de objeto técnico no metrológico. Cf. Simondon, G., 2014: 279-293.

<sup>1</sup> En *Cybernetics* (1948), Norbert Wiener señala “los numerosos autómatas de la época actual están acoplados al mundo exterior tanto por la recepción de impresiones como por la ejecución de acciones. Contienen órganos sensoriales, causas eficientes y el equivalente de un sistema nervioso para integrar la transferencia de información de uno al otro. Se prestan muy bien a la descripción en términos fisiológicos. Es casi un milagro que puedan ser agrupados bajo una misma teoría con los mecanismos de la fisiología.” (1960: 85).

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2010: 377, trad. nuestra.

remite a un ser preindividual que se desfasa y se diferencia al individuarse), sino en el ensayo de pensar la individuación psicosocial a partir de los conceptos de actitud y motivación, no tematizados en las obras y artículos previos. Esta tentativa se apoyará en una transposición del esquema operatorio ya mencionado<sup>1</sup>, y en la idea según la cual las actitudes receptoras, el complejo motivacional y las actitudes efectoras constituirían verdaderos “órganos psico-sociales”, y harían posible plantear una teoría del “modulador social”.<sup>2</sup> ¿Qué es un modulador? Una máquina que posee una entrada de información, una salida efectora y, entre ambas, un proceso interno que condiciona la actualización de su energía potencial. Así, lo social sería una suerte de máquina “parcialmente autónoma” que modula y condiciona los flujos de actitudes psicosociales (complejos sensorio-motores, gestos, modas, actitudes ético-políticas, etc.), y los procesos de causalidad circular que afectan al sistema motivacional, orientando determinadas conductas psíquico-colectivas.

La cuestión de una normatividad sociotécnica, y su potencialidad para constituir un nuevo *continuum* de carácter ecuménico, es abordada frontalmente en el artículo *Psychosociologie de la technicité*, texto publicado entre 1960 y 1961 en tres números consecutivos del *Bulletin de l'École pratique de psychologie et de pédagogie* de Lyon. En él, Simondon retoma y profundiza una idea, ya planteada en la tercera parte de su tesis doctoral complementaria, consistente en pensar el despliegue global de las redes técnicas contemporáneas como posible cimiento de una universalidad efectiva. Para ello, y tras distinguir en el abordaje de los objetos técnicos un acercamiento que pone el acento en su función de uso y un enfoque que tematiza su historicidad, Simondon plantea la necesidad de abrir un tercer camino que permita evaluar el significado de dichos objetos a partir de un análisis del sentido de la tecnicidad. En este marco, propondrá pensar el carácter isomorfo que presentarían la estructura de la sacralidad –tal como la estudia Mircea Eliade– y la estructura de la tecnicidad, concluyendo que mientras la primera se encuentra indisociablemente vinculada con identidades de grupo, y establece una demarcación clara entre un adentro y un afuera, la segunda permitiría construir una universalidad positiva, transgrupal y transindividual, de carácter

---

<sup>1</sup> “Transponiendo este esquema en el dominio de la interdependencia, consideramos la génesis de la triada *actitudes receptoras – motivaciones – actitudes efectoras* como equivalente al proceso mismo de individuación; las actitudes receptoras son isomorfas a los receptores perceptivo-sensoriales, las motivaciones a las funciones de elaboración, las actitudes efectoras a los efectores orgánicos; actitudes y motivaciones son verdaderos órganos sociales o, más exactamente, psico-sociales, cuyo conjunto orientado según un vector que va de la actitud receptora a la actitud efectora, pasando por la motivación, constituye un *tractus* psico-social.” (Simondon, G., 2010: 378, trad. nuestra).

<sup>2</sup> “El *socius* es un modulador, un modulador que no está todo dado inicialmente como un objeto técnico sino que está sometido a una génesis y se constituye como modulador por los procesos de desarrollo y de condicionamiento (aprendizaje)” (Simondon, G., 2010: 383, trad. nuestra).



reticular.<sup>1</sup> De este modo, según Simondon, entre la sacralidad grupal (que, en las condiciones contemporáneas, remite tanto a lo sociopolítico cuanto a lo religioso) y la tecnicidad global, se dibuja un espacio para pensar una ética de la “constructividad” y una “estética negativa” como elementos de unificación cultural.<sup>2</sup> Y esto último se vuelve necesario desde el momento en que se advierte, en las sociedades contemporáneas, la existencia de un desfase entre las redes técnicas y los contenidos culturales, desfase productor de alienación y que reclama, según Simondon, un pensamiento reflexivo que restituya el rol regulador y orgánico de la cultura, integrando a las técnicas en ella (y no exteriorizándolas conforme la oposición cultura/civilización).<sup>3</sup>

En 1962 Simondon participa de la organización del sexto Coloquio de Royaumont dedicado al tratamiento de la noción de información en las ciencias contemporáneas, evento en el cual se reúnen para pensar la cuestión un conjunto de pensadores y científicos de primera línea: Jean Hyppolite, Martial Guéroult, Ferdinand Alquié, Benoît Mandelbrot, André Lwoff, Louis Couffignal, Lucien Goldmann, Abraham Moles y el mismísimo Norbert Wiener, padre de la cibernética. En el coloquio, Simondon ofrece una conferencia clave en la cual recapitula su aparato teórico-metodológico y formaliza explícitamente, por primera vez, la distinción entre los conceptos de transducción y modulación, añadiendo asimismo una tercera noción a su aparato analítico: la organización. La intervención simondoniana, intitulada *L'amplification dans les processus d'information*, plantea la necesidad de no sustancializar la información y pensarla, por el contrario, como un proceso afectado por tres tipos posibles de amplificación. En las actas del Coloquio, editadas en 1965 por Minuit bajo el título *Le concept d'information dans la science contemporaine*, no se incluye la conferencia completa –que será publicada póstumamente en 2010– sino un breve resumen que, a los efectos de este capítulo, resulta suficientemente ilustrativo:

Existen tres modos principales de amplificación, la propagación trasductiva, la modulación, la organización. El primer modo no posee en sí mismo su propio límite; es discontinuo, procede por “todo o nada”, y no admite grados; es irreversible. Su rendimiento energético es muy elevado. El segundo modo, continuo

---

<sup>1</sup> “Existe en las redes técnicas un ecumenismo de hecho que abarca a las naciones”. Simondon, G., 2014: 115, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 97-100, 120-128.

<sup>3</sup> “En los períodos en los cuales las técnicas se modifican poco, hay adecuación de los contenidos culturales y de los contenidos técnicos de una civilización. Pero, cuando las técnicas se modifican, algunos de los fenómenos humanos constitutivos de una cultura se modifican más despacio y menos radicalmente que los objetos técnicos: las instituciones jurídicas, el lenguaje, las costumbres, los ritos religiosos se modifican con mayor lentitud que los objetos técnicos. (...) El desfase temporal y la diferenciación cualitativa que intervienen entre cultura y civilización en el seno de la Cultura son fenómenos de *crisis* causados por el cambio rápido de las técnicas; este cambio rompe provisoriamente el carácter de homogeneidad y de totalidad orgánica de la Cultura”. Simondon, G., 2014: 34-35, 35-36, trad. nuestra.

y progresivo, supone una reducción de las capacidades energéticas del sistema; corresponde al funcionamiento de los moduladores técnicos empleados para el tratamiento de las señales de información. En fin, la organización, que se manifiesta en los procesos biológicos, es una síntesis de los modos anteriores; reproduce un régimen cuántico y se ejerce por ondas sucesivas, principalmente en la actividad de crecimiento.

Estos tres modos suministran paradigmas que permiten interpretar situaciones complejas. Tienen en común la condición primordial de todo proceso de información: la existencia previa de un estado metaestable y de un semisistema que puede recibir eficazmente una señal incidente que modifica el equilibrio del sistema rico en energía potencial.<sup>1</sup>

En 1963, Simondon es nombrado *maître de conférences* en la Sorbona y funda el *Laboratoire de psychologie générale et technologie* en la Universidad René Descartes (Paris V), donde tiempo más tarde será designado profesor. En el mismo año, y en el marco del Centro de Estudios Interdisciplinarios de la Universidad de Stanford en Francia, completa el dictado de dos conferencias recientemente editadas. En la primera de ellas, *Les grands courants de la philosophie française contemporaine* (1962-1963), Simondon presenta a la filosofía francesa del siglo XX como signada por una búsqueda tendiente a superar las restricciones del relativismo kantiano y del positivismo comteano a través de una tematización profunda “del *sentido* del Tiempo”, preocupación que se expresaría en tres grandes corrientes sucesivas.<sup>2</sup> Primero, las corrientes temporales monistas, continuistas y axiológicamente dualistas (yo profundo/yo superficial) referenciadas en Bergson y en el bergsonismo en sentido amplio (Édouard Le Roy, Raymond Ruyer, etc.); luego, las corrientes existencialistas y fenomenológicas que, afectadas por las dos guerras mundiales, se apartan del optimismo bergsoniano y se presentan como “filosofías de urgencia” que reclaman una toma de conciencia del sentido concreto y dramático de la situación humana.<sup>3</sup> En la génesis de esta segunda corriente, Simondon ubica al movimiento surrealista y en su despliegue conceptual a Jean Wahl, a M. Merleau-Ponty (cuya obra es presentada como un “*positivismo fenomenológico*”)<sup>4</sup>, a J.-P. Sartre y a Paul Ricoeur. Por último, Simondon identifica una tercera corriente que, producto de una estabilización de la situación política y social francesa, y la exteriorización de los conflictos, se vincula más intensamente con una tematización del tiempo histórico y genético (desprendiéndose, así, del carácter eminentemente ético que asumía el tiempo existencial). Simondon ubica en esta corriente los trabajos de Teilhard de Chardin, Jean Hyppolite, Henri Lefebvre y Gaston Berger, subrayando asimismo el

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 1966: 309.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2016: 131-132.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2016: 144.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2016: 139.

crecimiento de una impronta interdisciplinaria que vincula a la filosofía con las ciencias y con la tecnología (superando, así, la lectura “puramente instrumental de las técnicas” propiciada por Heidegger, así como la demarcación husserliana entre hechos científicos y esencias filosóficas).<sup>1</sup>

La segunda conferencia, *Les grandes directions de recherche en sciences humaines en France* (1962-1963), presenta una rendición de cuentas de las principales líneas de investigación a partir del debate metodológico que ellas entrañan y que manifiesta, según Simondon, una cierta convergencia normativa entre disciplinas muy alejadas.<sup>2</sup> El esquema se divide en dos grandes grupos. Por un lado, la psicología, donde nuestro autor destaca una primera dimensión clínica (Henri Baruk, Daniel Lagache, Jacques Lacan, Paul Giraud y Eugène Minkovski, etc.), una segunda dimensión experimental y teórica (Henri Piéron, Paul Fraisse, Jean-Marie Faverge, Louis Couffignal, etc.) y una tercera genética y pedagógica (Henri Wallon y, centralmente, Jean Piaget). Por otro lado, la sociología (dividida en dos tendencias: las investigaciones empíricas y “la interpretación general del hecho social” en la obra de Georges Gurvitch)<sup>3</sup>, la etnología y la etnografía (desarrollando la primera tanto investigaciones sobre las técnicas [siguiendo la línea de Leroi-Gourhan] cuanto sobre la organización social, los contenidos culturales, las mentalidades, etc. [siguiendo los desarrollos de Lucien Lévi-Bruhl], y desplegando la segunda una comprensión global siguiendo la estela de Marcel Mauss y efectuándose, contemporáneamente, en la obra de Maurice Leenhardt y en el estructuralismo de Lévi-Strauss), y la “paleontología humana” (Teilhard de Chardin). En la metafísica de la evolución de este último, dice Simondon, “se propone una nueva categoría lógica de interpretación científica, un nuevo esquema de inteligibilidad *relacional* y no *cosista*, comparable en cierta medida al de la epistemología genética, y también al de la estructura con Lévi-Strauss”.<sup>4</sup>

En el año lectivo de 1963-1964, Simondon dicta un curso de propedéutica en la Universidad de Poitiers. *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, cuya transcripción ha sido editada en Francia en 2006 y en Argentina en 2008. En este curso, donde el registro oral de la exposición resulta evidente<sup>5</sup>, se plantea una breve historia de la noción de vida animal desde la óptica de la psicología, destacando tres grandes momentos dialécticos en la conceptualización de la relación entre lo viviente y lo humano. Así, tras un primer período

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2016: 148-150.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2016: 152, 173.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2016: 160.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2016: 172, trad. nuestra.

<sup>5</sup> Esta cuestión resulta destacable por el contraste que ofrece con el resto de los cursos de Simondon que han sido editados y que venimos reseñando; en todos éstos se destaca la exposición formal de los textos y su organización sistemática.

de relativa continuidad, sobreviene con el cartesianismo una oposición radical y una “pasión dicotómica” que recién será revertida entre los siglos XIX y XX, momento en el cual se restablece una continuidad y “la realidad humana se ve recubierta por una universalización del animal”.<sup>1</sup> Asimismo, en el curso se destaca el lugar central ocupado por la teoría aristotélica y, particularmente, por el concepto de función que, según Simondon, hace posible por primera vez “un saber general de los vivientes” y “funda una ciencia”.<sup>2</sup>

En 1964 se publica, en el tomo XVIII de *Bulletin de Psychologie*, un estudio sobre la noción de instinto que Simondon desarrolla en el marco de un curso dictado entre febrero y mayo de ese mismo año. En la introducción del *Cours sur l'instinct* Simondon plantea un ambicioso plan de trabajo compuesto por cinco partes –de las cuales sólo llega a desarrollar la primera– y, tras señalar que el estudio de la noción de instinto ha de estar íntimamente vinculado con el análisis de los distintos tipos de comportamiento<sup>3</sup>, recupera el esquema trial del viviente y lo vincula con su teoría de la amplificación. En este sentido, plantea la siguiente hipótesis: las conductas instintivas no deben ser confundidas con las tendencias, éstas últimas plantean ciertas disposiciones generales del organismo (nutrición, respiración, evasión de temperaturas demasiado calientes o demasiado frías, etc.) y tienden a establecer una adaptación media con respecto al medio, mientras que las conductas instintivas “corresponden a estados críticos”, “aparecen en los casos en que un umbral es franqueado” y, gracias a un “*fenómeno de amplificación*” que les es característico, producen un cambio de régimen en la conducta. ¿Qué implica esto último? “que un subconjunto eventualmente muy limitado domina y comanda todas las funciones del organismo (...) la fuga, la agresión, la reacción ante la falta de aire dan bruscamente a un solo órgano, o a un grupo limitado de órganos, la capacidad de gobernar todo el organismo”.<sup>4</sup> La conducta instintiva, entonces, surge *transductivamente* a partir de una situación discontinua y, liberando una reacción en cadena que recorre la totalidad del individuo viviente (condición sensorio-

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2008: 52-53.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2008: 37-45. “En una ostra, en un árbol, en un animal o en un hombre, la vida tiene las mismas exigencias. Por ejemplo, para el crecimiento y para la reproducción, existen las mismas exigencias y funciones paralelas que corresponden a esas exigencias. Pueden ser cumplidas con *posibilidades operatorias* muy diferentes. (...) Los medios cambian según las especies pero las funciones permanecen. Esto es, quizás, lo más profundo, es realmente la base de una teoría de la vida en Aristóteles: la teoría de que hay una invariante que es la vida.” (Simondon, G., 2008: 44-45, subrayado nuestro). En esta verdadera pasión por la función y, más precisamente, por los modelos operatorios, se percibe la centralidad que Simondon adjudica a la analogía como estrategia reflexiva de conocimiento, como señalamos a propósito de su concepto de *allagmática*.

<sup>3</sup> Según Simondon, el estudio del instinto debe emprenderse en el marco de la relación entre el viviente y el medio y, particularmente, distinguiendo en esta relación tres tipos de conductas vitales (conductas primarias, vinculadas con los tropismos positivos y negativos, las cinesis y los reflejos; conductas secundarias, vinculadas con el aprendizaje; conductas terciarias, vinculadas con comportamientos dotados de intención y previsión); estos tres tipos de funciones vitales, a su vez, se subdividen en tres grupos conforme remitan a la vida del individuo (alimentación, defensa, hábitat, etc.), a la vida de la especie (reproducción) o a la vida del grupo.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2010: 250, trad. nuestra.

perceptiva; condición central o motivacional; condición motora), hace que un modo de comportamiento determinado domine temporalmente y excluya al resto de conductas posibles.<sup>1</sup>

En el año lectivo 1964-1965 Simondon dicta en la Sorbona un curso sobre la percepción, en el cual pone en juego dos tesis. Por un lado, una historia filosófica de la percepción según la cual sería posible distinguir tres grandes fases en el pensamiento occidental: primeramente, en la antigüedad griega, la percepción habría obrado como el principal *instrumento* de conocimiento debido, por un lado, al escaso desarrollo de las ciencias naturales y, por otro lado, a la situación “transcultural” que presentaron las ciudades jónicas, situación que por otra parte coincide con “el alba de la filosofía griega”<sup>2</sup>; en segundo término, en la época clásica, producto del desarrollo de la mecánica y la matematización de la naturaleza, la percepción como medio de conocimiento se vería relegada frente a la centralidad asumida por los esquemas deductivos presentados por la ciencia natural moderna, y devendría un elemento *operatorio*, auxiliar de dichos esquemas constructivos; finalmente, a partir de los desarrollos de la biología decimonónica y la tematización creciente de la relación entre el organismo y el medio, la percepción recupera preponderancia y funciona como grilla de inteligibilidad para los estudios biológicos, psicológicos y etológicos, encontrando su clímax –tras el espiritualismo francés y la psicofísica de los estímulos– con la *Gestalttheorie*. Los estudios desarrollados por ésta última, y el diálogo analógico entre las ciencias que pone en juego, plantean el contexto contemporáneo dentro del cual se desarrollará la segunda tesis del curso. Según esta última, la percepción no es una función cognitiva ni una instancia receptora de estímulos ni un procedimiento fisiológico para la captación de objetos, sino la modalidad primaria de la

---

<sup>1</sup> “Lo que es característico de la conducta instintiva es *este fenómeno de amplificación* gracias al cual un subconjunto anatómico, fisiológico, comportamental, y funcional, primitivamente parte integrante de un organismo y de su conducta, en asociación con otros subconjuntos y en equilibrio con ellos, deviene de alguna manera superior al todo, y lo dirige, lo controla. Naturalmente, un tal cambio de régimen demanda de bases anatómico-fisiológicas, y particularmente de un cierto nivel de diferenciación de los órganos y del sistema nervioso” Simondon, G., 2010: 251, trad. nuestra.

<sup>2</sup> En un bello pasaje, Simondon plantea que la emergencia de la percepción como fuente única de conocimiento se asocia al encuentro de tradiciones y culturas diversas producido en las ciudades jónicas y, correlativamente, a la navegación y la expansión de la actividad a través del mundo mediterráneo. En este movimiento, el encuentro transcultural neutraliza las endogamias de grupo y la apertura a nuevos horizontes y regiones desconocidas pone en juego una “potencia de lo universal” que “impulsa siempre más lejos”: “las navegaciones jónicas son precisamente el principio mismo de la recepción de lo nuevo” (Simondon, G., 2012: 22). En este punto, cabe hacer notar que Simondon asocia esta tesis histórico-filosófica con lo que será la tesis de base de la segunda parte del curso: “para el hombre, como para los vivientes más elementales, el desarrollo motor precede y estimula el trabajo cognitivo” (2012: 22). Esta tesis, como veremos, aparecerá recurrentemente en su obra de fines de los años sesenta.

relación activa que el viviente mantiene con su medio.<sup>1</sup> En este sentido, sosteniendo la tesis según la cual “la motricidad precede a la sensorialidad”, y afirmando la existencia de movimientos “auto-cinéticos” y espontáneos en los vivientes previos a cualquier recepción de estímulos, Simondon se embarca en un análisis detallado del sentido biológico de la percepción y de sus efectos psicológicos en tres niveles de análisis (percepción-información; percepción-afectividad; percepción-tecnología). Como veremos, un año más y también en el marco de un curso dictado en la Sorbona, la tesis antes mencionada será profundizada y amplificada, resituando a la percepción dentro de un ciclo de la imagen de carácter general.

En 1965 Simondon publica, en el *Bulletin de l'Institut de philosophie de l'Université libre de Bruxelles*, un notable artículo en el cual recapitula el problema de la dicotomía entre cultura y técnica, aunque abordándolo desde un ángulo novedoso. En este sentido, si bien retoma tesis y desarrollos ya plasmados en la tesis doctoral secundaria de 1958 y en *Psychosociologie de la technicité* (1960-1961), resalta en *Culture et technique* un tratamiento mucho más detenido en las implicancias ontogenéticas y filogenéticas del problema, así como la maduración de un conjunto de tesis y su esquematización programática. En este sentido, Simondon plantea tres tesis. Primera tesis: la oposición ontológica y axiológica entre la cultura (dadora de fines) y la técnica (utilitaria e instrumental) es producto de una confusión, debida a una inadecuación conceptual: la de categorizar a las técnicas como herramientas del mismo orden de magnitud que el hombre, es decir, aferrarse al significado que éstas poseían en un

---

<sup>1</sup> Planteando una discusión con las formas *a priori* de la sensibilidad kantianas, Simondon plantea programáticamente: “El espacio no es un objeto, sino una dimensión primaria del medio. (...) El medio es quizá en principio el conjunto de los movimientos posibles del organismo (del propio cuerpo), antes de ser la dimensión que ordena objetos” (2012: 247, 248). En este sentido, el estudio de la percepción del espacio estará vinculado primariamente a la dilucidación de relaciones vitales de cercanía y de distancia (afectadas de un coeficiente de intensidad que posibilita la orientación), y no a la identificación cualitativa de los estímulos o a la medición cuantitativa de su frecuencia. Y un movimiento similar se aplica a la percepción del tiempo y de la duración: “El tiempo no es un objeto. (...) el tiempo se refiere a la manera en que un organismo está en su medio. Es concreto como la distancia; antes de despegarse para servir de medida a las acciones y de organización a la pluralidad de acontecimientos, es de hecho un modo de relación entre el organismo y el medio (...) la percepción del tiempo es de tipo tan primaria que reduce al sujeto a sí mismo, y le entrega el sentimiento del fluir de la vida.” (Simondon, G., 2012: 277, 278). En este sentido, lejos de ser un orden de sucesión o una medida extrínseca, la temporalidad marca fundamentalmente el devenir conjunto del viviente y del medio, su acoplamiento dinámico e intensivo, y esto según un doble enfoque: la percepción del tiempo propiamente dicha y la percepción de la duración: “es posible decir que las conductas que implican referencia al tiempo parecen contener dos procesos; uno, completamente primario, relativo a las conductas innatas, descansa sobre un reloj fisiológico interno (...); el otro, que se refiere generalmente a período más cortos y a proceso más veloces, comporta numerosas sincronizaciones simultáneas o fenómenos de activación en cadena (...). En el primer caso se trata del basamento temporal invariable que liga el devenir del organismo con el del mundo; en el segundo caso este comportamiento de fenómenos de relajación sería mejor traducido por el término *duración*. Lo que así es medido, percibido, no es el tiempo, sino las duraciones, duraciones de tal y cual proceso, como la digestión y las comidas que separan las sucesivas digestiones; es la percepción de las duraciones la que es relativa y variable, siendo la del tiempo absoluta.” (Simondon, G., 2012: 281-282).

estadio preindustrial en el cual no entraban en conflicto con las pautas intra-grupales, pues se encontraban adecuadas a ellas. Aquí Simondon recupera sus hipótesis previas: al franquear el orden de magnitud medio del ser humano, las técnicas contemporáneas (y su esencia reticular)<sup>1</sup> sobrepasan las pautas intraculturales y, universalizándose, cambian de estatuto. A partir de su amplificación en redes globales, y su concretización en tanto mediación real con la naturaleza y con el mundo, las técnicas sobrepasan por mucho el concepto que hace de ellas un medio para un fin dado y, de hecho, dice Simondon, han devenido la envoltura misma del hombre (es decir, se han objetivado y fijado en su medio de existencia bajo la forma de “funciones suplementarias”).

Segunda tesis: hay que repensar los conceptos para diluir la falsa dicotomía señalada, y la alienación que trae aparejada: “sería más justo entonces no utilizar el término *técnica* para oponerlo al término *cultura*: la ‘cultura’ y la ‘técnica’ son una y otra actividades de manipulación, y por lo tanto son técnicas: son incluso técnicas de manipulación humana.<sup>2</sup> ¿Por qué? Porque las técnicas, en su nuevo concepto, son actividades “que ejercen una acción sobre el hombre por intermediación del medio” y lo que tradicionalmente se llama cultura no es sino el conjunto de instituciones y actividades éticas, políticas, religiosas, pedagógicas y estéticas que se ejercen inmediatamente sobre el hombre para construir en él una personalidad psicosocial. Así, la “cultura” opera inmediatamente sobre el hombre y la “técnica” mediatamente, acondicionando su medio de existencia. Lo interesante es que estas dos actividades de manipulación no sólo son dos modalidades técnicas sino también, y fundamentalmente, dos modalidades propiamente culturales.<sup>3</sup> En este sentido, Simondon señalará que, si se quiere superar la alienación contemporánea y optimizar las relaciones entre la cultura y la técnica, es necesaria una reforma pedagógica que permita al hombre no sólo entender el carácter cultural de la técnica sino también el carácter técnico de la cultura.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Esta cuestión es clave para entender la argumentación simondoniana: la esencia de la técnica —o, mejor dicho, de la tecnicidad contemporánea— no se manifiesta en los objetos a la mano o en los utensillos sino, fundamentalmente, en las redes: “la tecnicidad se desplaza del objeto a la red porque el medio se convierte en comparable a un organismo funcional. Comprendemos que el objeto técnico de uso sea un mal instrumento para enseñar la tecnicidad; la contiene en estado incompleto, por falta de su complemento, que es la red, y en estado de mezcla, porque está recubierta de aportes culturales. (...) la tecnicidad no consiste solamente en objetos separados en la escala de las actividades cotidianas. Consiste en redes técnicas vinculadas con el mundo, y existe en ambos niveles opuestos, sus componentes y los grandes conjuntos.” (Simondon, G., 2015d: 30).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015d: 22.

<sup>3</sup> En efecto, Simondon emparenta la noción de cultura con dos términos que le son vecinos: el cultivo y la crianza. De este modo, en tanto que el cultivo (asociado, lógicamente, a la práctica botánica) acondiciona un medio para el desarrollo asistido de una forma vital, la crianza opera directamente sobre la individualidad viviente a través de mecanismos de adiestramiento. Cf. Simondon, G., 2015d: 19-21.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2015d: 29-30.

Tercera tesis: dado que una de las bases de la evolución del hombre, así como la de cualquier especie, se encuentra dada por la interacción entre los organismos y el medio<sup>1</sup>, y dado que la tecnicidad contemporánea ha reacondicionado radicalmente el medio de existencia del hombre asumiendo un carácter global, es menester reconocer no la función sino la oportunidad evolutiva que las técnicas plantean para el desarrollo de la especie. Simondon es consciente de los riesgos que entraña dicha oportunidad (“es una apuesta, un ensayo, la aceptación de un peligro”) pero no deja de subrayar que, en las condiciones contemporáneas y más allá de los prejuicios tecnofóbicos, las técnicas son para el hombre “el modo más concreto del poder de evolucionar; expresan la vida”.<sup>2</sup> ¿Cómo se opera esta prolongación de la vida (humana) por intermedio de la técnica?

No se trata aquí de una técnica como medio sino más bien como acto, como fase de una actividad de relación entre el hombre y su medio; en el transcurso de esta fase, el hombre estimula su medio introduciendo en él una modificación; esta modificación se desarrolla, y el medio modificado propone al hombre un nuevo campo de acción que exige una nueva adaptación y suscita nuevas necesidades; la energía del gesto técnico, que se abrió camino a través del medio, vuelve sobre el hombre y le permite modificarse y evolucionar.<sup>3</sup>

En el período académico de 1965-1966 Simondon ofrece en la Sorbona un curso en el cual, recapitulando y profundizando inquietudes previas, pero también modificando algunas líneas de investigación<sup>4</sup>, presenta una teoría original sobre lo que denomina el “ciclo de la imagen” y su vínculo orgánico con los procesos de invención.<sup>5</sup> El texto, intitulado

---

<sup>1</sup> Respecto de la teoría de la evolución, Simondon recupera postulados explícitamente lamarckianos, aunque desde un horizonte en el cual predomina la cuestión de la ontogénesis humana.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, 2015d: 24-25.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015d: 29. Con se advierte en el pasaje citado, Simondon no plantea un determinismo tecnológico sino un proceso de causalidad circular complejo en el cual las dos modalidades de intervención y actividad del ser humano sobre sí mismo, tanto las mediatas cuanto las inmediatas, se encuentran comprometidas y entrelazadas. En este marco, Simondon no propone “soluciones técnicas para los problemas sociales o políticos” ni tampoco promueve la constitución de una cultura global y universalista ajustada a las redes técnicas, por el contrario, plantea que “la tecnicidad es una educadora de mucha fuerza en materia de *planificación*, de reticulación funcional de un medio” (2015d: 31, subrayado nuestro) y, por otro lado, señala que frente a problemas mixtos (que implican a los individuos humanos y a sus medios) se debe adoptar una mirada amplia que integre las dos modalidades de actividad, excluyendo abordajes unilaterales. Cf. Simondon, G., 2015d: 31-33.

<sup>4</sup> Simondon profundiza su inquietud etológica (y el esquema trial con que la aborda) asociándola con la cuestión de la técnica como acondicionamiento del medio, tal y como la plantea en la cita que cierra el párrafo anterior. Respecto de las modificaciones de perspectiva, en principio, se destacan dos. Por un lado, la relocalización y subsunción de la idea de percepción dentro de un esquema operatorio más amplio. Por otro lado, una reconsideración positiva del concepto de imagen, noción que en el *Cours sur la perception* encuentra un desarrollo exíguo y es empleada en términos negativos para señalar distintas estrategias de conjuración y desterritorialización de la percepción de la duración (cf. Simondon, G., 2012: 284-285).

<sup>5</sup> Simondon plantea la tesis medular del libro del siguiente modo: “las imágenes sufrirían mutaciones sucesivas que modificarían sus relaciones mutuas haciéndolas pasar de un estatus de primitiva independencia mutua a una fase de interdependencia en el momento del encuentro con el objeto, luego a un estado final de ligazón sistemática y necesitante donde las energías primitivamente cinéticas se convirtieron en tensiones de un



*Imagination et invention*, se publica en el mismo bienio en el *Bulletin de Psychologie* y presentará una estructura de cuatro partes.<sup>1</sup> Simondon comienza planteando que su estudio “no apunta solamente a hacer aparecer la relatividad de la intuición, del discurso, o del pensamiento dialéctico, sino también a mostrar que ninguna de estas tres sistematizaciones cubre de manera completa la actividad de invención, demasiado poco estable para servir de paradigma”.<sup>2</sup> Acto seguido, señalará que su intención es pensar la invención, y el ciclo de la imagen que la hace posible, a la luz de los modelos ofrecidos por la ontogénesis y la filogénesis biológicas. En este sentido, presenta una teoría genética de la imagen mental en la cual esta realidad de carácter intermediario (entre sujeto y objeto, concreto y abstracto, pasado y futuro), que se constituye “como un subconjunto relativamente independiente al interior del ser viviente sujeto”, atraviesa tres fases de formación (anticipación, experiencia, sistematización) y habilita una instancia de invención que, cuando se efectúa, relanza el ciclo propiciando el nacimiento y el desarrollo de nuevas anticipaciones, experiencias y sistemas. Para Simondon, entonces, las imágenes mentales son subconjuntos estructurales y funcionales que, como los órganos en crecimiento, habitan y se despliegan en el ser viviente sujeto sin estar, por ello, sujetas al libre arbitrio de una “conciencia imaginante”<sup>3</sup> y, por otro lado, sin ser ellas mismas un epifenómeno de la percepción. Ciertamente, la percepción remite a una de las fases del devenir de la imagen pero no a la fase inaugural.

A teorizar esta primera fase de la imagen, previa a la recepción de estímulos y cuyo contenido dominante es esencialmente motor, se dedica toda la primera parte. En ella, Simondon pone en juego la tesis según la cual la motricidad precede a la sensorialidad en el plano de la individuación de los seres vivientes y, movilizando una serie de estudios embriológicos, zoológicos y etológicos, niega la prioridad del esquema estímulo-respuesta y afirma la existencia de esquemas de acción específicos y autocinéticos que preceden la organización del sistema receptor de señales. Estos esquemas de acción, base para la

---

sistema. La invención podría ser entonces considerada como un cambio de organización del sistema de las imágenes adultas que conducen la imagen mental, mediante un cambio de nivel, a un nuevo estado de imágenes libres que permiten recomenzar una génesis: la invención sería un renacimiento del ciclo de las imágenes, que permite abordar el medio con nuevas anticipaciones de donde saldrán adaptaciones que no habían sido posibles con las anticipaciones primitivas, y luego una nueva sistemática interna y simbólica” (2013b: 26, trad. P. Ires).

<sup>1</sup> Buena parte de los párrafos que se expondrán en lo sucesivo remiten a la reseña que de este texto hicéramos en Heredia, J. M., 2012: 284-285.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2013b: 30-31.

<sup>3</sup> En efecto, buena parte de la tesis simondoniana se construye relativizando las posiciones del Sartre de *La imaginación* (1934) y *Lo imaginario* (1940), restituyendo algunos elementos del Bergson de *Materia y Memoria* (1896) –del cual Sartre se separa explícitamente en dichas obras– y, por último, recuperando el esquema psicogénético de Jean Piaget, donde ya aparece el concepto de “imagen mental” así como la predominancia genética de la acción y la actividad en la construcción de esquemas sensoriomotores (*cf.* Piaget, J. et Inhelder, B., 1984).

comprensión de la innovación comportamental, la iniciativa y la eficacia de los complejos perceptivo-motrices posteriores, remiten al desarrollo filogenético pero también abrigan una fuente endógena de indeterminación y espontaneidad en lo viviente. La segunda parte del texto se aboca al análisis de las imágenes intra-perceptivas que emergen en la interacción viviente/medio y cuyo contenido dominante es de carácter cognitivo. En este sentido, esta segunda fase se encuentra signada por procesos de aprendizaje, por la estructuración de un sistema receptor de señales y por la composición progresiva de montajes perceptivo-activos que, enlazándose con imágenes motoras y anticipaciones, estabilizan funcionalmente la relación viviente/medio, permiten la identificación de objetos y situaciones según categorías biológicas, y dan lugar a una composición psíquica del territorio. La distinción entre categorías de percepción primarias y secundarias (psíquicas), no conduce a establecer un corte antropológico sino más bien a “situar la frecuencia de las conductas de tipo biológico o psíquico”.<sup>1</sup>

Así como la primera parte se dedica a las “imágenes *a priori*” –dominadas por contenidos motores y cinéticos de anticipación– y la segunda a las imágenes intraperceptivas –signadas por contenidos cognitivos de acoplamiento en el mundo–, la tercera parte se aboca al análisis de los símbolos y del carácter afectivo-emotivo de su pregnancia (“imágenes *a posteriori*”). Simondon recupera el sentido originario, platónico, de símbolo y subraya la relación analítica del símbolo con lo simbolizado. En este punto, los distingue explícitamente de los signos, que sólo son una añadidura a la realidad designada, y afirma “los símbolos van por pares, lo cual quiere decir que un símbolo es un fragmento de un todo primordial que ha sido dividido según una línea accidental; por aproximación, los dos símbolos, que son complementarios, reconstituyen la primitiva unidad”.<sup>2</sup> ¿Qué unidad primitiva? La del viviente con otros vivientes o la del individuo con la situación, pero no con cualquier otro ni en situaciones cualesquiera la imagen-recuerdo deviene símbolo. Sólo aquellos casos intensos, de resonancia afectivo-emotiva fuerte y cuya pregnancia manifiesta en el sujeto un poder organizador, resultan simbólicos para el viviente y constituyen la red de puntos-clave a través de la cual está inmerso en el mundo. Simondon subraya que –en el ciclo de la imaginación– la sistematización del mundo simbólico tiende a una saturación y a una desdiferenciación que libera las tensiones y potenciales condesados en los símbolos, volviéndolos materiales para la actividad inventiva.

Por último, la fase de invención marca el final de un ciclo y el comienzo de uno nuevo: produce un cambio de organización que abre a nuevas anticipaciones, experiencias y

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2013b: 74.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2013b: 11.

sistematizaciones que, ciclo tras ciclo, ensanchan los márgenes de realidad práctica ampliando el sistema de los objetos creados que envuelve a los individuos. Simondon la aborda desde tres dimensiones: la invención comportamental en animales y hombres (conductas de rodeo y mediación instrumental), la invención apoyada en formalizaciones simbólicas objetivas (técnica, ciencia) y subjetivas (religión, moral, política), y la invención de objetos separados (técnicos o artísticos). En el primer caso, relativiza el criterio del *homo faber*, moviliza una zoología de inventores y afirma que la intensidad desencadenada por un problema práctico a resolver actúa en el sujeto viviente propiciando una reorganización de las representaciones y modelos operatorios cristalizados por la experiencia, esto es, las imágenes-recuerdo y los símbolos franquean un estado de sobresaturación y desdiferenciación que habilita a una invención resolutoria por medio de una reconfiguración en la imaginación. En este punto, lo que es clave para Simondon es el hecho de que una estructura simple (problema, desafío, fin) “gobierna y modula” a una estructura mucho más amplia (conjunto de imágenes mentales portadoras de potenciales), activando con la resolución un mecanismo retroactivo que relanza el ciclo. En el segundo caso, Simondon aborda los fenómenos de invención que se apoyan en signos y símbolos, y explica el proceso por el cual, de la técnica a la ciencia (por medio de la explicitación y transmisión de los modelos operatorios y por la expansión de la formalización metrológica) y de la religión a la política (por medio de la formalización de los modos de participación afectivo-emotiva y la compatibilización normativa y ritual de los sistemas de acción), las invenciones se suceden conmoviendo el universo simbólico creado e incorporando nuevos modos de relación posible. Por último, Simondon analiza la producción de objetos separados y destaca, respecto de los objetos técnicos, que la invención da lugar a fenómenos de “plusvalía funcional” en los cuales las soluciones desbordan con sus efectos a los problemas de base e incorporan nuevas realidades al mundo: “por este aspecto amplificante, la invención es ocasión de descubrimiento”.<sup>1</sup>

En el bienio 1966-1967 Simondon publica, nuevamente en el *Bulletin de Psychologie*, dos artículos producto de los cursos que dicta en el mismo período. En ambos textos Simondon analiza los conceptos de sensación y sensibilidad, deslindándolos de la problemática perceptiva (que aparecerá como fase posterior) y situándolos en el marco de la relación fundamental entre organismo y medio. En este punto, se advierte una profundización reflexiva de la tesis planteada un año antes (según la cual la motricidad precede a la sensorialidad y a la percepción) y, de hecho, ambos textos plantean que cabe

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2013b: 192.

buscar la génesis y el sentido de la sensibilidad a partir de sus formas elementales, comenzando el primero con las cinesis (movimientos globales no dirigidos que consisten en una elevación del nivel de actividad bajo la influencia de un agente físico o químico) y, el segundo, con la noción de irritabilidad.<sup>1</sup> Asimismo, ambos artículos plantean un procedimiento común que consiste en operar una suerte de racionalismo aplicado a los contenidos positivos de la psicofísica, la psicofisiología y la etología (estos focos del interés, reveladores de una indiscutible pasión naturalista, constituyen el dorso complementario de las investigaciones simondonianas sobre la técnica).<sup>2</sup>

En el primer artículo, intitulado *Sensation et perception*, Simondon retoma los contenidos de un curso dictado en ese período (*Initiation à la psychologie moderne*)<sup>3</sup> y aborda el problema de la diferencia entre sensación y percepción desde tres ángulos. En primer lugar, plantea que a nivel de la historia del pensamiento se pueden encontrar tres grandes posiciones: una línea dualista (eleatas, pitagóricos, Platón, Descartes) que, con distintos grados, desconfía de la sensación y la percepción como fuentes de conocimiento; una línea empirista (Aristóteles, Bacon, Taine) que les restituye su valor cognitivo, fundamentalmente, a partir de su asociación con el esquema aristotélico según el cual en la sensación se da un pasaje al acto de dos potencias (la del objeto y la del sujeto); y una línea que iría desde Kant a la psicología de la forma, siendo esta última la que –gracias al postulado del isomorfismo–

---

<sup>1</sup> En este punto, escenificando un debate con Claude Bernard y analizando las formas elementales de vida, Simondon plantea el siguiente problema: ¿todas las actividades de un ser viviente son producto de “actividades provocadas” (es decir, reacciones a agentes exógenos) o se debe admitir, al costado de éstas, la existencia de actividades espontáneas? Frente a este antiguo problema, Simondon propondrá una solución apelando a su batería de nociones predilectas y señalará que es imposible que un organismo “reaccione” si no posee en sí un estado polarizado y potencializado que le permita hacerlo, es decir, “la espontaneidad interviene entre la estimulación física y la reacción de los órganos efectores bajo la forma de condición de metaestabilidad del organismo receptor y efector” (Simondon, 2015a: 338, trad. nuestra). De este modo, Simondon plantea que la oposición dual entre espontaneidad y determinismo debe traducirse en término triádicos, y así será posible entender que “la irritabilidad no es propiamente hablando lo contrario de la espontaneidad sino un modo más complejo que implica, a la vez, la interacción entre el organismo y el medio cósmico (la señal incidente proviene del medio), y el aporte del organismo a la reacción bajo forma de la condición de metaestabilidad del estado del receptor” (2015a: 391, trad. nuestra).

<sup>2</sup> En este punto, uno de los aspectos novedosos del análisis simondoniano sobre la técnica (y su incompreensión contemporánea) anida, precisamente, en señalar una discordancia de orden psico-fisiológico (esto es, el cambio del orden de magnitud que asume la tecnicidad contemporánea impide pensar a los objetos técnicos como meras herramientas que prolongan y refuerzan la actividad de los órganos humanos). Esta complementariedad, asimismo, se percibe en el interés que Simondon manifiesta por las investigaciones llevadas adelante por la *Human Engineering*, ocupadas en tematizar las modalidades óptimas de acoplamiento hombre-máquina a partir de consideraciones ergonómicas y desde un horizonte cibernético.

<sup>3</sup> Nathalie Simondon, hija del filósofo, plantea que cabe insertar este texto, así como algunos previos y posteriores, dentro de un plan general de docencia e investigación que su padre habría tenido en mente. Plan que comportaría la siguiente estructura: una primera parte, intitulada *Les fonctions cognitives*, que se compondría de cuatro capítulos (I. *Sensation et perception*; II. *Mémoire et apprentissage*; III. *Imagination et invention*; IV. *L'intelligence, la résolution des problèmes*), y una segunda parte, intitulada *Regulations et motivations*, dotada de otros cuatro capítulos (I. *Niveaux de vigilance et émotions*; II. *Le retentissement affectif*; III. *Les motivations, la conduite volontaire*; IV. *La personnalité*). Más allá de la realización o no de dicho plan, lo cierto es que buena parte de la práctica teórica simondoniana, previa y posterior, plantea elementos que se ajustan a cada uno de los capítulos nombrados.

habría resuelto el problema del relativismo kantiano con un realismo de la percepción que daría cuenta de la constitución de esquemas *a praesenti*.<sup>1</sup> Abriendo el horizonte problemático de lo que será su tesis, Simondon cierra el apartado señalando que la *Gestalttheorie* explica bien el vínculo entre sensación y percepción en el plano del conocimiento pero no da cuenta de los modos primarios de estimulación sensorial, “modos en los cuales no hay estado de equilibrio del campo sino, al contrario, perturbación, alteración, y donde la señal de cambio constituye lo esencial del mensaje para el ser viviente”.<sup>2</sup> En segundo lugar, entonces, se abordarán los modos elementales de la sensibilidad analizando las cinesis (e interpretándolas como “una movilización de la actividad, forma motriz de la vigilancia”), luego los distintos “niveles de vigilancia” frente a los estímulos y, finalmente, los reflejos (manifestación de una actividad orientada a partir de un estímulo). A partir de la discusión de estos últimos, en tercer término, Simondon problematizará las conductas dirigidas a partir de las “formas medias y superiores de la sensación y la percepción”, que remiten al estudio de los tropismos (Loeb), las reacciones de evasión (Jennings), las regulaciones preperceptivas en las conductas instintivas (Henri Piéron) y las percepciones de tipo superior (que implican tres niveles: la percepción de objetos, la percepción de organizaciones y los sistemas de referencia –el horizonte espacial y el temporal–).

En el segundo texto, intitulado *La sensibilité*, Simondon plantea que ésta no puede interpretarse como una función única, completa y cerrada sobre sí misma, sino que cabe investigar sus modalidades y su ejercicio considerando todas las funciones del organismo inserto en el medio pues “los mensajes que ella aporta modifican al organismo, pero el juego de la sensibilidad depende de otras funciones, y se encuentra modificado por el estado del organismo y por la conducta en curso”.<sup>3</sup> En este sentido, señala que como resultado de los desarrollos de la psicofísica, la psicofisiología, la etología y la biología psicológica, el concepto de sensibilidad se ha ensanchado y enriquecido, habilitando un nuevo tratamiento filosófico. De este modo, y recuperando una clasificación tripartita establecida por Charles Scott Sherrington, Simondon analizará la *sensibilidad exteroceptiva* (que resulta del vínculo entre los órganos receptores y el medio: visión, audición, olor, tacto), la *sensibilidad propioceptiva* (que informa sobre el estado de los órganos y músculos del cuerpo, permitiendo la regulación de su funcionamiento durante la actividad de los efectores) y la

---

<sup>1</sup> “Se podría decir que, según la teoría de la Forma, los esquemas están en la percepción, y no entre la percepción y los conceptos, como con Kant. (...) Forma y materia son realmente contemporáneos el uno del otro; forman parte del mismo sistema, componen el mismo sistema: aquí no hay más *a priori* ni *a posteriori*, sino una simultaneidad que se expresa en la comunidad de una relación actual y presente” (Simondon, G., 2015a: 292, 293, trad. nuestra).

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 297, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 361, 377.

*sensibilidad interoceptiva* (que informa sobre los cambios de posición del organismo en el espacio y, vinculando los mensajes provenientes de los receptores con el medio interno, contribuye al equilibrio del cuerpo)<sup>1</sup>, sumando a ellas una serie de consideraciones sobre las implicancias afectivas de la sensibilidad, y su relación con el placer y el dolor. A partir de esta grilla de inteligibilidad, Simondon buscará poner de manifiesto el proceso de individuación de la sensibilidad partiendo de las formas de vida elementales hasta llegar a las más complejas, por intermedio de la tesis según la cual a partir de una irritabilidad primitiva (en la cual no hay distinción funcional entre órganos receptores, efectores y sistema nervioso central) se iría produciendo un proceso de desfasamiento que, ralentizando el vínculo entre la recepción de los estímulos y la respuesta motora, habilitaría la emergencia de comportamientos bio-psíquicos (soportados por un “sistema de interpretación” variable que, movido por la necesidad y la motivación, integraría y diferenciaría informaciones exógenas y endógenas).<sup>2</sup>

Siguiendo con esta línea de investigación psico-biológica y etológica, Simondon ofrece un curso en 1968, *Perception et modulation*, orientado a demostrar que cabe pensar a los seres vivientes como moduladores. En este texto es posible ver la práctica teórica simondoniana casi en estado puro, no sólo porque en él se entrecruzan dos de sus obsesiones (la técnica y la psicología comparada) sino también porque pone en juego uno de sus métodos predilectos, esto es, la apelación a analogías operatorias como herramientas de descubrimiento y su transposición a otros dominios. En efecto, con una “esencia técnica” que oficia como paradigma, Simondon se adentra en el análisis de los funcionamientos perceptivos de los seres vivientes y, efectuándola, va estableciendo una serie de “isomorfismos morfogenéticos”.<sup>3</sup> La modulación implica, como condición de existencia, un sistema dotado de energía potencial (“por ejemplo, una batería, un condensador cargado o un organismo motivado”) y, como condición de funcionamiento, “un vínculo particular entre la energía a modular y la información modulante”; a partir de ellas es posible definir la “propiedad paradójica y característica” del modulador: “con una energía mínima (soporte de información) se puede gobernar, es decir, modular una energía considerable; la relación entre la energía modulante (información) y la energía modulada (potencia) es de uno a mil; con una energía mínima, se condiciona el pasaje del estado potencial al estado actual. La modulación aparece así como una actualización gobernada”.<sup>4</sup> Planteado este funcionamiento, Simondon se preguntará ¿por qué no aplicarlo analógicamente a los seres

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 380-381, 399.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 377-381.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 299.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2010: 191, trad. nuestra.

vivientes, habida cuenta de que éstos también poseen dos entradas (una energética, la nutrición; otra informativa, la percepción) y una salida (sistema efector que actualiza una “energía organizada”)? “Así, todo viviente puede ser considerado como modulador o, mejor aún, como una cascada de moduladores, dado que los moduladores superpuestos, organizados (los órganos, por ejemplo), así como montajes de reacción, sea negativa [regulación] sea positiva [mantenimiento], abundan en el ser viviente”.<sup>1</sup> Siguiendo este hilo conductor, y recuperando los debates y contenidos psicofísicos y psicofisiológicos ya tematizados, Simondon abordará los distintos niveles de percepción en el mundo vegetal, animal y humano, interpretando sucesivamente la reacción ante los agentes físico-químicos, la reacción ante las señales y la percepción de objetos.

### §3. Tercer momento: 1968-1983

Entre 1968 y 1969, y a pedido de Georges Canguilhem, Simondon dicta en la Sorbona el curso *L'invention et le développement des techniques*, en el cual se destacan una serie de desarrollos novedosos con respecto a la teoría que presenta en *Du mode d'existence des objets techniques*. De dicho curso, en principio, es posible destacar cuatro cuestiones. En primer término, el texto permite advertir con claridad la percepción simondoniana del estructuralismo de base lingüística, el cual es presentado como un “formalismo” y un “nominalismo” que empobrece el mundo humano mediante “un pensamiento clasificatorio y categorial” que solo capta uno de sus aspectos.<sup>2</sup> En una entrevista que ofrece a Jean Le Moyne en el mismo año de inicio del curso, Simondon completa esta percepción y ofrece algunos otros elementos para pensar su auto-localización en el campo filosófico francés de la época. Frente al “intelectualismo nominalista” propone una racionalidad realista no-pragmatista “que llegue a las cosas, a los procesos físicos y, más allá de ellos, a la totalidad del mundo” y, unos minutos más tarde, agrega “no hay que ser demasiado puntillista, demasiado fenomenológico, porque la fenomenología descansa sobre la percepción y esto es terriblemente peligroso. Hay que ir muy al fondo de las cosas, ver la realidad, y, sobre todo, tiene que ser el usuario y no el espectador el que siente la realidad”.<sup>3</sup> De modo que, frente al formalismo estructuralista y al detallismo fenomenológico, Simondon propone la fundación de una tecnología que ponga en primer plano “la función *relacional* del acoplamiento entre organismo y medio, entre hombre y mundo, desarrollándose

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2010: 196-197, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2005b: 84-85.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2014: 414, trad. nuestra.

dialécticamente de nivel en nivel, y dando así un sentido a la norma (o esquema) del progreso, según una epistemología realista”, todo lo cual “ofrecería una representación comprensiva más potente que el formalismo, porque englobaría las relaciones sujeto-objeto a través de la mediación reversible que constituye la tercera realidad de los objetos técnicos, soldadura entre el hombre y el mundo, y paradigma del vínculo entre vivientes y medio”.<sup>1</sup> En éste último vínculo, Simondon cifra el comienzo y la base de su estudio sobre el problema de las técnicas, y no lo hace apelando a la tradicional hipótesis protésica según la cual éstas le ha sido otorgadas al hombre para suplir las insuficiencias de su equipamiento biológico para la supervivencia<sup>2</sup>, sino distinguiendo dos tipos de funcionalidad: la de los artrópodos (cuyos órganos efectores y sistema de acción se hallan fuertemente determinados por coordinaciones hereditarias) y la de los vertebrados (cuyo sistema de acción no se encuentra rígidamente codificado por la herencia sino que es ocasión para distintos tipos de aprendizaje inductivo, y cuyos órganos efectores resultan tendencialmente plurifuncionales). En el modo de funcionamiento de estos últimos (provisto de “flexibilidad y necesidad de resolver problemas”), y en su prolongación, Simondon sitúa el campo originario de las técnicas en tanto realidades intermedias entre el organismo y el medio.<sup>3</sup>

En segundo lugar, respecto de sus etapas de desarrollo, Simondon presenta una verdadera odisea épica de las técnicas. En efecto, primeramente, plantea que antes de la producción de herramientas e instrumentos separados, cabe reconocer la existencia de una “metodología técnica pre-instrumental” que se expresa en la modificación del medio y su acondicionamiento, así como en la organización sincrónica y ritualizada del trabajo en las sociedades cerradas (que implican tanto a las termitas y a las hormigas cuanto a las primeras sociedades humanas). Lo fundamental es que en esta relación primitiva con el medio, desprovista de objetos mediadores, Simondon percibe un conato de organización reticular del espacio y de las actividades. Luego, con la aparición de las herramientas (objetos que potencian los órganos efectores) y los instrumentos (objetos que potencian los órganos receptores), “la relación primitivamente binaria deviene ternaria por la inserción de un término medio”.<sup>4</sup> Y será en el marco del desarrollo de esta instancia intermediaria que los objetos técnicos ganarán amplitud y se irán autonomizando con respecto a los órganos de sus operadores. Así, tras las herramientas e instrumentos, vendrán los utensilios y los aparatos cuyo carácter esencial será el de poder funcionar solos, ser autosuficientes y

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2005b: 85, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Sobre la concepción protésica de la técnica, véase: Parente, D., 2010: 35-94.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2005b: 83-84.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2005b: 89, trad. nuestra.



visibilizar el principio de la auto-correlación (que es la norma esencial con la cual Simondon medirá el desarrollo de los objetos técnicos y, particularmente, su *tecnicidad*). En este punto, pondrá el ejemplo de la lámpara de querosén (que constituye una mediación estable entre la llama y la reserva de combustible), y señalará que en los utensilios y aparatos es posible ver “el prefacio preindustrial del modo de existencia de la máquina”.<sup>1</sup> Con esta última, como es posible advertir, el criterio de auto-correlación y concretización franqueará un nuevo umbral: la máquina se hará acreedora de las tres notas características de los organismos (una entrada, una alimentación, una salida) y, como éstos, irá poblando progresivamente la tierra. De este modo, dirá Simondon, con el desarrollo industrial de las máquinas, y su articulación en redes, se cierra el círculo y la realidad técnica se adhiere nuevamente al mundo y re-encuentra al medio, que estuvo en su punto de partida pre-instrumental.

En tercer lugar, tras plantear este boceto del proceso de individuación de las técnicas —el cual, cabe aclararlo, no busca ser una descripción genética de carácter cronológico sino la construcción de un esquema *ontogenético* atento a los funcionamientos—, Simondon dedica buena parte del curso al análisis de un conjunto de ejemplos, que retoman parcialmente la distinción conceptual tripartita ya planteada en su tesis doctoral secundaria. En este sentido, por un lado, Simondon analiza con detalle la minería preindustrial y plantea que en esta actividad de explotación, en su organización y en su inserción en el medio geográfico, es posible ver un claro ejemplo de red técnica (preindustrial y precientífica). El carácter esencial de estas últimas, dirá, es el hecho de que la actividad se organiza y desarrolla por análisis, es decir, a partir de un centro (en este caso, el pozo) se van desdoblado y ramificando un conjunto de operaciones periféricas. Así, Simondon plantea —ya en las redes de minería, pero también en la construcción de caminos y en los astilleros— los elementos centrales del concepto de red: el hecho de organizarse por una dicotomía analítica entre lo central y lo periférico (así como luego en las redes de telecomunicaciones se organizará entre una central y las terminales).<sup>2</sup> Por otro lado, analiza los subconjuntos o componentes, ejemplificándolos con una serie de invenciones propias de la electrónica (transformadores, generadores, motores) y señala que, en dichas invenciones post-científicas, nos encontramos con procedimientos de síntesis operados por individuos y en los cuales lo esencial es la constitución de un tercer término (y aquí es posible evocar la invención del triodo por parte de Lee de Forest, frente al diodo de Fleming). Los componentes y subconjuntos, dirá Simondon, manifestarán un poder de universalidad mucho mayor a los conjuntos y las redes (por su carácter desterritorializado, por su relativa invisibilidad y por

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2005b: 94, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2005b: 99-100, 106-115, 163.

su capacidad de operar en conjuntos y redes diversas, los componentes logran establecer una circulación del progreso tecnológico que franquea las barreras culturales y sociales, y que va renovando desde adentro a los conjuntos técnicos).<sup>1</sup> Finalmente, Simondon analiza los “objetos técnicos individualizados” (las máquinas) cuya nota característica es la auto-correlación y la autonomía de funcionamiento, y cuyo progreso tecno-científico se opera no mediante análisis o síntesis sino por transducción<sup>2</sup> y concretización.<sup>3</sup> Estos objetos técnicos encuentran su última estación en las máquinas de información que, como hemos planteado, habilitan la (re)constitución de redes técnicas.

En cuarto lugar, respecto del mecanismo que explica el progreso y la invención de las técnicas, Simondon rechaza las perspectivas unilineales y, por el contrario, plantea un esquema que combina momentos de progresión continua e instancias discontinuas de invención: “el progreso técnico se hace por oscilaciones entre el progreso de la mediación y el de la auto-correlación”.<sup>4</sup> En efecto, en términos extrínsecos, el objeto técnico se define como mediación entre el organismo y el medio, y la tarea de acoplamiento que cumple se desarrolla progresiva e inductivamente a través de procesos de aprendizaje, de ensayo y error, en los cuales su carácter relacional (dentro del sistema viviente-medio) se va perfeccionando a través del uso. Es decir, se trata de un desarrollo regido por una causalidad recurrente, por un *feed-back*, ya sea negativo (regulación) ya sea positivo (modulación).<sup>5</sup> Por otro lado, en términos intrínsecos, el objeto técnico se define por su organización y su coherencia interna, es decir, por los distintos grados de auto-correlación que comporta. Y, en relación a estos últimos, no es posible un progreso por adaptación u

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2005b: 135 y ss.

<sup>2</sup> “Después de la etapa pre-científica del análisis colectivo divergente y la etapa post-científica de la síntesis individual (...) aparece la interacción paralela de las técnicas y de las ciencias, característica de la época actual, reuniendo nuevamente trabajo y saber; pero no se trata aquí de un trabajo de masa opuesto a un saber individual; trabajo y saber intercambian su eficacia y realizan el proceso de su interacción en el marco de un equipo restringido, destinado a la investigación y socialmente definido por este objetivo en el marco de un programa. El proceso mental no es más esencialmente inductivo ni deductivo, analizante o sintetizante, sino fundamentalmente *transductivo*, transportando de dominio en dominio un esquema, descubriendo e instituyendo paralelismos (...) [dicho proceso mental] hace nacer, en el sentido propio del término, los objetos técnicos, completos y desplazables, rigurosos como una axiomática saturada, y constituyendo por ellos mismos –gracias a la correlación entre su estructura y su funcionamiento– su condición de existencia compleja. (...) ellos son auto-normativos, auto-constituyentes y auto-limitados. Es por ello que, en ellos, lo esencial es el régimen, la reverberación interna, la relación entre la entrada, la salida, y la alimentación, como para un organismo viviente en su medio, con el conjunto de sus funciones de regulación y de información.” (Simondon, G., 2005b: 79, trad. nuestra).

<sup>3</sup> Respecto del progreso por concretización, Simondon señalará: éste “no es ni un análisis ni una síntesis, sino una saturación de las diferentes características en la organización de su reciprocidad. (...) la concretización reúne y reemplaza la función de análisis (central y terminales) y la de la síntesis (*tertium quid*) elevando el nivel de organización; el objeto técnico individualizado, donde los componentes son plurifuncionales, reúne el modo de organización de la red y el de los subconjuntos o componentes” (Simondon, G., 2005b: 164, trad. nuestra).

<sup>4</sup> Simondon, G., 2005b: 102, trad. nuestra.

<sup>5</sup> Cf. Simondon, G., 2005b: 101-102.

optimización de la relación en el uso, pues los problemas se plantean a nivel de las incompatibilidades –o límites– que presenta su estructura-funcional inmanente, y dichos problemas demandan una invención mental que supere las características del objeto creado y plantee un nuevo régimen de funcionamiento que haga posible la compatibilidad y, con ella, un progreso en la auto-correlación del objeto. Es decir, se trata de un desarrollo por saltos, por invenciones discontinuas y transductivas.<sup>1</sup> Esta hipótesis, por lo demás, es análoga a la que Simondon sostiene con respecto a la evolución biológica “conceptualizada según los esquemas de la modulación y la transducción”.<sup>2</sup>

Entre febrero y marzo de 1970, en el marco de un seminario de doctorado dictado en el *Laboratoire de psychologie générale et technologie* de la *Université René Descartes* (Paris V)<sup>3</sup>, Simondon ofrece un conjunto de exposiciones reunidas bajo el título *Naissance de la technologie*. En ellas presenta y recorre dos hipótesis, una de carácter histórico y otra de talante ontogénico, sobre el origen y el desarrollo de la tecnología. Respecto de la primera, Simondon afirma que en la ciudad de Alejandría, alrededor del 300 AC y gracias a la mezcla cultural de elementos orientales, egipcios y griegos, se da un encuentro único entre los saberes y las técnicas en la desembocadura del cual surge el concepto de tecnología. ¿Qué implica éste? No un saber sobre las técnicas tomadas por separado, o su clasificación, sino la articulación de distintas técnicas disponibles y su coordinación sinérgica. Así la tecnología aporta la idea de un “*logos* desarrollándose a través de la *tekhnika*”<sup>4</sup>, y la esencia de dicho *logos* es “un encadenamiento de operaciones de herramientas actuando unas sobre otras, lo que implica que en esta cadena transductiva cada una de las herramientas elementales es, a la vez, operada y operadora, naturaleza-objeto y sujeto-operante”.<sup>5</sup> Y Simondon subraya que no es sólo la adaptación de una técnica a otra lo que define la tecnología, sino fundamentalmente la “transferencia en cadena” de la actividad, la multiplicación de los elementos mediadores y su organización sinérgica, todo lo cual permite una relación más profunda e íntima con la naturaleza, descubriendo en ella distintos niveles y órdenes de magnitud.<sup>6</sup> Junto con esta

---

<sup>1</sup> “Una invención es entonces, antes que nada, el descubrimiento de una auto-correlación que haga viable un sistema; por esta razón, el progreso técnico interno difícilmente pueda ser continuo; se hace por saltos, por etapas discontinuas” (Simondon, G., 2005b: 103, trad. nuestra).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2010: 245, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Laboratorio que Simondon funda en 1963 y dirige hasta 1983.

<sup>4</sup> Y Simondon agrega: “La tecnología reemplaza a la técnica cuando estos medios separados son realmente coordinados y combinados para actuar sinérgicamente (...) El *logos* es esta organización de la máquina, y no solamente la adaptación calculada de cada una de las partes a las otras; porque las partes preexistían en las técnicas, y ellas no devienen realmente partes sino por la invención que estructura la sinergia” (2014: 176,77, trad. nuestra).

<sup>5</sup> Simondon, G., 2014: 131, trad. nuestra.

<sup>6</sup> Para Simondon, este último punto es central: “de todos los aspectos del carácter transductivo de la tecnología, el que permite el cambio de órdenes de magnitud, y consecuentemente la movilización, la intemporalización, la potencialización, es sin duda el más importante” (2014: 136, trad. nuestra).

precisión conceptual, formulada en referencia a las máquinas simples en las cuales ya despunta el “espíritu tecnológico”, Simondon plantea que Alejandría se ha destacado no solo por sus desarrollos en materia de ingeniería sino también de química, expresados en esa mega-química que es la alquimia y en su doctrina general: el hermetismo.<sup>1</sup> Y, para Simondon, ambos desarrollos tecnológicos están correlacionados, ambos suponen una transferencia de eficacia (ya sea de una herramienta a otra, ya sea de un reino natural al otro) y, con ella, un cambio de escala.<sup>2</sup> Desde este horizonte, la diferencia entre una simple técnica y la tecnología anida en que, mientras que en la primera la transferencia de eficacia se da sólo entre dos términos del mismo orden de magnitud, en la segunda se multiplican los encadenamientos intermediarios y se pasa de una escala a otra.

Contando con dicha definición, Simondon plantea una segunda hipótesis, de carácter ontogenético, siguiendo las distintas fases de la mecánica y de la alquimia e interpretándolas a partir de las relaciones de acoplamiento hombre-naturaleza a que dieron lugar. Dicho brevemente, se plantean cuatro fases. En la primera, es la naturaleza la que produce y dicta su ley, y el método técnico de los hombres consiste en actuar sólo en algunos puntos-clave, espaciales y/o temporales, de la cadena productiva de la naturaleza. Así, la caza, la recolección, la pesca, la siembra y la cosecha muestran un modo de intervención humano que opera oportuna y discontinuamente en los ciclos de la naturaleza, valiéndose de sus productos. Simondon señala que en esta primera fase nos encontramos con “técnicas amplias y abiertas”, y el acoplamiento hombre-naturaleza se rige por la adecuación reticular del primero a los ritmos y geografías de la segunda. Con el perfeccionamiento de las técnicas de cultivo, crianza y domesticación, el hombre gana en capacidad productiva y su trabajo sobre la naturaleza deviene continuo y regular. Las técnicas, ahora “estrechas y cerradas” e íntimamente asociadas al trabajo, establecen una correspondencia entre la naturaleza y el hombre, generando con ello una salida de la antigua ley de acoplamiento y la formulación, por primera vez, de un código común.<sup>3</sup> En esta segunda fase, donde el medio

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 178, 137.

<sup>2</sup> Simondon: “así como la instauración de la mecánica supone la transferencia de eficacia de una herramienta a otra, la alquimia supone la transferencia de eficacia de un reino a otro: un viviente puede ser tratado con un mineral, antimonio o azufre, como con un extracto de planta (...) los cambios de orden de magnitud tienen lugar tanto en la mecánica como en la alquimia” (2014: 136-137, trad. nuestra).

<sup>3</sup> Este es uno de los puntos que Simondon cuestiona a los enfoques estructuralistas que pretenden operar una formalización de las técnicas a partir de la generalización y la universalización de un código de origen contingente. Para él, el código que establece una comunicabilidad entre hombre y naturaleza no es universal ni puramente lingüístico. No es universal porque en la primera fase reseñada no hay un código común sino una ley unilateral. No es puramente lingüístico en su origen sino técnico, es decir, “el desarrollo del lenguaje entre los hombres resulta en parte del establecimiento de un código único de relaciones entre naturaleza y hombre; este código, que es técnico, es generador con relación al lenguaje que sirve para enseñarlo y propagarlo”. Simondon, 2014: 169, trad. nuestra. Y en otro pasaje, relativo a la relación entre código técnico y lenguaje, Simondon agrega: “Cada técnica desarrolla sus símbolos, no porque guste de los secretos y misterios

técnico conjura la aleatoriedad del medio natural, interviene el hermetismo como forma de poner en correspondencia el microcosmos y el macrocosmos, a través de la reflexión sobre las técnicas alquímicas de experimentación con las sustancias naturales y sus cambios de estado, y su búsqueda de comunicación entre lo inorgánico y lo viviente a escala de los elementos químicos. Simondon dedica buena parte de su exposición a reconstruir las complejas técnicas de destilación empleadas por los alquimistas, y subraya –contra las abstracciones escolásticas y la vida contemplativa– la innovación ética implicada en esta pasión mística por la experimentación técnica, práctica en la cual “el éxtasis y la experiencia, la intuición y el ejercicio, devienen complementarios”.<sup>1</sup>

La tercera fase se iniciará con el paso de la mecánica al maquinismo, cuando las técnicas se vinculan de manera regular y masiva con la explotación de la naturaleza a través del trabajo, y se liberan de las ilusiones de la máquina del movimiento perpetuo y de los autómatas (tentativas de “mecánica no-relacional, sin código”). El código de este nuevo acoplamiento maquinico se establece en el siglo XVII, con la ley de conservación del movimiento y la ley de conservación de trabajo, y su contenido cultural se amplifica pivotando sobre el valor del progreso (que reemplaza los valores de conservación del hermetismo antiguo).<sup>2</sup> Simondon plantea que este movimiento valorativo se da en tres pasos: el primer progreso se da al interior del individuo que piensa (y que, de modo análogo al hermetismo antiguo, busca principios puros y avanza metódicamente por transferencia de evidencias; remitiendo así a Descartes)<sup>3</sup>; el segundo a nivel del individuo en su integralidad (Rousseau) y el tercero con el socialismo utópico, que prefigura el progreso a escala de la humanidad, y con el marxismo, que “extiende al hombre, por intermedio del trabajo, el código elaborado en la relación entre la naturaleza no-viviente y el hombre a través de la máquina”.<sup>4</sup> Por otro lado, a diferencia del hermetismo antiguo (con el cual, sin embargo, comparte el postulado de una continuidad de la naturaleza), el maquinismo no opera de modo descendente sino ascendente, conforme un constructivismo radical que inunda con su hermenéutica

---

sino por necesidad de precisión y de adecuación a sí misma. Los signos pueden ser medios de auto-correlación y de sistemas de registro y recuperación; ellos no son necesariamente del ‘lenguaje’. Más tarde se ha podido desarrollar un deseo general de descubrimiento de signos, una búsqueda de revelación, conduciendo a considerar como mensajes los signos destinados a la auto-correlación.” (2014: 161, trad. nuestra).

<sup>1</sup> “La afirmación unitaria de la alquimia es el postulado cognitivo que autoriza el carácter ilimitado de la potencia de las técnicas, y conduce a un rechazo de las diversas especies de dualismos, que son en gran parte barreras ante la posibilidad de acción eficaz” (Simondon, G., 2014: 155, trad. nuestra).

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 170, 174.

<sup>3</sup> En este punto, Simondon plantea: “El modelo de la larga cadena de razones se encuentra tanto en la química como en la mecánica; el acto inicial de puesta a prueba para eliminar todo lo que no es puro, homogéneo, indubitable, tiene tanto sentido en química como en mecánica, los modelos tecnológicos del método cartesiano son químicos tanto como matemáticos” (2014: 157, trad. nuestra).

<sup>4</sup> Simondon, G., 2014: 170, 172, trad. nuestra.

dominios cada vez más vastos (la imagen de los vivientes, la lógica de las pasiones humanas, las relaciones económicas, etc.).<sup>1</sup> Esta tercera fase, multiplicando las cadenas intermediarias y ensanchando los órdenes de magnitud de intervención tecnológica, implicará un nuevo cierre (*une fermeture*) del sistema hombre-naturaleza y la consecuente reducción de las “reservas de naturaleza salvaje”. Este movimiento de cerrazón, finalmente, se radicaliza en la cuarta y última fase que, según Simondon, se estaría delineando en la contemporaneidad.<sup>2</sup> A diferencia de la segunda y la tercera, la fase en curso sería transductiva (“procediendo según un movimiento horizontal de extensión por generalización y estudio de las interacciones en un sistema de estados múltiples de equilibrio, con efectos de reacción circular, de amplificación, de auto-amplificación o de auto-estabilización”)<sup>3</sup>, encontraría su código vincular en la noción de información y su modelo de inteligibilidad en la cibernética.

Entre 1970 y 1971, en la Universidad René Descartes (Paris V), Simondon dicta un curso en el cual se propone reconstruir “las condiciones de posibilidad del lenguaje” a partir de la tematización de la noción de comunicación, y del modelo cibernético que la expresa. Así, poniendo en juego una práctica teórica ya idiosincrática, Simondon principia su *Cours sur la communication* con una definición operatoria de comunicación y desarrolla, luego, un análisis reflexivo de carácter analógico que pone de manifiesto su efectuación en distintos niveles. ¿Qué es la comunicación? Por un lado, en términos amplios, es la puesta en continuidad, por el establecimiento de un acoplamiento generalmente recíproco, de dos o más elementos.<sup>4</sup> En este sentido, puede haber comunicación entre un individuo y el medio, entre distintos individuos e, incluso, entre subconjuntos de un mismo individuo. Por otro lado, para que dicho acoplamiento sea posible, al menos uno de los sistemas –o subconjuntos– entre los cuales se entabla la comunicación debe ser “casi-cerrado”, es decir, atravesar un estado de equilibrio metaestable.<sup>5</sup> Aquí se advierte la particular interpretación simondoniana de la cibernética: lo que realmente importa no es el emisor ni el mensaje ni el

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 172.

<sup>2</sup> En este sentido, Simondon plantea: “en nuestro días, la Tierra en su conjunto aparece cada vez más como un jardín cerrado; no solamente la atmósfera de las ciudades sino la atmósfera en su conjunto y todos los océanos son contaminables; el empleo de pesticidas modifica las especies vivientes en el mundo entero, relativamente a su equilibrio mutuo; los antibióticos ya han modificado las generaciones microbianas. Un nuevo hermetismo se está desarrollando como consecuencia de este nuevo cierre del macrocosmos (...) y como consecuencia de la saturación de la Tierra que deviene un microcosmos, el cosmos real es más vasto para las técnicas; la dimensión sublunar, poblada de satélites en funcionamiento, ya está casi adosada al microcosmos” (2014: 171, trad. nuestra).

<sup>3</sup> Simondon, G., 2014, 171, trad. nuestra.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2010: 69.

<sup>5</sup> Cf. Simondon, G., 2010: 59.

código sino el receptor, sin un receptor metaestable no hay comunicación posible.<sup>1</sup> Finalmente, en sentido restringido, la comunicación es el proceso a través del cual “una incidencia de bajo valor energético puede establecer un acoplamiento con amplificación de efectos entre los diferentes órdenes de magnitud de un mismo sistema en estado de equilibrio metaestable o entre diferentes sistemas metaestables”.<sup>2</sup> Estos acoplamientos, agrega Simondon, rara vez son de sentido único, en general comportan una interacción, un “círculo funcional” (*feed-back*, respuesta, reacción) y, por otro lado, no son necesariamente totales (porque una pequeña señal puede desencadenar en el receptor una transformación de gran magnitud) ni universales (porque el acoplamiento depende de los distintos tipos de selectividad, o permeabilidad, de la instancia receptora).<sup>3</sup>

Munido con dicha definición, Simondon analizará tres niveles de comunicación. El primero abarcará, por un lado, las relaciones informativas que se producen en el interior de los organismos (retomando esquemas de la biología molecular de J. Monod y tematizando la transmisión de la herencia genética en los procesos de crecimiento y reproducción) y, por otro lado, en las relaciones entre el organismo y el medio. Si bien no serán objeto de análisis, Simondon también incluirá en este primer nivel las relaciones de comunicación dables a percibir en el mundo físico “no-viviente” (por ejemplo, entre ondas y partículas), señalando que éstas pueden ser pensadas como soportes y matrices para lo que luego serán las relaciones de comunicación intra e inter-orgánicas.<sup>4</sup> El segundo nivel de comunicación comprenderá las interacciones etológicas, es decir, la lógica de transmisión y recepción de señales en las relaciones entre individuos vivientes (de especies diferentes o de la misma), y su correlato en operaciones vitales conforme esquemas de acción instintivos, prestando particular atención al rol de la motivación del receptor y sus regímenes de selectividad. El tercer nivel, de carácter psicológico, tematizará procesos de comunicación en aves cantoras, delfines y seres humanos, en los cuales la mayor cantidad de mediaciones posibilitadas por el sistema nervioso central (memoria, estimulación), así como por los aprendizajes, habilitará la organización y comunicación de significados, la ejecución de comportamientos mediatos (externos a los esquemas instintivos), la resolución de problemas y la invención. Simondon analizará la comunicación acústica y visual en cada uno de estos niveles y, a

---

<sup>1</sup> Y a ésta crítica se sumará otra, de talante neolamarckiano, que consiste en subrayar la importancia de las reacciones positivas ante la preponderancia que en el modelo cibernético asumen las reacciones negativas (regulación y control). En este punto, Simondon planteará que las reacciones positivas, estando al costado de las regulaciones homeostáticas, “permiten el auto-mantenimiento, la acción intensa, el entusiasmo (*emballement*) que pone en juego toda la «virtud», toda la excelencia específica de un sistema organizado” (2010: 86, trad. nuestra).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2010: 60, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2010: 70-71.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2010: 70.

efectos de dar cuenta del *a priori* del lenguaje, planteará dos conclusiones generales: (a) el progreso general de la comunicación en los vivientes va del contacto directo y concreto al contacto a distancia (intermediado por un agente abiótico del medio)<sup>1</sup>, y puede ser visto como la aparición de nuevos grados de libertad<sup>2</sup>; (b) la comunicación es siempre circular (es decir, implica información y acción)<sup>3</sup>, y la sucesión de niveles se despliega dialécticamente.<sup>4</sup> En 1971 Simondon publica *L'invention dans les techniques*, texto presentado en el Coloquio sobre la Mecanología realizado en marzo de dicho año, en el cual retoma buena parte de los contenidos expuestos en su curso de 1970 y defiende la tesis según la cual hay un sentido general en la evolución de las técnicas. Éste se desplegaría en tres momentos, conforme tres tipos de invenciones: las primeras, de carácter adaptativo, buscan construir dispositivos invariables y estables para conjurar las variaciones aleatorias del medio natural; las segundas, situadas en la época industrial y bajo el signo de la termodinámica, desarrollan motores y dispositivos de transformación que permiten extraer directamente energías de la naturaleza, superando así las modalidades de “tracción a sangre”; las terceras, finalmente, “se ocupan principalmente de la transmisión de señales y de su amplificación, así como de su combinación bajo forma de cálculos” permitiendo prever y pronosticar fenómenos naturales antaño considerados aleatorios.<sup>5</sup> Es decir, el sentido de las técnicas pasa por una profundización de la relación con el medio, siendo en primer lugar objeto de adaptación, luego objeto de extracción de energías mediante máquinas dotadas de auto-correlación y, finalmente, espacio de intercomunicación reticular.

En 1972, en el marco de un Coloquio sobre la escatología organizado por la Universidad de Siracusa y la Universidad de Estrasburgo, Simondon brinda una conferencia, *Technique et eschatologie: le devenir des objets techniques*, en la cual plantea el problema del dualismo en materia técnica y se pregunta si —en términos normativos— cabe atenuar o favorecer dicha dicotomización. Así, tras plantear que el clivaje más antiguo resulta ser el que opone el lugar de trabajo (*le chantier*) a la herramienta, y seguir sus huellas<sup>6</sup>, concluye con la tesis según la cual a partir del progresivo alejamiento del utilizador con respecto al constructor, se abren dos caminos: por un lado, gracias a la estandarización de la producción, la posibilidad de construir objetos técnicos y componentes durables, respetando así la

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2010: 72-73.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2010: 133.

<sup>3</sup> Simondon: “la comunicación es siempre circular, pero en el primer nivel se establece entre el viviente y el medio; en el segundo, entre seres homogéneos pero asimétricos, vivientes o artificiales; en el tercero, toda la circulación se da al interior de un mismo sistema multifásico” (2010: 87, trad. nuestra).

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2010: 99.

<sup>5</sup> Cf. Simondon, G., 2005: 271-272.

<sup>6</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 331 y ss.



dignidad de los objetos en tanto análogos a los seres vivientes y preservando la función del reparador como prolongamiento del acto de invención. Por otro lado, una vía artificial, sujeta a la usura y a las lógicas de mercado, que produce objetos técnicos cerrados signados por la obsolescencia y destinados a una existencia efímera.<sup>1</sup> Alrededor de 1974 Simondon redacta *La résolution des problèmes*, estudio del cual sólo se han publicado un conjunto de extractos y que pudo haber sido base de un curso aunque su dictado efectivo se desconoce. En el texto se plantea una definición común de problema (“existe desde el momento en que una conducta finalizada encuentra un obstáculo a su realización”)<sup>2</sup> y se investigan sus distintas modalidades jerárquicas. Respecto de estas últimas, Simondon distingue tres tipos de resolución: las que apelan a un cambio de estrategia de carácter locomotor (conductas de rodeo); las que recurren a una mediación instrumental; las que se valen del uso de símbolos y operaciones que traducen los datos del problema. En el texto, del cual sólo se conservan fragmentos relativos al segundo tipo, Simondon señala que el carácter central de las soluciones técnicas es su potencia de universalidad, es decir, su capacidad de propagación y transposición de un orden de magnitud a otro.<sup>3</sup>

En marzo de 1976 Simondon participa del segundo Coloquio sobre Mecanología y presenta un breve texto (*Le relais amplificateur*) en el cual describe detalladamente la composición y la operatoria de uno de sus dispositivos técnicos predilectos, planteando que puede servir de modelo para comprender un gran número de funcionamientos técnicos naturales o fisiológicos.<sup>4</sup> Así, subrayando los mismos elementos que planteara a propósito del modulador, Simondon señala que a diferencia del transformador (que sólo implica una entrada y una salida) el relé o relevador es un dispositivo electromagnético que comporta un tercer término intermedio (portador de información) que gobierna y amplifica la energía aportada por la alimentación condicionando su actualización efectiva en la salida. Tras la descripción de su funcionamiento, Simondon se pregunta si no cabe interpretar los fenómenos de crecimiento o de metabolismo (que implican concentración de una sustancia y actualización escalonada) como procesos de amplificación, agregando en ese sentido que muchos relevadores pueden ser montados en cascada y operar en cadena.

También en 1976 Simondon dicta un curso semestral, *Invention et créativité*, del cual sólo se conservan un conjunto de extractos. Allí, Simondon se pregunta si podría pensarse en “una función de la novedad” en el ser humano, y distingue tres categorías posibles: la invención, el descubrimiento y la creatividad. La invención, en tanto “proceso psíquico

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 336.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2005b: 307, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2005b: 319.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2010: 183.

transindividual”, se produce conforme tres etapas dialécticas (sincrética, analítica, sintética) y se define como “una reorganización de las estructuras y las funciones por encadenamiento en el tiempo”<sup>1</sup>; en este sentido, ella “es el escalonamiento en el tiempo de fases de invención, con períodos de ensayo material o de progreso en las ciencias, que autorizan una nueva fase de invención. La invención es entonces discontinua y sucesiva; se inscribe en la historia”.<sup>2</sup> La creatividad, en cambio, es del orden del instante, de lo urgente y se vincula más con un cambio de comportamiento (que descubre propiedades inusuales en los objetos dados) que con la invención de nuevos dispositivos.<sup>3</sup> En este sentido, al no estar dilatada en el tiempo, la creatividad es objeto de individuos, o de grupos reducidos de individuos, que se enfrentan a un problema de orden práctico que debe ser resuelto perentoriamente con los recursos disponibles.<sup>4</sup> Asumiendo una posición intermedia entre ambas categorías (pero más cercana a la invención), Simondon sitúa al descubrimiento como “motor y función de novedad en las ciencias” y, si bien por la duración del curso no llega a tematizarlo, plantea que los descubrimientos suponen la acumulación de un conjunto de saberes previos a partir de los cuales (ya sea por sistematización, clasificación, experimentación o deducción) se producen avances científicos.<sup>5</sup>

En 1980, Simondon dicta un curso en la Universidad René Descartes (Paris V) donde bajo el título *Art et nature* tematiza, desde un enfoque histórico-filosófico, el problema de la dominación técnica de la naturaleza. En el resumen que se conserva, Simondon plantea un recorrido que va desde la antigüedad hasta bien entrado el siglo XX, cuando comienzan a manifestarse con vigor las preocupaciones ecológicas. En principio, plantea que la voluntad de conquistar los elementos y remontarse a órdenes de magnitud que superan la percepción humana natural no es una novedad de la modernidad, sino que ya se manifiesta con claridad en los sofistas, los epicúreos, los alquimistas y, luego, en el Renacimiento. No obstante, subraya la radicalidad del pensamiento cartesiano en lo atinente a la voluntad de dominación y posesión de la naturaleza, así como su reducción a esquemas mecanicistas. En este punto, Simondon analiza detalladamente —desde una conceptualización cibernética— las implicancias del modelo mecanicista de Descartes y subraya que el verdadero problema no ha sido el hiato entre la *res cogitans* y la *res extensa* sino la incapacidad de la psicología cartesiana para dar cuenta de la fuente de energía que sostendría el auto-

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2005b: 329, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2005b: 338, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2005b: 336.

<sup>4</sup> Simondon: “La invención descansa sobre un proceso intelectual que se despliega por etapas distintas (...) La creatividad presenta, al contrario, una masa de cincuenta o cien ideas que hay que seleccionar para extraer de ellas las que son pertinentes” (2005b: 338, trad. nuestra).

<sup>5</sup> Cf. Simondon, 2005b: 329, 341-343.

mantenimiento de la actividad reflexiva.<sup>1</sup> En cualquier caso, en relación al vínculo entre técnica y naturaleza, la lección que Simondon extrae de dicho proceso es la siguiente: “El ejemplo de Descartes, que intentó pensar la naturaleza como sistema técnico –y el saber da poder (saber es prever a fin de poder, según los positivistas del siglo XIX)–, se reencuentra siempre que una nueva ciencia ofrece modelos intelectuales y medios técnicos para abordar el mundo”.<sup>2</sup>

Tras el racionalismo mecanicista, Simondon destaca que en el siglo XVIII es posible advertir dos procesos. Por un lado, los desarrollos en la física, la química y la biología darán lugar a una “cuasi-revolución” técnica en el campo de la agricultura y la ganadería, instalando la confianza en el progreso continuo de la humanidad. Por el otro, la filosofía y la literatura (Rousseau, Restif de la Bretonne, el movimiento romántico) le restituyen a la naturaleza parte de su nobleza perdida, relativizando así la oposición frontal heredada del racionalismo.<sup>3</sup> Esto último, sin embargo, no podía durar y el siglo XIX se abre con un conjunto de desplazamientos. En el plano psicosocial, tras la revolución francesa, una nueva totalidad pasa a primer plano (la Nación, la Patria, el Pueblo); en el plano filosófico, producto de una “conjunción entre empirismo y racionalismo”, surge el positivismo y, con él, una vigorosa desconfianza ante la ontología, la religión y las explicaciones causales (que son reemplazadas por explicaciones nomológicas); en el plano literario, comienzan a proliferar obras como las de Julio Verne que “franquean los límites de la tierra habitada y hacen pensables los viajes cósmicos”. Simondon cifra el sentido de estos desplazamientos y su culminación planteando que

después de la época del energetismo termodinámico y de la concentración industrial del siglo XIX, que otorga su confianza a las técnicas para tomar posesión de la Naturaleza y remodelar la Tierra, y tiende a domar lo infinitamente grande como lo infinitamente pequeño (...), en el siglo XX se abre una nueva etapa que trata al hombre mismo como objeto de ciencia y, en un cierto sentido, como Naturaleza.<sup>4</sup>

El hombre deviene objeto, según Simondon, con la “racionalización del trabajo” (Taylor) y con la proliferación de técnicas de manipulación humana. El punto cúlmine de este proceso, que reactualiza el “ejemplo de Descartes”, se da con la cibernética, para la cual “no hay diferencia de base entre naturaleza y sociedad: los diferentes regímenes de

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 185-186. Ante este problema, agrega Simondon, la metafísica de Spinoza (“que disuelve la individualidad del hombre”) ofrece la mejor solución posible dentro de los marcos del pensamiento mecanicista.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2014: 187, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 187-190.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2014: 192, trad. nuestra.

amplificación, de auto-mantenimiento son universales; existen sin diferencia en los animales y en los hombres, a escala cósmica como a escala microfísica”.<sup>1</sup> Y, con ella, se realiza el desarrollo de instrumentos que permiten al hombre franquear la barrera de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente grande, y de máquinas que habilitan la posibilidad de operar en dichas escalas. Así, se vuelve pensable –a través de la biología molecular– la realización técnica de la síntesis de la vida (sueño de los alquimistas), deviene una realidad la producción de autómatas dotados de una complejidad comparable a la de los animales (sueño de Descartes), se ponen satélites en órbita y se incluye a la luna en el microcosmos (sueño de Verne). Paralelamente, despuntan perspectivas ecológicas que –no exentas de “futurología”– piensan las dinámicas humanas, vivientes y medioambientales como partes de una totalidad orgánica cuyos procesos se remontan al pasado más remoto y al futuro más lejano, y que ponen de manifiesto los efectos de la acción humana a gran escala. A partir de aquí, entonces, pareciera que se ha invertido el proceso general de articulación entre el ser humano y naturaleza, y que el hombre ha devenido “dominador y poseedor de la naturaleza”. No obstante, según Simondon, esto es imposible: la principal fuente de energía que pone en movimiento todo el sistema es el sol, “el sol emite, la tierra recibe” y el hombre está embarcado en un cosmos que lo supera infinitamente; “el sistema humano, con todo lo que éste engendra, incluida la técnica (...) es secundario con relación a la naturaleza, y está en situación de inferioridad con respecto a ella. El hombre no es amo de la naturaleza”.<sup>2</sup>

En 1983 Simondon publica, en los *Annales de l'Institut de philosophie et de sciences morales* de la Universidad libre de Bruselas, lo que será su último artículo: *Trois perspectives pour une réflexion sur l'éthique et la technique*. El texto, escrito en discusión con las perspectivas ecologistas, plantea la tesis según la cual el desarrollo de las técnicas –leído desde una “tecnología de profundidad” (*technologie approfondie*)– puede constituir un elemento de valor para pensar la ética humana y, en ella, la articulación de pasado, presente y porvenir a través de lo que denomina “dialéctica de recuperación”. La argumentación comienza, en cierto sentido, donde termina el resumen del curso de 1980. En efecto, Simondon plantea que con el paso de la fisión nuclear a la fusión controlada, se podría avanzar fuertemente en la posibilidad de resolver la ecuación energética, pues en lo fundamental la fusión consiste en “realizar soles en miniatura” que ofrecen una fuente casi inagotable de energía y que permiten “paradojal, pero realmente, que la técnica reencuentre, en su estado de pleno desarrollo, a la

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2014: 193, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2014: 200, trad. nuestra.

naturaleza”<sup>1</sup>. De este modo, desprendiendo a la fusión de sus usos militares (bomba de hidrógeno), se podría ir hacia un régimen energético termonuclear en el cual los peligros de contaminación radioactivos típicos de los reactores nucleares a fisión desaparecerían y donde, por otro lado, los desechos de dichos reactores podrían ser reutilizados y “transmutados en elementos estables, reduciendo así las limitaciones derivadas del almacenamiento de estos residuos”<sup>2</sup>.

A partir de este ejemplo, Simondon extrae dos conclusiones, por un lado, que una tecnología inicialmente de carácter destructivo puede ser repensada con ayuda de la ciencia y la tecnología de profundidad, y dar lugar a desarrollos desmilitarizados de alto valor evolutivo; por otro lado, que cuando una tecnología alcanza un estadio de plena realización, habilita la posibilidad de repensar, rectificar y recuperar tecnologías que le son previas y que, por distintos motivos, han caído en desuso. Simondon denomina a este movimiento de reviviscencia tecnológica “dialéctica de recuperación operatoria”, viendo en él “una ética inmanente a las técnicas” que se opone punto por punto al principio de obsolescencia programada y a la sociedad de consumo (en la cual todo objeto técnico antiguo, aun siendo funcional, resulta masacrado y reducido al estatuto de chatarra, implicando todo ello un despilfarro de esfuerzos y energías humanas). Con esta dialéctica, dice Simondon, “se trata esencialmente de recuperar selectivamente en el pasado aquello que puede, en conformidad con las tendencias principales del porvenir, insertarse en el presente de la investigación e, incluso, de las realizaciones industriales”<sup>3</sup>. Transpolando ésta “ética inmanente a las técnicas” al plano psicosocial, Simondon plantea que cabría discutir el estatuto y el emplazamiento que las sociedades avanzadas asignan a los ancianos, los cuales –tras una jubilación quizá temprana– son puestos en el rango de personal indisponible y, aislados por las barreras etarias, pierden inserción práctica en el espesor del presente y en sus líneas prospectivas. Y concluye: “La técnica es insuficiente para portar una ética pero, con la ayuda de la tecnología de profundidad, ella aporta sin embargo una auto-normatividad que es del orden de la gaya ciencia”<sup>4</sup>.

Simondon interrumpe su actividad profesional en 1983, prematuramente según la biografía que escribe su hija, y muere el 7 de febrero de 1989.

En suma, a partir del paisaje conceptual plasmado es posible identificar una serie de continuidades e insistencias pero también un conjunto de desplazamientos. En relación a las constantes, junto con los cuatro centros de atracción desplegados en el período de

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2014: 338, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2014: 340, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2014: 345, trad. nuestra.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2014: 351, trad. nuestra.

formación, se destaca, en primer lugar, la fidelidad simondoniana a la idea teórico-metodológica que introduce en sus tesis doctorales principales, esto es, el concepto de transducción y sus nociones asociadas (analogía, operación, allagmática, metaestabilidad, amplificación, invención). Esta noción ontológica y metodológica, como veremos en próximos capítulos, es la cifra de su filosofía genética y posiblemente su principal apuesta conceptual. Y, si bien del primer al segundo momento encuentra reelaboraciones parciales, su aplicación mantiene una orientación general que se pone a prueba en distintos dominios a lo largo de toda la obra.

En segundo lugar, y asociado a lo antedicho, es constante el apego simondoniano a una visión genética y procesual de la realidad. De hecho, el principal desafío que, a través de distintos materiales, la obra pone en juego es el de pensar un esquema genético no dialéctico ni historicista, esquema cercano al estructuralismo genético piagetiano pero que, integrando un postulado de discontinuidad, Simondon busca generalizar y llevar al plano metafísico, buscando responder así al carácter anti-genético que movilizan los modelos formales sincrónicos. En este sentido, la noción de amplificación transductiva (en tanto proceso estructurante) se propone como reemplazo de la lógica dialéctica, desplazando a la filosofía genética desde lo continuo y evolutivo a lo discontinuo, desde la negatividad a la metaestabilidad potencial, desde la oposición a la amplificación. El concepto genético que así surge, frente a los desafíos epistemológicos de la psicología de la forma, la teoría de la información y la cibernética, redefine las relaciones entre orden y cambio desde un horizonte post-dialéctico.

Con respecto a los desplazamientos, y al esquema trifásico que hemos propuesto, es posible indicar una serie de puntos. En primer lugar, mientras que en el primer momento la problematización de la física teórica constituye un elemento central de la filosofía simondoniana, en el segundo y en el tercer momento su tematización desaparece por completo. Y esto resulta significativo desde el momento en que se advierte que en varios pasajes de la tesis principal Simondon presenta a su teoría como inspirada de paradigmas físicos. Paralelamente, las reflexiones pedagógicas esbozadas en el primer período se eclipsan en los momentos ulteriores.

En segundo lugar, también es significativo el hecho de que dos de los conceptos protagónicos de la tesis doctoral principal (lo preindividual y lo transindividual), desaparecen casi completamente en los desarrollos ulteriores, mientras que el par individuo-medio como hilo conductor de análisis perdura. En este sentido, si se tiene en cuenta que los mentados dos conceptos y el par individuo-medio constituyen las tres fases

de la metafísica simondoniana, se advertirá que en el segundo y tercer momento el enfoque metafísico cede ante el epistemológico, efectuándose este último –mediante “transducción analógica”– en dominios tanto técnicos y tecnológicos cuanto psico-biológicos, etológicos y psicosociales.

En tercer lugar, destaca el hecho de que mientras que en el segundo momento las cuestiones biológicas, psicológicas, etológicas y culturales acompañan la preocupación las técnicas y la tecnología, en el tercer momento reseñado son estas últimas las que acaparan toda la atención.

## CAPÍTULO II

### Recepción extemporánea y campo problemático

Teniendo como telón de fondo el abigarrado paisaje conceptual ya plasmado y sus múltiples dominios, en este capítulo repondremos el proceso de redescubrimiento al que ha asistido la obra simondoniana en las últimas décadas y la constitución de un campo problemático que ha encontrado en el concepto de transindividualidad su sede privilegiada. Tras reponer en trazos generales dicho debate, plantearemos una serie de elementos y consensos relativos al conjunto de referencias científicas y filosóficas que nutren y dialogan con el pensamiento simondoniano. Finalmente, especificaremos las modalidades de abordaje que se destacan en los estudios sobre la obra simondoniana y dejaremos planteada nuestra apuesta metodológica.

#### §1. El redescubrimiento de la filosofía simondoniana

Gilbert Simondon sienta las bases de su filosofía genética en 1958 al defender su tesis doctoral principal y su tesis complementaria (*L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information* y *Du mode d'existence des objets techniques*, respectivamente). No obstante, su obra se publica de modo discontinuo y fragmentario: mientras que la tesis complementaria es publicada en Francia por Aubier en 1958 (y reeditada en 1968), los primeros dos tercios de su tesis principal se publican –con ligeras modificaciones y la supresión del algunas partes– en 1964 (*L'individu et sa genèse physico-biologique*, P.U.F.) y el último tercio sale a la luz recién en 1989 (*L'individuation psychique et collective*, Aubier). Esta última publicación, en el mismo año de su deceso, y la edición completa en 2005 de su tesis doctoral principal por Jérôme Millon, han contribuido de modo decisivo a la reconsideración de su pensamiento. Índice objetivo de esta revitalización es el hecho de que en las últimas dos décadas se ha acelerado el proceso de publicación de los cursos, artículos y conferencias que permanecían inéditos<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Además de los libros ya mencionados, se han publicado en Francia: *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, Ellipses, 2004; *L'invention dans les techniques, Cours et conférences*, Seuil, 2005; *Cours sur la Perception (1964-1965)*, La Transparence, 2005 (reeditada por P.U.F, 2013); *Imagination et invention (1965-1966)*, La Transparence, 2008; *Communication et Information, Cours et conférences*, La Transparence, 2010; *Sur la Technique 1953-1983*, P.U.F., 2014; *Sur la psychologie*, P.U.F., 2015; *Sur la philosophie 1950-1980*, P.U.F., 2016.



han salido a la luz traducciones de su obra en diversos idiomas<sup>1</sup> y se han multiplicado los libros, artículos y estudios, así como los congresos y coloquios<sup>2</sup>, dedicados al tratamiento de su filosofía.<sup>3</sup> Asimismo, es de destacar la existencia de libros, estudios y artículos abocados a su obra en Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Estados Unidos, Francia, Gran Bretaña e Italia, entre otros países.

Respecto de la tematización y problematización de su obra, es posible distinguir en términos sincrónicos seis grandes tópicos en torno a los cuales se organizan las líneas de investigación predominantes: (1) las que hacen eje en su filosofía de la técnica<sup>4</sup>; (2) las que se centran en su filosofía de la naturaleza y buscan reconstruir su sistema ontogenético<sup>5</sup>; (3) las que analizan sus vínculos teóricos con la epistemología francesa, y con las ciencias físicas y biológicas<sup>6</sup>; (4) las que abordan sus relaciones y filiaciones con la filosofía en general y, en particular, con la tradición francesa previa y posterior<sup>7</sup>; (5) las que tematizan la estética simondoniana<sup>8</sup>; (6) las que estudian su teoría de la individuación psíquico-colectiva

---

<sup>1</sup> En Argentina, ya se han editado: *El modo de existencia de los objetos técnicos* (Prometeo, 2007, 2013); *Dos lecciones sobre el animal y el hombre* (La Cebra, 2008); *La individuación a la luz de las nociones de forma e información* (Cactus-La Cebra, 2009, 2015); *Curso sobre la percepción* (Cactus, 2012); *Imaginación e invención* (Cactus, 2013); *Comunicación e información* (Cactus, 2015). Y se encuentran en preparación, por la editorial Cactus, *Sobre la técnica e Historia de la noción de individuo*. Asimismo, respecto de otras latitudes, cabe destacar, por un lado, que se encuentran en proceso de traducción ediciones coreanas, inglesas, brasileras y turcas de *L'individuation...* y que su última parte, dedicada a la individuación psíquico-colectiva, ha sido traducida por Paolo Virno y editada en Italia (Derive Approdi, 2011). Por otro lado, *Du mode...* ya ha sido traducido al alemán (Diaphanes Verlag, 2012) y al coreano (Greenbee Publishing, 2011), estando en proceso de traducción ediciones inglesas, italianas y brasileras.

<sup>2</sup> En los últimos años se han realizado encuentros y coloquios dedicados al tratamiento de su obra en Brasil (*Informação, tecnicidade, individuação: a urgência do pensamento de Gilbert Simondon*, Campinas, 2012), Argentina (*Coloquio Internacional Gilbert Simondon*, Buenos Aires, 2013; *II Coloquio Internacional Gilbert Simondon*, Buenos Aires, 2015), Francia (*Gilbert Simondon et l'invention du futur*, Cerisy, 2013) y Chile (*Coloquio Gilbert Simondon: Figuras de lo preindividual*, Santiago de Chile, 2016).

<sup>3</sup> Cabe señalar, respecto de la constitución de un campo de estudios simondonianos, la aparición y publicación periódica de los *Cahiers Simondon*, bajo la dirección de Jean-Hugues Barthélémy y la edición de L'Harmattan. Dicha revista, que entre 2009 y 2013 ha dado lugar a la publicación de 5 números, constituye uno de los puntos de articulación y amplificación de los estudios sobre la obra de Simondon, principalmente de aquellos producidos en Francia.

<sup>4</sup> Hottois, 1994a; Stiegler, 1994, 1998, 2002a, 2002b, 2004, 2015; Chateau, 1994, 2005b, 2014; Deforge, 1994; Hart, 1994; Laruelle, 1994; Paradis, 1994; Mackenzie, 2002; Barthélémy, 2005b; Barthélémy et Bontems, 2008; Montoya Santamaría, 2004, 2006, 2015; Rodríguez, 2007b, 2009b, 2012; Carrozzini, 2008, 2009, 2015; Guchet, 2010; Vaccari, 2011, 2015; Schmidgen, 2012; Laterce, 2012; Feenberg, 2012; Blanco et Rodríguez, 2015; Bontems, 2015; Molina et Giuliano, 2015; Parente et Sandrone, 2015; Lawler, 2015.

<sup>5</sup> Marquet, 1994; Chabot, 2003; Salzman, 2003; Barthélémy, 2005a, 2008; Rodríguez, 2007a, 2010; Barthélémy et Bontems, 2008; Montebello, 2013; Montoya Santamaría, 2006; da Escóssia, 2012; Sauvagnargues, 2012; Costa, Galli Fonseca et al, 2012.

<sup>6</sup> Fagot-Largeault, 1994; Bardin, 2010; Corbanezi, 2012; Barthélémy, 2005a, 2005b, 2008; Bontems, 2008; Loeve, 2008; Chateau, 2008a; Petit, 2009; Poreau, 2010; Morizot, 2011; Penas López, 2014.

<sup>7</sup> Deleuze, 1994, 2002, 2005; Guchet, 2001; Chabot, 2005; de Bestegui, 2005; Marty, 2005; Chateau, 2008b; Toscano, 2009; Barthélémy, 2008, 2010, 2012b; Balibar, 2009; Del Lucchese, 2009; Le Roux, 2009; Bardin, 2010; Sauvagnargues, 2011; Loeve, 2011; Bowden, 2012; Iliadis, 2013; Hoel et van der Tuin, 2013; Vargas Guillén, 2014.

<sup>8</sup> Duhem, 2009; Vargas Guillén, 2014; Aguirre, 2015; Ortiz Maldonado, 2015; Ré et Berti, 2015; Novaes, 2015.

y su concepto de transindividualidad.<sup>1</sup> Este último tópico, motivo privilegiado del redescubrimiento operado en las últimas décadas, tiende en la literatura a fusionarse y entremezclarse con el primero, dando forma a un debate en el cual se problematiza centralmente el vínculo entre lo psicosocial y lo tecnológico, sobre el fondo de una interrogación relativa a la unidad programática que compatibilizaría la tesis doctoral principal con la secundaria. En efecto, si se toman como referencia los libros y estudios sistemáticos publicados en las últimas décadas, es posible ver que en una abrumadora mayoría el enigma de lo transindividual y la relación cultura-técnica ocupan un lugar central. En lo sucesivo, repondremos la progresión del redescubrimiento operado por dichos estudios e introduciremos el campo problemático abierto a propósito de la noción de transindividualidad, debate que indudablemente ha ocupado el centro de la literatura reciente a propósito de la obra simondoniana, relegando a un segundo plano otro conjunto de problemáticas filosóficas como aquellas vinculadas a la noción de transducción y a lo preindividual. A propósito de estas dos nociones capitales, desarrollaremos un análisis específico en los capítulos VI y VII respectivamente y, en ocasión de dichos desarrollos, reconstruiremos el campo problemático que se deriva de las distintas visiones e interpretaciones puestas en juego por los estudiosos de la obra simondoniana. En lo que sigue, entonces, nos limitaremos a presentar la progresión y los rasgos principales del debate que recorta la figura de lo transindividual sobre el fondo del problema relativo a la unidad subyacente que articularía las dos tesis doctorales simondonianas, reservándonos para el capítulo IX un análisis más profundo de la noción de transindividualidad y de sus aporías inmanentes.

Un primer momento se registra a mediados de la década de los noventa, con las interpretaciones de Gilbert Hottois (1994a, 1994b) y Bernard Stiegler (1993 [1998], 1994 [2002a]). El primero, en su *G. Simondon et la philosophie de la «culture technique»*, opera una problematización del proyecto simondoniano poniendo el acento en la noción de “cultura técnica” y, desde una perspectiva antropológica, evalúa las tensiones entre la filosofía práctica y la tecno-ciencia contemporánea. Centrándose en las dos tesis doctorales, Hottois recupera el diagnóstico simondoniano, y el desafío pedagógico-cultural que plantea, al tiempo que denuncia como límite cierto irenismo ecuménico que lo llevaría a un optimismo tecnológico exacerbado. En relación a esto último, señala una serie de aporías en las cuales caería su perspectiva al hacer frente a fenómenos contemporáneos problemáticos como la

---

<sup>1</sup> Stiegler, 1998; Hottois, 1994a, 1994b; Combes, 1999, 2013; Salzmann, 2003; Toscano, 2004; Roux, 2004; Virno, 2008, 2013; Krtolica, 2009; Rodríguez, 2013; Roffé, 2010; Read, 2011; Barthélémy, 2008, 2009, 2010; Ferreira, 2009; Bardin, 2010; Guchet, 2001, 2010, 2012; Morfino, 2011; López Hanna, 2015.

biotecnología y la manipulación genética (cuestión también señalada por la filósofa de las ciencias, y bióloga molecular, A. Fagot-Largeault [1994]).

Por otro lado, tras analizar el lugar de la ética en la obra simondoniana y señalar la necesidad de pensarla en íntima relación con su ontología genética general (que implica no sólo al ser humano sino también a la naturaleza y a la técnica), Hottois propone pensar la filosofía práctica simondoniana en términos de un “deber-devenir”, es decir, como una moral relacional y relativa, pero no relativista, atenta a los procesos de individuación en curso y sus potencialidades transformadoras.<sup>1</sup> De esta manera, en paralelo a una ontología genética que define la co-evolución de la naturaleza, las sociedades y las técnicas, cabría pensar la ética como el sentido de la individuación, esto es, como la articulación histórica y contingente entre un sistema de normas individuado y un conjunto de valores potenciales (los cuales preservan la apertura del sistema moral y su carácter procesual).

Bernard Stiegler, por su parte, aborda el problema de la unidad de las tesis simondonianas sobre la concretización técnica y la individuación psíquico-colectiva y, a la luz de una reflexión sobre la “historialidad” deudora de Heidegger y Derrida, afirma una preeminencia estructural de la tecnogénesis (o “individuación técnica”) por sobre la sociogénesis.<sup>2</sup> En este sentido, en un artículo publicado en 1993 (Stiegler, 1998), plantea que Simondon no ha tematizado lo suficiente la relación entre lo individuado y lo que se está individuando, y afirma que cabe pensar la individuación más vasta en que se sitúa el individuo psíquico como una historialidad individuada, como una red tensa de historias inacabadas –entre las cuales se cuentan protagónicamente los objetos y conjuntos técnicos ya individuados– que preceden, condicionan y potencian la individuación en curso.<sup>3</sup> En este punto, señala que Simondon no ha considerado la brecha existente entre las “identidades psico-sociales” y las “identidades técnico-objetivas” (siendo estas últimas más avanzadas que las primeras y operando sobre ellas). Stiegler profundiza y radicaliza esta línea de razonamiento en los tres tomos de su monumental obra *La Technique et le temps*, cuyo primer volumen –publicado en 1944 (Stiegler, 2002a)– encuentra en la filosofía de Simondon, así como en la de Heidegger y Leroi-Gourhan, elementos centrales para sostener la tesis según la cual la técnica inventa al hombre (y no a la inversa), es decir, que el proceso de exteriorización implicado en la tecnicidad funda la interioridad humana.

Una referencia aparte merece Étienne Balibar pues, si bien no se aboca a un análisis frontal de la obra simondoniana, lo evoca y lo emplea en dos trabajos de 1993 poniéndolo en

---

<sup>1</sup> Cf. Hottois, G., 1994b: 80-81.

<sup>2</sup> Cf. Stiegler, B., 1998: 17.

<sup>3</sup> Cf. Stiegler, B., 1998: 9-10.

relación directa con Spinoza y con Marx. En ambos casos, Balibar parte del problema antropológico, lo reformula a partir del concepto de transindividualidad y, con él, propone una “ontología de la relación” distante del individualismo, del holismo y del intersubjetivismo. Así, encuentra en la *Ética* spinoziana un “proceso transindividual de individuación”<sup>1</sup> y en la idea marxista según la cual la esencia humana es el conjunto de relaciones sociales la posibilidad de “pensar la humanidad como una realidad transindividual y, en el límite, pensar la transindividualidad como tal”.<sup>2</sup>

Un segundo momento se inicia con el libro de Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité* (1999) (reeditado en 2013 bajo el título *Simondon, Une philosophie du transindividuel*), y con las interpretaciones de Paolo Virno (2001 [2013], 2002 [2008]), inaugurando una línea reflexiva que pondrá el acento en los aspectos éticos y políticos que es posible derivar de la ontogénesis simondoniana. Combes opera una relectura sistemática en ese sentido y, reaccionando contra las tesis antropológicas de Hottois y las tecnológicas de Stiegler, así como recuperando y articulando desarrollos foucaultianos y deleuzianos, resitúa la cuestión de la técnica poniéndola en correspondencia con los procesos psíquico-colectivos de individuación y, con estos últimos, destaca la centralidad de la afecto-emotividad. En efecto, el concepto que aquí toma mayor relieve es el de realidad preindividual (que Hottois desautorizaba como elemento “místico-poético”) y el problema que se plantea es, entonces, la articulación ontológico-política entre lo preindividual (potencia inefectuada, “naturaleza” que acompaña afectiva e intensamente a los sujetos en su intimidad) y lo transindividual (reunión de dicha potencia en la individuación colectiva de “lo común”). De este modo, Combes formula el concepto de “intimidad de lo común” y, spinozianamente, concluye que todo pensamiento político y social ha de apoyarse primeramente en una “vida afectiva preindividual” que se individúa colectivamente y no en las teorías del contrato o la soberanía que subsumen la sociedad al estado. En este sentido, Combes rechaza la caracterización antropogenética de Stiegler y, contra la tecno-génesis estructurante que plantea este último a partir de la idea de “individuación técnica”, reivindica el concepto de “individuación colectiva” (privilegiando, de este modo, una lectura de la tesis doctoral principal simondoniana por sobre la tesis secundaria)<sup>3</sup>, y aporta la noción de “zona de intimidad común” para pensar la reunión de lo preindividual y de lo transindividual de modo inmanente y molecular, e independientemente de toda trascendencia estatal o espiritual. Por otro lado, Combes propone tomarse en serio la distinción que Simondon

---

<sup>1</sup> Cf. Balibar, E., 2009: 23.

<sup>2</sup> Cf. Balibar, E., 2000: 37-38.

<sup>3</sup> Cf. Combes, M., 2013: 135.

plantea en una sola ocasión respecto de lo “transindividual subjetivo y objetivo”, pensando dicha diferencia como análoga a la que separa analíticamente a la individuación psíquica y a la individuación colectiva.<sup>1</sup>

Por otro lado, Paolo Virno opera –en su posfacio a la edición italiana de *La individuación psíquico-colectiva* (2001) y en *Gramática de la Multitud* (2002)– una interpretación singular que, inspirada por el autonomismo italiano y la problemática del capitalismo post-fordista, también hace eje en el concepto de lo preindividual y lo reinterpreta haciéndolo sede de tres *a priori* (herencia genética, lengua histórico-natural compartida, relación de producción dominante) que preceden la formación del individuo.<sup>2</sup> En este sentido, relaciona directamente lo preindividual (pero también lo transindividual), con la noción marxista de *general intellect* y desarrolla una reflexión crítica de los mecanismos de explotación, alienación y fetichización de las potencias relacionales, afectivas y cognitivas de la multitud en el capitalismo contemporáneo. El horizonte reflexivo abierto por estas lecturas se prolonga en el número especial que la revista francesa *Multitudes* dedica a Simondon en 2004 y que lleva como título *Politiques de l’individuation*. En dicho número, los artículos de Yves Citton, Jacques Roux, Alberto Toscano e Isabelle Stengers dan cuenta de una tendencia interpretativa netamente deleuziana, que confirma la vía ya abierta por Muriel Combes. Si bien difiere de estas líneas de interpretación, cabe incluir en este segundo momento el ensayo de Pascal Chabot, *La philosophie de Simondon*, publicado en 2003. En dicho trabajo, que tiene el mérito de tematizar por primera vez los vínculos simondonianos con la psicología de las profundidades de Jung y con la obra de Mircea Eliade, Chabot plantea que lo transindividual puede ser pensado –a diferencia de las relaciones inter-individuales y comunitarias “inauténticas”- como reino de la honestidad, la fraternidad y la sinceridad en el encuentro con el otro.<sup>3</sup>

Un tercer momento se reconoce en los estudios producidos desde 2005 a 2015. En todos ellos, aún con sus variantes y distintas acentuaciones, es posible observar una suerte de autonomización en el campo de los estudios de la obra simondoniana que se expresa, por un lado, en la voluntad de abordarla desde su horizonte propio y sin asociarla directamente con las filosofías posestructuralistas que le son posteriores, y, por otro lado, en una mayor atención a las problemáticas intra-conceptuales que su obra plantea. En este punto, la lectura de Jean-Hugues Barthélémy resulta sintomática. En efecto, el autor realiza en sus dos primeros libros sobre Simondon lo que denomina “exégesis polémica”, buscando

---

<sup>1</sup> Cf. Combes, M, 2013: 91 y ss.

<sup>2</sup> Cf. Virno, P., 2008: 76-79.

<sup>3</sup> Cf. Chabot, P., 2003: 96.

problematizar las tensiones internas al pensamiento de Simondon y, más particularmente, a sus dos tesis doctorales. En este sentido, por un lado, en su *Penser l'individuation – Simondon et la philosophie de la nature* (2005a) busca reconstruir el sistema conceptual de la ontogénesis, afirma la tesis según la cual el corazón epistemológico del proyecto simondoniano es un “realismo de las relaciones”, se focaliza en el análisis de la continuidad entre individuación vital e individuación psíquico-colectiva y, problematizando el proceso de “personalización” –omitido en las lecturas previas–, plantea la noción de “personalidad transindividual” como clave para pensar la reciprocidad de lo psíquico y lo colectivo en su especificidad supravital. Por otro lado, en su *Penser la connaissance et la technique après Simondon* (2005b), Barthélémy retoma la problemática de lo transindividual desde otro ángulo y, tras plantear como hilo conductor el problema de “la anterioridad de lo transindividual en relación a lo individual” (problema que implica, entre otras cosas, la diferencia entre dicho concepto y la noción de realidad preindividual, y cuya confusión Barthélémy no deja de denunciar en las lecturas de Combes y Virno), afirma –prolongando la interpretación de B. Stiegler– que lo transindividual se funda sobre el objeto técnico o sobre el “artefacto en general”.<sup>1</sup> Finalmente, en su *Simondon ou l'Encyclopédisme génétique* (2008), Barthélémy retoma una vez más la cuestión de lo transindividual a la luz del concepto de personalidad y, cuestionando fuertemente la interpretación de Muriel Combes, impugna toda tentativa de abordar cuestiones políticas a partir de la ontogénesis simondoniana. En esta línea, un año más tarde –en un artículo sobre Simondon y la ética– el autor redobla sus críticas y, tras advertir sobre la inconveniencia de interpretar en términos foucaultianos o deleuzianos las críticas simondonianas a la antropología y al “humanismo fácil”, endilga a M. Combes, P. Chabot y B. Aspe el hecho de “hipostasiar lo transindividual en un *colectivo fraternal* a construir *políticamente*, más allá de los datos textuales de Simondon”.<sup>2</sup>

Una mención destacada merece el colombiano Jorge William Montoya Santamaría, pues publica en 2006 el primer libro sobre nuestro autor en castellano, *La individuación y la técnica en la obra de Gilbert Simondon*, desplegando en él una potente interpretación sistemática. En efecto, tomando también como problema rector la unidad de ambas tesis doctorales, Montoya Santamaría parte de un análisis epistemológico consistente en evaluar el estatuto de la analogía en el pensamiento simondoniano y, tras estudiar su aplicación en el “ciclo de la imagen” tematizado en *Imagination et invention* (en contraposición de la teoría sartreana) y su prolongamiento en la *allagmática* (ciencia de las operaciones), se adentra en la consideración de una compatibilidad entre la realidad técnica y la realidad humana a través

---

<sup>1</sup> Cf. Barthélémy, J.-H., 2005b: pp. 234-235.

<sup>2</sup> Barthélémy, J.-H., 2009: 143, trad. nuestra.

de los conceptos de valor e invención. Por un lado, el sentido unipolar de los valores en la sociedad ética (en contraposición a la bipolaridad de la comunidad que estipula un adentro y un afuera) se asemejaría al sentido constructivo de la actividad técnica (en la cual, según Simondon, “no hay lo bueno y lo malo, sino lo indiferente y lo constructivo, lo neutro y lo positivo”).<sup>1</sup> Ambos procesos son de carácter abierto y, en su devenir, liberan potenciales naturales volviéndolos sinérgicos.

Por otro lado, y correlativamente, cobra preponderancia la categoría de invención, ésta es potestad de un sujeto que posee en sí vida y pensamiento y que, gracias a la causalidad circular que mantiene entre ambos, manifiesta una capacidad de anticipación; esta última es la que permite la invención técnica, al proyectar en el objeto funcionamientos previamente pensados y realizar, así, una adaptación del objeto técnico al medio que es análoga a la adaptación del viviente. De este modo, habría una “analogía entre el funcionamiento mental del hombre y el funcionamiento físico de la máquina”, y cada objeto técnico –más allá de su función de uso– encerraría en sí esquemas y esfuerzos humanos, es decir, potenciales pasibles de ser retomados, prolongados y amplificados en nuevas invenciones. Por este camino, Montoya Santamaría concluye que “la importancia dada a la noción de invención, que contiene la unión entre el hombre y la técnica, se debe al hecho de que por su intervención, los misterios guardados por la naturaleza pueden ser revelados y una optimización de los potenciales del ser puede cumplirse”.<sup>2</sup>

También en torno a la categoría de invención encuentra Jean-Yves Chateau, autor que ha escrito buena parte de los prólogos a los cursos y artículos de Simondon publicados en Francia, la ocasión de articular las teorías simondonianas de la individuación y de los objetos técnicos. En *Le Vocabulaire de Gilbert Simondon* (2006), Chateau plantea que cabe analizar la unicidad de las tesis doctorales simondonianas profundizando en su densidad conceptual y no apelando a conceptos complementarios o ideas extrínsecas que vendrían a resolver lo irresuelto (en una clara, aunque velada, alusión a los trabajos de Stiegler, Chabot y Barthélémy).<sup>3</sup> En este sentido, pone como ejemplo su análisis a propósito de la noción de invención, el cual resolvería el problema que plantea la articulación entre la tecnología y la psicología simondonianas. En dicho trabajo, publicado un año antes como presentación a la edición de *L'invention dans les techniques*, Chateau señala que la apuesta simondoniana resulta audaz y paradójica porque buscaría poder pensar la invención y el desarrollo de las técnicas desde un doble horizonte, uno que contempla la intervención del sujeto inventor y

---

<sup>1</sup> Cf. Montoya Santamaría, J. W., 2006: 147.

<sup>2</sup> Montoya Santamaría, J. W., 2006: 149.

<sup>3</sup> Cf. Chateau, J.-Y., 2006: 7-8.

otro que preserva la autonomía del objeto técnico (proceso de concretización). La resolución a dicha paradoja, según Chateau, pasaría por reconocer la analogía, la equivalencia que rige la actividad psicológica del sujeto que inventa y la actividad tecnológica del objeto inventado. Y esta reversibilidad se encontraría en el carácter vital de la invención, es decir, en la capacidad que posee el viviente de condicionarse a sí mismo en relación a su medio asociado, capacidad que se transfiere al objeto técnico y que lo dota de un *modo de existencia* específico, pasible de ser estudiado reflexivamente desde un enfoque genético.<sup>1</sup>

En 2010 se publican dos importantes estudios. El primero, *Pour un humanisme technologique – Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, de Xavier Guchet, tiene el gran mérito de encarar una problematización histórico-intelectual de la filosofía simondoniana y destacar sus aportes conceptuales en el marco de los debates cibernéticos, psico-sociológicos y filosóficos de la década del '40 y del '50 en el contexto francés. En este sentido, por un lado, lleva a cabo un análisis situado de la apuesta teórica de Simondon en relación a los presupuestos, debates y teorías disponibles en su época y, por otro lado, inscribe el concepto de realidad transindividual como vértice dentro de un triángulo problemático. En efecto, la tesis de Guchet es la siguiente: habida cuenta de la existencia de una incompatibilidad alienante en el pensamiento del hombre (esto es, “la incapacidad de aprehender por la reflexión las operaciones que conectan la realidad social con el esfuerzo humano organizador”)<sup>2</sup>, Simondon propone “axiomatizar las ciencias humanas” a partir de un esquema triangular en el cual un vértice lo constituye la tecnología (o, mejor dicho, la “objetivación tecnológica” que regula la relación del hombre con el mundo exterior), otro vértice lo constituye la “objetivación sociológica” o psicosocial (la cual no se reduce ni al dominio de lo social ni al de lo psíquico, sino que instituye una realidad de orden transindividual que regula la relación del hombre consigo mismo, en la mutua convertibilidad de lo psíquico y lo colectivo) y, por último, un vértice que designa al “humanismo”, pensamiento reflexivo y genético que tiende a compatibilizar las fases tecnológica y transindividual de la realidad humana.<sup>3</sup> A partir de aquí, entonces, es posible comprender la idea de un “humanismo tecnológico” como estrategia de liberación cultural

---

<sup>1</sup> Cf. Chateau, J.-Y., 2005: 16-27.

<sup>2</sup> Guchet, X., 2010: 79, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Guchet plantea que, en la situación contemporánea, esta posibilidad de compatibilización se daría a través de un “esquema tecnológico” de carácter operatorio que colocaría una instancia de coordinación entre los procesos constructivos de la sociedad y los del individuo, volviéndolos homogéneos. Dicho esquema, que tiene la virtud central de desanglar la noción de finalidad, habría surgido con la cibernética pero ésta – volviéndose rehén de las nociones de homeostasis y retroacción– no lo habría llevado a las últimas consecuencias fundando una ciencia general de las operaciones (*allagmática*).



frente a la alineación derivada de la incompreensión que el hombre tiene de los mecanismos constructivos que rigen la realidad social (y entre los cuales él se insertaría), y como estrategia de reforma epistemológica (porque dicha incompreensión se asociaría íntimamente al primado, en ciencias sociales, de enfoques estructurales y no operatorios).

El otro importante estudio es el del filósofo italiano Andrea Bardin, *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon* (2010) (reeditado con modificaciones en 2015 bajo el título *Epistemology and political philosophy in Gilbert Simondon*). En él el acento estará puesto no en pensar un humanismo a la medida de la época sino en problematizar –a partir del sistema social y técnico que se deriva de la filosofía de la individuación– las condiciones de posibilidad de filosofía política simondoniana. En este sentido, y a diferencia de lo postulado por Barthélémy, afirma la productividad del pensamiento simondoniano en materia sociopolítica, elabora una reconstrucción de la ontogénesis (en relación a la física cuántica, la termodinámica y la cibernética) y analiza su efectuación en dos direcciones. Por un lado, aborda las implicancias biológicas del sistema social y, problematizando los instrumentos que ofrece la filosofía de la individuación, analiza la tensión entre regulación e innovación en el campo sociopolítico. Por otro lado, retomando el proyecto epistemológico y pedagógico simondoniano, estudia el lugar de la función política en el marco de una realidad dinámica signada “por una infraestructura tecnológica, una estructura de relaciones productivas y una superestructura simbólica”; y afirma la tesis según la cual “a lo largo de toda la obra de Simondon la producción de una ‘cultura técnica’ es el objetivo dominante en torno al cual se construye su propio universo conceptual” y agrega “se trata de un objetivo intrínsecamente político en tanto una innovación en la cultura implica –como individuación transindividual– elementos de innovación y estructuración social”.<sup>1</sup>

En suma, como es posible advertir, el problema central que abordan los principales libros publicados es el de la compatibilización de las tesis tecnológicas y las tesis psicosociales que presenta la filosofía genética simondoniana, ya sea privilegiando el carácter constituyente de alguno de los dos polos, ya sea insertando entre ambos conceptos que operarían como mediadores (cultura técnica, humanismo, filosofía, invención, red, etc.). Paralelamente, el tratamiento de la cuestión adquiere modalidades diversas, oscilando entre pretensiones de reconstrucción sistemática, de carácter exegético, que aspiran a develar la coherencia subyacente que regiría la filosofía simondoniana, y problematizaciones abiertas que, acentuando distintos momentos del corpus teórico, despliegan reflexiones ontológicas,

---

<sup>1</sup> Cf. Bardin, 2010: 2 y ss, trad. nuestra.

epistemológicas y/o ético-políticas a partir del problema tecnología-cultura-sociedad. Y aquí caben tres comentarios.

En primer término, hay que reconocer que Simondon no siempre es unívoco con la terminología que emplea, fundamentalmente, en lo relativo a los conceptos sociológicos. En este campo se advierte la apelación a nociones diversas tales como comunidad, sociedad, grupo, colectivo, cultura, cuerpo social, lo social, lo psicosocial, lo transindividual. Y, si bien es cierto que Simondon organiza el uso de algunas de dichas nociones en parejas (comunidad/sociedad; grupo de interioridad/grupo de exterioridad; interindividualidad/transindividualidad), el sentido diferencial que las distingue y organiza por fuera de dichas polaridades no es claro y propende a la equívocidad.

Ejemplo de ello, como vimos, resulta el concepto de lo transindividual: hay quienes lo asimilan, directamente, a la categoría de lo colectivo o de sociedad, atenuando sus implicancias psicológicas; quienes lo vinculan a una instancia tecnológica que funcionaría como soporte de las relaciones psicosociales, liberando al concepto de sus rasgos sociológicos y psicosociales; quienes subrayan su vínculo con la afecto-emotividad, la espiritualidad y la religiosidad, oponiéndolo así a las relaciones laborales y funcionales; quienes lo emparentan con la noción de cultura y quienes lo distinguen; quienes lo ven como campo problemático de carácter ético-político y quienes lo perciben como concepto ontológico; quienes tematizan la continuidad-discontinuidad entre el régimen vital y el régimen transindividual de individuación, etc.

Esta apertura problemática se complementa, en segundo lugar, con la estilística oscura, vertiginosa y oracular que recorre buena parte de *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, tonalidad que se distingue no solo con respecto a la tesis doctoral secundaria sino también con el resto de la obra publicada. En relación a la tesis doctoral principal, Barthélémy ha señalado con justeza que la misma parece estar animada por la urgencia de lo que debe ser dicho, y que resulta expresiva de una filosofía de la intuición. En cualquier caso, este carácter enigmático asume centralidad como elemento de apertura problemática porque la mayor parte de los trabajos reseñados toman como eje las dos tesis doctorales (donde aparece casi por única vez la noción de transindividualidad), ya sea por el hecho de que el resto de la obra aún no estaba publicada, ya sea por decisión analítica.

Por último, más allá de las divergencias interpretativas descritas, es posible encontrar entre los estudiosos de la obra simondoniana algunos acuerdos relativos a sus referencias e intereses, y esto resulta sumamente importante desde el momento en que se advierte

que, en sus tesis doctorales, Simondon cita poco, debate con personajes conceptuales de procedencia desconocida y presenta una bibliografía sumamente escueta.

## §2. La búsqueda de los intercesores

Tras haber reseñado el redescubrimiento contemporáneo de la obra simondoniana, y planteado el campo problemático que se desprende del interrogante relativo a la unidad sistemática que subyacería a sus tesis doctorales, en lo sucesivo presentaremos el conjunto de referencias científicas y filosóficas con las cuales la filosofía simondoniana habría dialogado y/o estaría emparentada. Para ello, nos apoyaremos en nuestra propia investigación y en las indicaciones de los intérpretes, dilucidando con estas últimas un conjunto de consensos pero también distintas estrategias de lectura. De este modo, y en línea con el espíritu introductorio del capítulo, buscaremos bosquejar el universo de intercesores y el sistema de referencias que puebla el pensamiento simondoniano, a partir de seis dimensiones teóricas: la física, la biología, la psicología, las ciencias sociales, la tecnología y la filosofía. Con ello, confiamos en ofrecer un conjunto de elementos preliminares que permitan alumbrar una suerte de “contexto de producción” de la obra, señalar convergencias y divergencias entre los intérpretes y, fundamentalmente, comenzar a complementar la imagen desterritorializada de Simondon ofrecida en el primer capítulo.

En el plano de la física teórica, por un lado, resulta indudable el diálogo que Simondon mantiene en su tesis doctoral principal con el físico francés Louis Victor De Broglie (Premio Nobel de Física en 1929), a quien apela para discutir el estatuto ontológico de la realidad física frente a las lecturas epistemológicas de la interpretación de Copenhague (impulsadas por Niels Bohr y Werner Heisenberg). En efecto, en el marco del problema de la dualidad onda-corpúsculo, Simondon retoma con entusiasmo las tesis realistas y la “teoría de la doble solución” de De Broglie, entusiasmo que lo lleva, incluso reconociendo los problemas en cuanto a formalismo matemático que dichas tesis implicaban, a sostener que “hay que disociar la perfección formal y la fidelidad a lo real”.<sup>1</sup>

Por otro lado, se destacan otros dos elementos que Simondon retoma fuertemente: el postulado de discontinuidad que hace posible la mecánica cuántica (y que, como veremos, resultará fundamental en su aparato teórico-metodológico) (Barthélémy, 2005a; Bardin,

---

<sup>1</sup> Simondon, 2015b: 173. En este punto, Simondon se aparta de Gastón Bachelard para quien dado que “en el principio está la Relación (...) las matemáticas reinan sobre lo real” (2004: 24), y este distanciamiento puntual es expresivo de una divergencia más general: la pretensión simondoniana, al menos en *L'individuation...*, no es fundar una epistemología sino una ontología genética derivando consecuencias reflexivas de una serie de desarrollos en las ciencias físicas.

2010, 2015a) y la introducción del concepto de campo electromagnético a fines del siglo XIX (noción clave para el desarrollo de la psicología de la Forma y que habilita, según Simondon, un nuevo paradigma para pensar las relaciones entre la totalidad y los elementos). Finalmente, otro elemento que recupera insistentemente –y que sobrevivirá en los textos posteriores al primer período de su obra– es la conceptualización del proceso de cristalización el cual, reinterpretado a la luz del concepto de información y del postulado de discontinuidad, oficiará como “paradigma elemental” del proceso de individuación física y como imagen recurrente del concepto de transducción. Con respecto a las discusiones de la física teórica contemporánea, por último, cabe destacar que mientras que en la tesis doctoral principal ocupan un lugar central a propósito del problema del estatuto de la realidad física y del individuo físico, su tematización desaparece completamente en el segundo y tercer período de su obra.

En el plano de la biología teórica, en principio, hay que reconocer que un elemento vitalista y neolamarckiano recorre toda la obra simondoniana aunque se efectúa, centralmente, a la hora de tematizar la relación dinámica entre viviente y medio desde un punto de vista psicológico (es decir, a propósito de la invención comportamental y la superación de las regulaciones homeostáticas). Asimismo, si se toma en cuenta el primer período de su obra, junto a una serie de apelaciones generales a Darwin, Lamarck y la neotenia de Louis Bolk, la referencia que se destaca es la del zoólogo francés Étienne Rabaud. Como ha demostrado Poreau (2009/2010), éste constituye la referencia central que anima los capítulos de la individuación vital en su tesis doctoral principal. Por lo demás, la perspectiva biológica de Simondon en el primer período parece estar inspirada fundamentalmente en los postulados de la cibernética y sus analogías con los esquemas de la fisiología, así como por la herencia de las investigaciones filosófico-biológicas de Bergson y la epistemología de Georges Canguilhem. En cualquier caso, y a partir de la reciente publicación de cursos y conferencias inéditas, es posible advertir que será a partir de mediados y fines de la década del sesenta que las problemáticas psico-fisiológicas y etológicas adquirirán centralidad en su pensamiento filosófico. En este movimiento la referencia a Rabaud se verá eclipsada y, como hemos esbozado en el capítulo anterior, pasarán a primer plano los debates clásicos entre Jacques Loeb y Herbert S. Jennings, la psico-fisiología de Henri Piéron, la biología teórica de Jacob von Uexküll, la etología de Konrad Lorenz y de Nikolaas Tinbergen, y la neuro-fisiología de Charles Scott Sherrington, entre otros. Finalmente, cabe señalar que recién en el último período de su pensamiento, Simondon formula algunas referencias explícitas a la biología molecular de Jacques Monod y François Jacob.

Con respecto a la psicología, como se desprende de su trayectoria intelectual y de los numerosos cursos y clases recientemente editados, el conocimiento de Simondon es profundo y, a la vez, permite advertir un interés marcado en determinadas líneas de investigación. En primer lugar, como se ha esbozado en el primer párrafo del capítulo previo, Simondon presenta a mediados de la década del cincuenta un cuadro según el cual el desarrollo epistemológico de la psicología estaría jalonado por tres momentos (el dualismo causal; el monismo sistemático; el pluralismo genético) y, a la luz de su tesis doctoral principal y de otros textos, resulta evidente que su trabajo reflexivo en torno a la problemática psíquica se sitúa entre el segundo y el tercer momento mencionados, es decir, entre el monismo sistemático (dominado, centralmente, por la psicología de la Forma y la teoría orgánica de Kurt Goldstein) y el “pluralismo genético” (relacionado, fundamentalmente, con el impacto de los esquemas cibernéticos y la teoría de la información pero también con algunos desarrollos de la psicología social de Kurt Lewin). En este sentido, como primera referencia, hay que señalar que el pensamiento psicológico simondoniano encontrará entre la *Gestalttheorie* (de la cual tiene un conocimiento detallado) y la cibernética un espacio privilegiado de reflexión.

En segundo lugar, y en el marco de este espacio, se destacan una serie de intereses y desintereses. Respecto de estos últimos, cabe subrayar el lugar marginal que encuentran en su obra las investigaciones psicoanalíticas, de las cuales acredita un claro conocimiento ya en 1956. De hecho, encuentran una mayor presencia en su obra las investigaciones de la psicología de la profundidad de Carl G. Jung y Léopold Szondi (Chabot, 2003) que las obras de Freud y Lacan. Por otro lado, es posible destacar otras tres líneas de interés que se dan cita en su pensamiento. La primera es la psicología de la infancia y la psicología genética de Jean Piaget, Henri Wallon, Arnold Gesell y Leonard Carmichael. La segunda es la psico-fisiología, referenciada fundamentalmente en la figura de Henri Piéron, y la tercera es la psicología comparada y la psicología animal, que aborda a partir de las obras de H. Piéron y Gastón Viaud. Estas últimas referencias, así como señaláramos en el párrafo anterior, dan cuenta del creciente interés que a partir de la década del sesenta Simondon manifiesta por las problemáticas etológicas, y confirman la vigencia de su inquietud por la cuestión de la continuidad-discontinuidad entre lo vital y lo psíquico.

En relación con la sociología y las ciencias sociales, las interpretaciones son plurívocas: mientras que Combes (1999, 2013), por intermedio del concepto de invención, percibe un vínculo claro con Gabriel Tarde, Guchet (2010) y Bardin (2015a) no dudan en ponerlo a dialogar con la escuela durkheimiana, en tanto que Virno (2008, 2013) y Balibar (2000) en

correlacionarlo con Marx, y Montoya Santamaría (2006) en vincularlo con el debate Tönnies-Durkheim. Situación propiciada quizás por el hecho señalado en el párrafo anterior relativo al frondoso vocabulario empleado por Simondon para referirse a los fenómenos sociales. No obstante, más allá de las operaciones hermenéuticas de los intérpretes y la casi nula presencia de referencias sociológicas en las tesis doctorales, es posible fijar algunos puntos.

En primer lugar, a partir de la reciente publicación de cursos inéditos, es posible identificar el esquema bajo el cual Simondon interpreta el devenir histórico de las ciencias sociales en la primera mitad del siglo XX. En efecto, en su curso de 1956, agrupa las sociologías de Gabriel Tarde, Durkheim y Lévy-Bruhl dentro de una fase epistemológica dominada por el “dualismo causal” en tanto que, dentro de aquella denominada “monismo sistemático”, incluye a la noosociología y la sociología fenomenológica alemanas (W. Sombart, Max Scheler, S. Kracauer, L. von Wiese, Alfred Schultz), la socio-psicología norteamericana (H. Giddings, H. Cooley, la escuela de Chicago, R. MacIver, P. Sorokin), la sociología industrial (Georges Friedmann), la antropología cultural norteamericana (Abram Kardiner, Ralph Linton, C. Du Bois), la sociometría, la microsociología y la sociología de profundidad (Jean-Luc Moreno y Georges Gurvitch).

En segundo lugar, en función de los rastros textuales y conceptuales posteriores a dicho curso, es posible afirmar, por un lado, que la principal referencia de la sociología francesa que subyace a Simondon es Georges Gurvitch y, por otro lado, que el acercamiento al fenómeno psíquico-colectivo se centra en una problematización de teorías sociales de origen estadounidense, puntualmente, la psicología social de Kurt Lewin y la antropología cultural<sup>1</sup> y, por otra parte, de las tesis sociales derivadas del esquema cibernético.<sup>2</sup> En tercer lugar, en lo relativo a la tematización de la magia y las religiones como fenómenos sociales, cabe destacar el diálogo simondoniano con las investigaciones de Hubert y Mauss (Bardin, 2015a), así como con la obra de Mircea Eliade (Guchet, 2010).

En el plano de la tecnología, la primera y más importante referencia de Simondon es la cibernética de Norbert Wiener (y, detrás de él, de todos aquellos que desde las Conferencias Macy han contribuido a su desarrollo: McCulloch, Rosenblueth, Bigelow, Pitts, Von Neumann, etc.). Desde sus manuscritos de 1953 (donde señala que los esquemas

---

<sup>1</sup> Hay consenso en señalar que, en relación a la antropología cultural norteamericana, el intercesor predilecto de Simondon sería Mikel Dufrenne, que publica en 1953 *La personnalité de base* (un importante estudio filosófico y sociológico sobre la psicología social y la antropología cultural norteamericanas) y con quien mantiene una sólida amistad.

<sup>2</sup> En este punto, hay que hacer notar que el primer estudio que puso de relieve este conjunto de referencias, tematizándolas y desarrollándolas en correlación con la obra simondoniana, ha sido el de Xavier Guchet (2010).

conceptuales cibernéticos son para el siglo XX lo que el *Discurso del método* fue para el siglo XVII) hasta su curso de los años ochenta (donde Wiener vendría a ocupar el lugar de Descartes), la presencia de la cibernética y de los debates relativos a la teoría de la información resulta constante y explícita. Y, como ya hemos dicho, resulta una de las plataformas centrales, sino la fundamental, para entender el suelo sobre el cual Simondon edifica sus reflexiones. No obstante, la recuperación simondoniana dista de ser dogmática y presenta no pocas objeciones. En efecto, Simondon ve en la cibernética no una ciencia sino un método, es decir, un esquema conceptual de carácter operatorio y relacional, no un nuevo objeto de carácter estructural.<sup>1</sup> En este punto, cuestiona toda tentativa de sustancializar la información y toda pretensión de reducir la cibernética a un saber ligado a las máquinas o a los autómatas, y no duda en denunciar la entronización de la noción de *feed-back* y el criterio normativo implícito movilizado por el concepto de homeostasis. Xavier Guchet (2010), quien mejor ha trabajado el vínculo, sitúa a Simondon entre los pocos pensadores franceses que en la década del cincuenta se interesan por la cibernética y sus debates (grupo entre los cuales se cuentan, notablemente, Raymond Ruyer, Louis De Broglie, Louis Couffignal y Pierre Ducassé).

En segundo término, hay un amplio consenso entre los intérpretes en reconocer a la antropología y los estudios sobre las técnicas de André Leroi-Gourhan como una referencia ineludible (Stiegler, 2002a; Guchet, 2010; Bardin, 2010, 2015a). Con relación a la ciencia de las máquinas, o mecanología, de Jacques Lafitte, Simondon parece no haber tomado contacto hasta bien entrada la década del sesenta pues, si bien la noción de mecanología aparece recurrentemente en la tesis doctoral secundaria, el empleo de las nociones planteadas por el autor de *Réflexions sur la science des machines* (1932) recién se explicita en los cursos de 1968-1969.

En el plano de la filosofía, tres conjuntos de referencias se han destacado recurrentemente entre los intérpretes: la herencia bergsoniana, la epistemología francesa y la obra de Merleau-Ponty. Respecto de la primera, hay un acuerdo unánime y las evocaciones explícitas de Simondon no dejan lugar a dudas. No obstante, así como en el caso de la cibernética, la relación con el pensamiento bergsoniano dista de ser exegética: si bien retoma muchos elementos y planteamientos (como ser la articulación indisociable entre ontología y epistemología, el proyecto de una filosofía de los procesos, la impronta vitalista, la distinción entre lo cerrado y lo abierto, etc.), cuestiona fuertemente el continuismo bergsoniano, se desmarca del bisustancialismo en el que recaería su psicología y desplaza la

---

<sup>1</sup> Este desplazamiento con respecto a algunas tentativas cibernéticas será el punto de partida del proyecto epistemológico simondoniano: la allagmática.

distinción entre análisis e intuición (redefiniendo el campo y la modalidad de aplicación de esta última), entre otras tantas reconfiguraciones posibilitadas por las referencias científicas y tecnológicas con las cuales Simondon elabora su filosofía genética.

Con respecto a la epistemología francesa, también encontramos acuerdos. Por un lado, en relación al vínculo con Gastón Bachelard, se ha puesto de manifiesto el eco de éste último en la crítica simondoniana al “objetivismo fenomenalista” de raíz kantiana (Guchet, 2010) y se ha subrayado la centralidad de las reflexiones bachelardianas sobre la física contemporánea para la ontología y la epistemología simondonianas (Barthélémy, 2005a, 2005b). Por otro lado, muchos autores han desarrollado el parentesco de Simondon con Georges Canguilhem (quien fuera, además, el director de su tesis doctoral secundaria), señalando afinidades en lo relativo al concepto de polarización (Barthélémy, 2005a), connivencias en la postulación del ser relacional del individuo biológico y en la irreductibilidad del viviente al autómata (Guchet, 2010), y analogías en las críticas a la noción normativa de regulación y homeostasis (Bardin, 2010, 2015a).

Por último, en relación al vínculo de la filosofía de Simondon con la obra de Merleau-Ponty, también es posible encontrar un conjunto amplio de tematizaciones, acicateadas por el hecho de que Simondon le dedica su tesis doctoral principal al autor de *Fenomenología de la percepción*. No obstante, la relación teórica entre ambas filosofías dista de ser transparente y, bajo una multiplicidad de puntos, se presenta como claramente divergente en sus principios. Respecto de esta cuestión, cabe señalar el lugar marginal en que Simondon sitúa al fenómeno de la percepción dentro de su ontogénesis, así como sus (posiblemente) nulas lecturas de Husserl. Barthélémy (2005a) plantea que el vínculo puede rastrearse en la radicalización que operaría Simondon sobre los tres órdenes tematizados en *La estructura del comportamiento* (físico, vital, humano) y en la recuperación de la crítica al “intelectualismo” kantiano bajo forma de crítica al hilemorfismo epistemológico, en tanto que la divergencia fundamental se daría en el distanciamiento simondoniano con relación al problema de la síntesis pasiva y, más en general, con el modo fenomenológico de temporalización del sujeto. Guchet (2001, 2010), por su parte, subraya un parentesco en el modo de abordar la ontología de lo social en términos de “un afuera interior” y, en este sentido, plantea la similitud entre el concepto de transindividualidad y la noción merleau-pontiana de “duración pública”. Bardin (2015a), por último, acordando con el carácter marginal que ocupa la percepción en la filosofía simondoniana y desarrollando el distanciamiento ya tematizado por Barthélémy (en términos de distinción entre ser y sentido), plantea que cabe buscar las convergencias en el proyecto de repensar filosóficamente una nueva noción de



Naturaleza (concepto sobre el cual Merleau-Ponty dicta una serie de cursos en la década del cincuenta).

En suma, tras este bosquejo de la paleta de intercesores y del sistema de referencias que es posible percibir preliminarmente en la constitución del pensamiento simondoniano –ya sea de modo explícito (a través de las tematizaciones y las citas) ya sea de modo implícito (a partir de las lecturas y problematizaciones de los intérpretes)–, cabe subrayar que –más allá de la pluralidad de autores- la polaridad fundamental sobre la cual pivotea la construcción filosófica simondoniana es aquella que se establece entre los desarrollos de la psicología de la forma y los de la cibernética y la teoría de la información, entre forma e información o, como lo plantea Simondon a mediados de los cincuenta, entre monismo sistemático y pluralismo genético. Esto es indudable. El pensamiento simondoniano encuentra su elemento, y la ocasión de crítica y de construcción, en el espacio reflexivo abierto por dichas proposiciones epistemológicas y su campo problemático. Para algunos puede llamar la atención el nulo interés, y hasta la hostilidad, que Simondon manifiesta ante el advenimiento del estructuralismo francés, pero lo cierto es que, según nuestra interpretación, buena parte de los presupuestos sobre los cuales se erige el estructuralismo de base lingüística ya están presentes en el concepto físico de campo electromagnético y en la teoría de la forma (con la cual Simondon discute profusamente cuestionando, en particular, las implicancias de su carácter sincrónico) pero también en la cibernética, con la cual el estructuralismo se encuentra íntimamente vinculado.

Ahora bien, creemos que para comprender el sentido del proyecto filosófico simondoniano en el siglo XX una vía fructífera puede ser, más que operar un abordaje analítico endógeno, un abordaje contextualista exógeno o un mixto entre ambos, situar las condiciones histórico-epocales y arqueológicas que subyacen no sólo a su obra sino también al conjunto de intercesores e interlocutores que le son relativamente contemporáneos, lo cual supone que las condiciones de lo visible y de lo enunciable en el siglo XX son radicalmente diversas a las del siglo precedente y plantean, por ello, problemas específicos. A explicitar este camino metodológico dedicaremos el siguiente párrafo.

### **§3. La apuesta metodológica**

Esta investigación se inscribe en el marco de una reconsideración metodológica del campo de la historia intelectual y, particularmente, del modo de abordaje de los textos filosóficos. En relación a este punto, es posible advertir la emergencia de un conjunto de reflexiones

que ponen en cuestión una práctica teórica tradicional en filosofía, consistente en abordajes marcadamente exegéticos y analíticos que autonomizan determinadas obras, autores o discursos filosóficos y se abocan a reconstrucciones sistemáticas de carácter endógeno. Frente a este tipo de prácticas, y en el marco del campo filosófico argentino<sup>1</sup>, se destacan los replanteamientos teórico-metodológicos llevados adelante por Oscar Nudler y su concepto de “espacios controversiales” (2011), Claudia Mársico y su noción de “Zonas de tensión dialógica” (2010, 2011), y la redefinición del campo de la historia intelectual operada por Elías Palti a partir del concepto de “lenguajes políticos” (2005), entre otros. Aún con sus diferencias, estos abordajes subrayan la necesidad de no autonomizar los corpus teórico-filosóficos y abordarlos desde un horizonte exegético, sino indagar el sistema de premisas sobre el cual se asientan, las redes conceptuales de connivencia u oposición que tejen con otros elementos discursivos y las implicancias pragmáticas que se hayan a la base de su producción.

Si bien la explicitación de los instrumentos teórico-metodológicos constituye –en las actuales condiciones del desarrollo reflexivo– una tarea ineludible para toda investigación científica, creemos que dicho imperativo se redobra en aquellos trabajos histórico-intelectuales que se centran en la obra de un filósofo y, más aún, si la obra de referencia implica el despliegue de una teoría general de carácter ontológico y epistemológico. En estos casos, la voluntad de exégesis, la ilusión del discurso autónomo y la búsqueda de una coherencia estructural subyacente en la totalidad de la obra de referencia constituyen tentaciones siempre acechantes que, por lo demás, no se evaden apelando al juego de los precursores y las influencias. A dicha tendencia analítico-estructural descontextualizante (cuya variante anglosajona se expresa en el análisis lógico, formal y argumental de los conceptos, y cuya variante continental se expresa en el método estructural y arquitectónico de Martial Guéroult) se opone otra, igualmente excesiva, que consiste en miniaturizar las apuestas teórico-filosóficas y concentrar el análisis en la recuperación de la intención compleja que animó al autor a escribir tal o cual cosa en un juego de lenguaje dado, o en la reposición del campo, clima intelectual o contexto específico que signó su período de formación y desarrollo a los efectos de sopesar sus continuidades y rupturas. Así, mientras

---

<sup>1</sup> Si bien la tematización crítica de los enfoques exegéticos tradicionales en filosofía no resulta un fenómeno reciente y encuentra desarrollos en la Escuela de Cambridge (Lovejoy, 2000; Namier, 2000; Skinner, 2000; Pocock, 2001), la escuela alemana de la historia de los conceptos (Koselleck, 1992), la arqueología y la genealogía (Foucault, 2002, 2010, 2011a, 2012), la sociología de la cultura (Bourdieu, 1983, 1990) y el análisis de las “redes discursivas” (Kittler, 2001), entre otras corrientes y disciplinas, creemos que en las últimas décadas se vienen llevando adelante importantes reconsideraciones teórico-metodológicas en el contexto filosófico local, reconsideraciones que no sólo ponen en cuestión la práctica teórica exegética –aún abundante– sino que también tematizan, incorporan y –en algunos casos– superan críticamente los desarrollos teóricos antes mencionados.

que la primera tendencia concede demasiado al discurso filosófico y cuida celosamente su autonomía, la segunda le reconoce demasiado poco y tiende a diluir sus desafíos teóricos en enfoques historicistas-relativistas y/o sociologizantes que desrealizan la práctica filosófica.

Por nuestra parte, creemos que resulta fructífero abordar las obras filosóficas, y los conceptos que ellas movilizan, partiendo de *problemáticas epocales*, es decir, de problemáticas que no son eternas ni perennes pero que tampoco se dejan reducir a la micro-relatividad de un clima intelectual, de un campo filosófico o de un juego lingüístico socio-históricamente determinado. En este punto, descartada la ilusión de un discurso autónomo y de la obra filosófica como arquitectónica auto-justificativa, anulado el relato de la historia de la filosofía como contienda entre antinomias eternas y neutralizado el recurso a explicar el texto por el contexto, lo que se vuelve objeto de interrogación es qué tipo de relatividad afecta a la reflexión filosófica y, correlativamente, donde anidaría la consistencia específica de lo que hemos denominado problemáticas epocales.

En relación a dichos interrogantes, este trabajo apelará a lo que considera uno de los esquemas más estimulantes de la historia intelectual contemporánea, esquema que retoma parcialmente el proyecto de la arqueología foucaultea y, problematizando críticamente el concepto de episteme moderna, ofrece una grilla de inteligibilidad de carácter histórico-epistemológico que creemos sumamente fructífera para pensar el sistema de premisas subyacente a las producciones discursivas en la primera mitad del siglo XX. Nos referimos al concepto teórico-metodológico que Elías Palti (2003, 2004, 2017) ha dado en llamar “Era de las Formas” y cuyo rasgo central anida en tematizar la ruptura con los regímenes del saber dominantes en el siglo XIX (“Era de la Historia”) y, consecuentemente, en analizar el nuevo suelo de positivities que se establece a partir del despliegue de un conjunto de transformaciones acaecidas entre fines del siglo XIX y principios del XX. Si bien esta cuestión será desplegada en la primera parte de esta investigación, cabe adelantar que la hipótesis histórico-intelectual movilizada plantea que en dicho período es posible advertir una serie de transformaciones científicas y epistemológicas parcialmente análogas en el pensamiento occidental que, en conjunto, señalan una ruptura radical con los esquemas diacrónicos predominantes a lo largo del siglo XIX (historicismo romántico, dialéctica hegeliana, evolucionismo, termodinámica clásica, etc.) e instituyen un problema teórico de fondo que perdurará hasta bien entrado el siglo XX, a saber, la dificultad para articular en un mismo modelo conceptual los caracteres sincrónicos y holísticos que comienzan a emerger en los distintos dominios del saber (condición de coherencia

estructural) con la interrogación respecto al modo por el cual dichas totalidades se gestan, modifican y reconfiguran (condición de discontinuidad).

En este marco, la principal apuesta teórico-metodológica de esta investigación será pensar la obra de Gilbert Simondon, y sus principales nociones, a partir de su emplazamiento en un determinado *a priori* histórico y en correlación al problema teórico de fondo antes mencionado. Para ello, sin embargo, será necesario reconstruir el sistema de transformaciones sobre el cual se monta la problemática epocal que define dicho *a priori*, y acompañar su establecimiento hasta mediados del siglo XX. A ello dedicaremos la primera parte de este trabajo, reseñando las mutaciones acaecidas en física, biología, psicología y ciencias sociales desde fines del siglo XIX, y evaluando luego su efectución articulada en una obra particularmente significativa, la biología teórica de Jakob von Uexküll. Creemos que con esta última es posible advertir, no sólo el establecimiento de una situación reflexiva de carácter explícitamente post-decimonónico, sino también una inflexión interna a la problemática epocal del siglo XX y que se expresa, por un lado, en la introducción de la categoría de mundo (de indudable centralidad para la filosofía continental desde fines de la década del veinte) y, por otro lado, en la aparición intuitiva de nociones operatorias que se generalizarán con el despliegue de la cibernética. Desde dicho horizonte, nos será posible construir un diagrama de la problemática epocal que afecta a la reflexión filosófica de mediados del siglo XX y, así, dejar establecido el tipo de relatividad histórico-epistemológica que la condiciona y sobre la cual se vuelve posible.

De este modo, tras plantear en la primera parte una grilla de inteligibilidad para comprender las condiciones post-decimonónicas de la producción teórica contemporánea, y tras dejar asentado el problema de fondo al cual se tendería a dar respuesta, dedicaremos la segunda y la tercera parte de esta investigación a leer la intervención filosófica simondoniana como índice de un campo problemático de carácter epocal y, a la vez, como conato filosófico de resolución conceptual. Creemos que este modo de proceder se revelará fructífero a la hora de evaluar los aportes filosóficos del autor y poner de manifiesto su significación histórico-intelectual. Para clarificar esta afirmación, y destacar su carácter diferencial, caben algunas consideraciones relativas a los procedimientos analíticos puestos en juego en buena parte de los estudios sobre la obra simondoniana.

En primer término, como hemos visto en el primer párrafo del capítulo, encontramos un conjunto de interpretaciones que ponen el acento en la búsqueda de una coherencia interna y arquitectónica en la obra simondoniana y, a partir de allí, se abocan al análisis y la problematización de las tensiones, ambivalencias e incluso las contradicciones que el

corpus textual abriga —o parece abrigar— en su seno. Dentro de esta modalidad de abordaje es posible encontrar distintas graduaciones pero, en términos genéricos, el problema recurrente es el de tematizar, y tratar de explicar, la unidad sistémica que reúne —o podría reunir— las proposiciones teóricas que Simondon presenta en sus dos tesis doctorales; problema que como hemos visto se hace explícito en casi todos los autores, operando en general como propedéutica para tentativas de resolución que oscilan entre pretensiones de reconstrucción estructural que aspiran a resolver las tensiones y paradojas internas a la obra simondoniana, y recuperaciones parciales y alternativas ordenadas por hipótesis de lectura de base.

Respecto de esta oscilación, en los trabajos que ponen el acento en el análisis interno de la obra, es posible ver dos tendencias metodológicas riesgosas. Por un lado, hay abordajes que se acercan a lo que hemos llamado actitud exegética y se reúnen en el presupuesto según el cual habría una coherencia subyacente y arquitectónica que gobierna al conjunto de la obra, coherencia que el propio autor no habría sabido explicitar y que sería menester sacar a la luz. Este tipo de procedimiento se expone a la ilusión de un discurso autónomo y conduce a suponer que las obras filosóficas son organismos lógicos auto-justificados e independientes de sus condiciones efectivas y epocales de producción, y que el autor no pudo sostener —en dos dominios de análisis diferentes, o en dos momentos diversos— posiciones no sintetizables. Como hemos señalado, este procedimiento se puede afirmar ya sea en abordajes analíticos que, desanclando la obra, buscan formalizar sus argumentos y evaluar su validez en determinado sub-campo analítico (diseccionando así la obra, por ejemplo, entre sus aspectos metafísicos, éticos, políticos o epistemológicos, y evaluando cada aspecto por separado), ya sea en abordajes estructurales y arquitectónicos que, al modo de Martial Guérault, descontextualizan la obra para pensarla como si fuese una obra de arte perenne y auto-justificada, y tienden entonces a tematizar las coherencias internas, los encadenamientos conceptuales, las compatibilidades, etc.

Por otro lado, es posible reconocer —en los trabajos que operan un análisis interno de la obra— una variante constructivista no exegética que, si bien no se limita a la reconstrucción argumental, pone entre paréntesis la supuesta verdad estructural que anidaría en el corazón de la obra y expone las tensiones de ésta última sin pretender sintetizarlas en una unidad englobante, sino más bien optando por un determinado camino hermenéutico-constructivo animado por intereses específicos, pero lo hace al precio de analizar diferencialmente el contenido del discurso simondoniano tal y como se presenta, es decir, analizando lo que dijo (o quiso decir) Simondon, y desproblematizando las condiciones histórico-

epistemológicas a partir de las cuales fue posible para él decir lo que dijo. Por nuestra parte, creemos que es a partir de dichas condiciones que es posible extraer una mirada situada y fructífera de su aporte teórico, y no a partir de operaciones que o bien buscan reconstruir una coherencia arquitectónica oculta o bien construir una versión posible de su obra ajustada a objetivos que le son impropios (como sucede, por ejemplo, en la interpretación de Paolo Virno).

En este sentido, mientras que la variante exegética o analítico-estructural anula la dimensión pragmática que anida en la producción teórica, la segunda niega las condiciones formales y sintácticas de dicha producción, es decir, el suelo de positividades histórico-epistemológico a partir del cual es pensable la formación de determinado tipo de discurso teórico y no de otro. Asimismo, en relación a la dimensión pragmática, creemos que ésta no debe ser leída a partir de una supuesta intención subjetiva del autor dirigida a generar determinados efectos en su contexto inmediato, sino en correlación con una problemática más vasta y dentro de la cual es posible inscribirla como síntoma de un orden discursivo y como práctica teórica tendiente a resolver un problema. Esto último implica una convicción metodológica: la voluntad de no diluir las proposiciones filosóficas en la relatividad de un contexto socio-histórico, campo filosófico o clima intelectual de carácter más o menos empírico. Es decir, no pensarlas a la luz de la historia social, la psicología o de la sociología del conocimiento, sino a partir de un determinado orden de saber de carácter epocal que implica, ciertamente, una relatividad histórica pero a la vez una determinada densidad problemática transdisciplinaria que sitúa las condiciones para el ejercicio del pensamiento reflexivo. Ello, creemos, permite conjugar en un segundo orden de análisis la historicidad de los discursos (su contenido efectivo) y las reglas formales de su producción (las condiciones estructurales, sintácticas e histórico-epistemológicas que lo hacen posible), habilitando una comprensión que no diluye a la filosofía en un relativismo de orden histórico-sociológico y que, por otra parte, neutraliza la ilusión según la cual la filosofía se localiza en el plano de lo intemporal, encerrándose en su propia historia o afirmándose en arquitecturas conceptuales auto-consistentes.

En segundo lugar, junto con los abordajes que operan un análisis interno de la obra simondoniana, se destacan aquellos que la abren hacia afuera y buscan analizar el conjunto de afinidades y referencias teóricas que se conectarían con ella; orientación metodológica que, a falta de un nombre mejor, podemos denominar “contextualista”. Si bien este enfoque escapa a la ilusión de una obra cerrada sobre sí misma y, como hemos esbozado en el párrafo anterior, amplía el horizonte de comprensión histórico-intelectual, corre el

riesgo de recaer en abordajes que piensan dichas conexiones bajo el modelo de los precursores (frecuentemente ocultos), las influencias (a menudo implícitas) o, a veces, a partir de una idea global de tradiciones reflexivas que, con asiduidad, parecen ser inmunes a los quiebres histórico-epistemológicos y, por otro lado, conducen a grandes debates ilusorios entre “tendencias estáticas y estructurales” (que habrían comenzado con los eleatas y llegarían hasta la modernidad) y “tendencias procesualistas y genéticas” (que comenzarían con Heráclito y llegarían hasta Bergson), o bien entre “tradiciones racionalistas” y “tradiciones irracionalistas”, entre “idealismos” y “materialismos” metahistóricos, etc.

En relación a la cuestión de los precursores, las influencias y el clima intelectual, suelen predominar en el análisis los elementos inmediatamente contemporáneos al autor: la bibliografía que cita, la que no cita y la que debería haber citado, los datos biográficos, los círculos de pertenencia y la tradición filosófica en la cual se inscribiría, los posicionamientos políticos que habría asumido el autor en el campo social y en el campo académico, las referencias científicas, tecnológicas, estéticas o filosóficas que inspirarían la obra, el juego de identidades y diferencias que mantiene su teoría con otras teorías que le son contemporáneas o coexistentes, etc. Dichos análisis no tienen nada de ilegítimo y, de hecho, aportan valiosos elementos a esta investigación. No obstante, los problemas surgen cuando a partir de dicha dinámica se operan deslizamientos y se recae en distinto tipo de tentaciones más o menos riesgosas: la invención de lazos de familiaridad por la mera contemporaneidad, o, inversamente, la suposición de que el autor anticipa (o dialoga con) ideas que le son posteriores; la identificación de relaciones de causalidad entre la teoría objeto de análisis y proposiciones que la preceden; la reconstrucción de una red discursiva ajustada a un contexto de producción temporalmente acotado a una o dos décadas, y espacialmente recortado a un país; etc.

Si señalamos rápidamente estas precauciones metodológicas no es porque, en lo que denominamos enfoques contextualistas de la obra simondoniana, se manifiesten de modo sistemático o en estado puro. De hecho, sería injusto atribuir a muchos de dichos enfoques estos vicios metodológicos. No obstante, aún en los mejores trabajos sobre Simondon encontramos rastros más o menos intermitentes de estos procedimientos. Por nuestra parte, creemos que los enfoques contextualistas –para enriquecerse y precaverse de los deslizamientos antes señalados– deben completarse apelando a una hipótesis arqueológica que permita comprender no sólo la obra de referencia (en este caso, la de Simondon), sino también a sus referencias e interlocutores contemporáneos partiendo de un suelo de

positividades compartido, de un conjunto de premisas de carácter histórico-epistemológico que delimitan determinados contornos para el ejercicio del pensamiento reflexivo.

Desde este horizonte, creemos que el método arqueológico que tomamos como punto de partida ofrece la ventaja de evadir un conjunto de riesgos analítico-estructurales (la ilusión del discurso autónomo; el culto al autor y la biografía; la búsqueda de una coherencia arquitectónica en la obra estudiada y su reificación en doctrina; la invención de discusiones ficticias y falsos problemas producto del anacronismo, la proyección de significados y la mitología de la prolepsis, etc.), y permite resituar y valorizar a los enfoques contextualistas en correlación con un sistema de pensamiento de carácter epocal, el cual plantea el beneficio de esquivar otro conjunto de dificultades metodológicas: la ilusión de la familiaridad y la mitología del localismo; la postulación de relaciones de causalidad o de filiación entre teorías; el espionaje de las referencias implícitas; la reducción de la reflexión filosófica a su lugar en el campo intelectual y en el campo social; la disolución de los problemas y conceptos filosóficos en juegos lingüísticos de corto alcance.

Dicho en otros términos, la diferencia que busca poner este trabajo apunta a leer las referencias contextuales, y los interlocutores teóricos de la obra objeto de investigación, como elementos coetáneos y solidarios de lo que hemos denominado problemática epocal, y no bajo el modelo de los precursores y las influencias. Asimismo, con respecto a los enfoques analítico-estructurales, esta investigación apunta a poder pensar las construcciones teóricas y los modelos conceptuales sin renunciar a su especificidad pero teniendo siempre en cuenta el horizonte más general que los posibilita y dentro del cual se destacan diferencialmente. De lo que se trata, en suma, es de contribuir a una historia de los problemas explicitando un conjunto de premisas y pensando a partir de ellas a los sistemas filosóficos como síntomas y, a la vez, como conatos de resolución conceptual.



## **PRIMERA PARTE**

### **Del planteamiento del problema**



### CAPÍTULO III

#### El nacimiento de una problemática epocal en el umbral del siglo XX

Para recomponer el campo problemático que afecta al régimen del saber desde fines del siglo XIX y principios XX, tomaremos como punto de partida el cuadro histórico-epistemológico que plantea Elías Palti y en el cual se renueva el proyecto arqueológico, aunque rebasándolo e introduciendo una nueva periodización que rivaliza con la foucaultiana. Como es sabido, Foucault presenta en *Les mots et les choses* (1966) una nueva modalidad de práctica filosófica y abre un horizonte de inteligibilidad diferente para la historia del pensamiento occidental. Allí, buscando hacer una arqueología del estructuralismo que determina a las ciencias humanas que le son contemporáneas, Foucault construye un estudio de las *epistemes* según el cual se distinguirían tres períodos diferenciados, implicando cada uno de ellos una serie de premisas compartidas (“*regularidades enunciativas*”), unas reglas específicas de formación de enunciados que se efectúan de modo análogo en diferentes campos de saber (“*isomorfismos arqueológicos*”), la coexistencia de explicaciones antagónicas cuya mutua exclusión revela su arraigo en un código de base común (“*oposiciones correlativas*”) y de explicaciones complementarias y similares entre dominios de saber diversos (“*correlaciones arqueológicas*”), la operatoria de conceptos análogos y trans-disciplinarios entre formaciones discursivas heterogéneas (“*isotropía arqueológica*”), la ocurrencia de mutaciones semánticas que afectan a una misma noción y que expresan el hecho de que una misma palabra o concepto asuma significaciones diferentes cuando se pasa de una episteme a otra (“*desfases arqueológicos*”), etc.<sup>1</sup> En suma, se trata de reconstruir a través del concepto de *episteme* la presencia subyacente de un *a priori* histórico que determina las condiciones de lo visible, de lo pensable y de lo enunciable en una época determinada, mostrando “en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para desvanecerse quizá pronto”<sup>2</sup>, y delimitando así “el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias,

---

<sup>1</sup> Cf. Foucault, M., 2011a: 190 y ss., 209 y ss.

<sup>2</sup> Foucault, M., 2002: 7.

eventualmente a unos sistemas formalizados”, es decir, “el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza en el nivel de las regularidades discursivas”.<sup>1</sup>

Desde dicho horizonte teórico-metodológico, Foucault presenta: (a) una proto-episteme (que Edgardo Castro denomina “renacentista”) que domina hasta el siglo XVI conforme una lógica de las signaturas y las correspondencias (que mantiene unidas a las palabras y a las cosas por su similitud y a partir del presupuesto de un orden creado pero oculto); (b) una episteme propia de la Época Clásica que, dominante desde el siglo XVII hasta fines del XVIII, opera sobre presupuestos mecanicistas, “fijistas” y preformistas, y se despliega en el espacio de la representación (haciendo del sujeto el encargado de reunir la dispersión que afecta al vínculo entre palabras y cosas a partir de la ruptura del orden de correspondencias dominante en la episteme previa, e inaugurando lo que Heidegger denominó *La época de la imagen del mundo*); (c) una episteme moderna que, surgida del colapso del orden de la representación y operando desde fines del siglo XVIII hasta principios del XX, se despliega en un triedro (ciencias físicas, ciencias empíricas, analítica de la finitud) dentro del cual las ciencias humanas se sostienen sobre una paradoja: la idea según la cual un ser limitado y empíricamente determinado puede ser, a la vez, condición trascendental de todo conocimiento. En este punto, a nivel de las ciencias positivas (biología, filología, economía), lo más destacable es la inclusión del tiempo en la inmanencia de las cosas y la organización de las analogías conforme órdenes de sucesión de carácter histórico, implicando todo ello un desplazamiento radical con respecto a los presupuestos de la episteme clásica pero conllevando, asimismo, el problema fundamental de la oscilación entre lo positivo y lo trascendental, problema que acosará a las ciencias humanas y a la filosofía hasta tanto éstas se desembaracen de la forma-Hombre. Y esto último, según Foucault, sería lo que estaría en tren de suceder en el siglo XX con los desarrollos estructuralistas de esas “contra-ciencias” que serían el psicoanálisis y la etnología, movimiento que implicaría un nuevo desplazamiento epistemológico y la aparición de un régimen de saber, erigido sobre las ruinas de la episteme moderna, que supondría un “retorno del lenguaje”.

Transcurrido un año desde la publicación de *Les mots et les choses*, Foucault ofrece una conferencia en la cual sintetiza la descomposición de la episteme moderna, y el pasaje a un nuevo orden de saber, en los siguientes términos:

---

<sup>1</sup> Foucault, M., 2011a: 249.

La gran obsesión que tuvo el siglo XIX fue, como se sabe, la historia: temas del desarrollo y de la interrupción, temas de la crisis y del ciclo, temas de la acumulación del pasado, gran sobrecarga de los muertos, enfriamiento amenazante del mundo. En el segundo principio de la termodinámica el siglo XIX encontró lo esencial de sus recursos mitológicos. La época actual quizá sea sobre todo la época del espacio. Estamos en la época de lo simultáneo, estamos en la época de la yuxtaposición, en la época de lo próximo y lo lejano, de lo uno al lado de lo otro, de lo disperso. Estamos en un momento en que el mundo se experimenta, creo, menos como una gran vida que se desarrolla a través del tiempo que como una red que une puntos y se entreteje.

Tal vez se pueda decir que algunos de los conflictos ideológicos que animan las polémicas actuales se desarrollan entre los piadosos descendientes del tiempo y los habitantes encarnizados del espacio. El estructuralismo, o al menos lo que se agrupa bajo este nombre algo general, es el esfuerzo por establecer, entre elementos repartidos a través del tiempo, un conjunto de relaciones que los hace aparecer como yuxtapuestos, opuestos, implicados entre sí, en suma, que los hace aparecer como una especie de configuración; y a decir verdad, no se trata de negar el tiempo, sino de una manera de tratar lo que llamamos tiempo y lo que llamamos historia.<sup>1</sup>

Por nuestra parte, y siguiendo en este punto a Elías Palti, buscaremos demostrar en este capítulo que entre fines del siglo XIX y principios del XX se produce un quiebre epistemológico que Foucault no tematiza y que, por otra parte, lo incluye como una de sus últimas manifestaciones. En efecto, creemos que el orden del saber que se instaura tras dicha ruptura no esperó a la llegada del estructuralismo lingüístico para producirse sino que, más bien, lo engloba como uno de sus elementos. En este sentido, por un lado, presentaremos dicho desplazamiento epistemológico retomando esquemas de la historia intelectual contemporánea y reconstruiremos el trasfondo sobre el cual la categoría de forma adquiere centralidad. Y, por otro lado, analizaremos un conjunto de proposiciones filosóficas del período a efectos de ilustrar el renacimiento de la metafísica y, con ello, dejar establecido lo que hemos dado en denominar problemática epocal.

## **§1. Génesis de un desplazamiento epistemológico**

Producto de la ruptura con los esquemas fijistas, preformistas y mecanicistas previos que suponían un orden creado e inmutable pasible de ser explicado por el entendimiento en el plano de la representación, en el siglo XIX las cosas se ponen en movimiento: los organismos se desarrollan conforme un orden (teleo)lógico inmanente de transformaciones progresivas (von Baer); el devenir histórico de los pueblos es pensado en términos genealógicos (Herder); las lenguas devienen objeto de estudios comparados y son

---

<sup>1</sup> Foucault, M., 2001: 1573, trad. P. Blitstein y T. Lima.

abordadas desde esquemas genéticos (Bopp); la realidad resulta de la auto-superación reflexiva de una sustancia-sujeto que se despliega en la Historia (Hegel); la naturaleza es vista desde una perspectiva dinámica y evolucionista (Lamarck, Darwin); con la segunda ley de la termodinámica, el universo material entero parece dirigirse de modo irreversible hacia una muerte térmica. Siglo del romanticismo, del historicismo, del evolucionismo, de la termodinámica... en el XIX el tiempo deviene algo interno a las cosas y éstas son pensadas a la luz de su génesis y de su desarrollo, es decir, a partir de órdenes de sucesión dotados de una lógica inmanente.<sup>1</sup>

Elementos importantes de este quiebre epistemológico, como es sabido, han sido introducidos por la arqueología foucaultiana en su conceptualización de la diferencia entre la episteme clásica y la moderna, y han sido tematizados y formalizados por el historiador y filósofo argentino Elías Palti en términos de una “Era de la Historia” típicamente decimonónica. En efecto, a partir de una reconsideración teórico-metodológica de la historia intelectual y tomando con hilo conductor los desplazamientos semánticos de las nociones de sujeto, tiempo, nación y lo político (Palti, 2001, 2003, 2004, 2017), Palti ofrece un cuadro histórico-epistemológico sumamente fructífero que, renovando la arqueología foucaultiana, distingue tres grandes fases: una “Era de la Representación” (característica de los siglos XVII y XVIII), una “Era de la Historia” (que domina desde fines del XVIII a fines del XIX) y una “Era de las Formas” (que emerge tras la mutación epistemológica operada entre fines del siglo XIX y principios del XX). Este capítulo se abocará a presentar este último pasaje epistémico, apelando a la tesis de Palti pero también prolongándola a efectos de situar los contornos de lo que hemos denominado problemática epocal y que, como veremos, extiende sus presupuestos hasta bien entrado el siglo XX.<sup>2</sup>

La percepción de este desplazamiento en el orden del saber occidental se manifiesta tempranamente en Ernst Cassirer, quien a principios de la década del cuarenta subraya el enorme crecimiento que asume desde fines del siglo XIX la categoría de totalidad en diversos dominios de investigación científica, y señala dos consecuencias: por un lado, que dicha categoría (liberada de sus connotaciones causales y teleológicas) adquiere rasgos sincrónicos y estructurales, neutralizando así los esquemas historicistas-evolucionistas; por el otro, que a la luz de ciertos descubrimientos científicos, hay que hacerse a la idea de que

---

<sup>1</sup> Como señala Foucault, en el siglo XIX “se desvanece el lenguaje como tabla espontánea y cuadrícula primera de las cosas; una historicidad profunda penetra en el corazón de las cosas, las aísla y las define en su coherencia propia, les impone aquellas formas de orden implícitas en la continuidad del tiempo” (2002: 8).

<sup>2</sup> Así como Palti, también Friedrich Kittler (2001) pone en cuestión la periodización foucaultiana, distinguiendo dos “redes discursivas” (una propia del siglo XIX y la otra del siglo XX) ahí donde el filósofo francés sólo percibe una (la episteme moderna).

la naturaleza hace saltos, que hay mutaciones y discontinuidades difícilmente explicables mediante esquemas de sucesión ordenada.<sup>1</sup> Ambas consecuencias, como veremos, se refuerzan recíprocamente y se cifran en la idea de forma. Por último, Cassirer advierte que esta nueva situación instituye la posibilidad metodológica de trascender los análisis causales con análisis formales y de reemplazar los conceptos sustanciales por relaciones funcionales, generando las condiciones para una compatibilización epistémica de las ciencias de la cultura y las de la naturaleza, las cuales en lo sucesivo podrán “entregarse más libre e imparcialmente que antes al estudio de *sm* formas, de *sm* estructuras y manifestaciones”.<sup>2</sup> Este desplazamiento, sin embargo, se inicia en las ciencias naturales.

### 1.1. *El desplazamiento en la física teórica*

El paso decisivo, según Cassirer, se da con el concepto de campo electromagnético de Faraday y Maxwell, el cual pone en primer plano las relaciones sistemáticas entre fuerzas interactuantes y, dislocando las perspectivas sustancialistas, los métodos analíticos y los modelos de causalidad eficiente, opera un paso de la física de los elementos a la física de campos, renovando así la máxima aristotélica según la cual el todo es más que la suma de las partes, aunque anclándola en una perspectiva anti-teleológica. En efecto, la noción de campo pone de manifiesto la imposibilidad de pensar las totalidades en términos de agregados de elementos, pues su carácter no es resultado de una sumatoria de partes extrínsecas y su dinámica no es pensable en términos de causalidad mecánica, es decir, su reconfiguración y la redistribución de sus elementos inmanentes no permite individualizar causas eficientes que operarían por contacto directo y no responde a modelos genéticos de sucesión ordenada, sino que se opera de modo súbito y repentino.<sup>3</sup> Como señala Palti, el paradigma emergente de la electrodinámica opacará la centralidad de la que hasta entonces gozaba la termodinámica que, a partir de su segunda ley, se ocupó a lo largo del siglo XIX de tematizar los estadios finales de equilibrio de los sistemas, desentendiéndose de los estadios intermedios y su carácter problemático.<sup>4</sup>

Esta “revolución en el pensamiento”, como la denominará Cassirer, se encontrará acompañada por los desarrollos de las geometrías no euclidianas y culminará con la teoría

---

<sup>1</sup> Cf. Cassirer, E., 1975a: 139-145, 152-153.

<sup>2</sup> Cassirer, E., 1975a: 145.

<sup>3</sup> Esta inflexión metodológica movilizadora por la noción de campo, como veremos, será fuertemente reconocida por Simondon, quien subrayará la centralidad histórica de un paradigma que “establece una reciprocidad de estatus ontológicos y de modalidades operatorias entre el todo y el elemento.” (Simondon, G., 2015b: 492).

<sup>4</sup> Cf. Palti, E., 2001: 58.

general de la relatividad de Einstein. Con las primeras, se problematizará fuertemente la noción de espacio absoluto de la mecánica newtoniana y se destituirá la posibilidad de concebir el espacio físico de modo unívoco. Con la segunda, el tiempo devendrá una cuarta dimensión interna al sistema de referencia y, con ello, se desmontará la idea de un tiempo único, de un orden de sucesión absoluto en el cual vendrían a ordenarse todos los fenómenos.<sup>1</sup> Con este último movimiento, la premisa historicista-evolucionista que operó como suelo epistémico en el siglo XIX será erosionada desde sus cimientos.

Este movimiento es analizado por Cassirer ya en 1910 a propósito de la evaluación de las implicancias filosóficas y epistémicas de la teoría de la relatividad. En *Sustancia y función*, Cassirer cita la perspectiva del físico Max von Leue según el cual el significado filosófico mayor de la teoría de Einstein consiste en despejar el prejuicio tradicional según el cual habría un solo tiempo válido para todos los sistemas, y agrega “si toda medición del tiempo es dependiente del estado de movimiento del sistema sobre el cual se efectúa, entonces parecería haber una cantidad infinita y diversa de ‘espacio-tiempos’ los cuales, sin embargo, nunca se combinarían en la unidad de ‘el’ tiempo”.<sup>2</sup> Frente al particular, y contra la interpretación corriente que vio en esta transformación una crítica demoledora a la filosofía de Kant, Cassirer sostiene que el espíritu crítico se ha visto corroborado pues, si bien la revisión de los conceptos fundamentales de Newton implican una redefinición del concepto de objetividad que va más allá de lo fenoménico –y compromete con ello las tres “analogías de la experiencia” sobre las cuales se asienta el sistema kantiano–, el postulado epistemológico según el cual las reglas del entendimiento dan forma a nuestras determinaciones espaciales y temporales se vería verificado nuevamente (aunque al precio de aceptar dos formas antitéticas de pensar dichas determinaciones).<sup>3</sup> Asimismo, prosigue Cassirer, el desplazamiento operado confirmaría el error de las metafísicas realistas que pretenden derivar la pluralidad de las formas epistémicas de un fundamento último, lo cual es imposible porque cada forma es radicalmente discontinua con respecto a las otras y posee, en función de sus elementos interdependientes, una consistencia particular que

---

<sup>1</sup> Cf. Cassirer, E., 1953: 371-372, 383. En una carta a Besso, Einstein graficaba esta conclusión señalando que: “La distinción entre pasado, presente y futuro es sólo una ilusión (...) no hay irreversibilidad de las leyes físicas, el tiempo subjetivo no tiene significado objetivo” (citado en Palti, E., 2001: 61).

<sup>2</sup> Cassirer, E., 1953: 414, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Cf. Cassirer, E., 1953: 412-413, 415-416. El filósofo alemán es consciente de que con la teoría de la relatividad general se plantean dos formas antitéticas de espacio y de tiempo: una de carácter físico y objetivo, y la otra de carácter psicológico y subjetivo (dentro de la cual no duda en ubicar las tentativas bergsonianas). No obstante, evadiendo explícitamente la cuestión ontológica, señala que desde el punto de vista epistemológico es ocioso preguntarse cuál es más real o más verdadera, pues ambas captan el mundo desde formalizaciones y metrologías diversas, siendo cada una un momento y un símbolo de la totalidad del conocimiento. Cf. Cassirer, 1953: 454-455.



retrata determinado aspecto de la realidad.<sup>1</sup> Por otro lado, plantea que la teoría de la relatividad, lejos de poner en crisis el concepto de objetividad, lo lleva a su punto más alto y redefine la práctica teórica de la física. En este sentido, señala

La física del siglo dieciocho estuvo, en general, enraizada en un punto de vista sustancialista. En las investigaciones fundamentales de Sadi Carnot sobre la termodinámica, el calor era aún visto como un material, y la asunción de una particular “materia” eléctrica y magnética parecía ineludible en la comprensión de la electricidad y el magnetismo. Desde mediados del siglo diecinueve, sin embargo, aparece con claridad, en lugar de esta “física de los materiales”, lo que se ha dado en llamar la “física de los principios”. Aquí la investigación no comienza presuponiendo la existencia hipotética de ciertos materiales y agentes, sino partiendo de ciertas relaciones universales que son consideradas como criterios para la interpretación de los fenómenos particulares. La teoría general de la relatividad se encuentra metodológicamente al final de esta serie, ya que recoge todos los principios sistemáticos particulares en la unidad de un postulado supremo, el postulado no de la constancia de las cosas sino de la invariancia de ciertas magnitudes y leyes con respecto a todas las transformaciones de un sistema de referencia.<sup>2</sup>

De modo que las invariantes no se vinculan ya con objetos o sistemas de referencia privilegiados sino que “son siempre sólo ciertas relaciones fundamentales y dependencias funcionales retenidas en el lenguaje simbólico de nuestras matemáticas y físicas, en ciertas ecuaciones”.<sup>3</sup> Es decir, se inaugura un nuevo plano de objetividad, una objetividad de segundo orden, dentro de la cual la representación resulta de una composición formal y simbólica de los sistemas que trasciende la objetividad fenoménica dada a la intuición y que, más aún, incluye dentro de sí al sujeto y al objeto, al ego y al mundo, al tiempo y al espacio, como elementos funcionales inmanentes. Así, por detrás del mundo fenoménico, se instala un campo reflexivo de carácter formal que escapa a las formas *a priori* de la intuición subjetiva y que, lejos de aparecer como un incognoscible, plantea los cánones más estrictos de objetividad física. En este punto, es interesante notar que Gastón Bachelard extrae de los desarrollos de la microfísica contemporánea una conclusión análoga al señalar que, con las formalizaciones físico-matemáticas, “se trata de un realismo de segunda posición, de un realismo en reacción contra la realidad usual, en polémica contra lo inmediato, de un realismo hecho de razón realizada, de razón experimentada. Lo real que le corresponde no

---

<sup>1</sup> Cf. Cassirer, E., 1953: 446.

<sup>2</sup> Cassirer, E., 1953: 403-404, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Cassirer, E., 1953: 379, trad. nuestra.

se encuentra en el dominio de la cosa en sí incognoscible. Tiene todo otro tipo de riquezas noumenales”.<sup>1</sup>

A partir de este recorrido que va desde el concepto de campo electromagnético a la teoría general de la relatividad, se derivan con Cassirer una serie de puntos. Desde el punto de vista metodológico, se advierte un abandono de los presupuestos sustancialistas y mecanicistas clásicos y la adopción de conceptos funcionales y relacionales, desplazamiento que provoca una desustancialización de los conceptos físicos y otorga un nuevo vigor a la investigación de totalidades sincrónicas, es decir, de sistemas compuestos por elementos de interdependientes. Con ello, asimismo, se opera un desplazamiento de la antigua lógica sujeto-predicado a una lógica fundada en la doctrina pura de las formas y las relaciones.<sup>2</sup> Este desplazamiento, por lo demás, se puede rastrear ya en Husserl, quien dedica su tercera investigación lógica (1901) a fundamentar una ontología formal mediante “una teoría de las formas puras de los todos y las partes” y, con ella, establecer un conjunto de categorías (contenidos independientes y no-independientes, contenidos concretos y abstractos, pedazos y momentos, etc.) que permitan comprender relaciones de interdependencia entre partes y discernir totalidades relativas a distintos niveles.<sup>3</sup>

Desde el punto de vista epistemológico, se pasa de una teoría pictórica fundada en la representación a una teoría funcional<sup>4</sup>, y se plantea la emergencia de un campo de idealidades de carácter meta-fenoménico que, destituyendo las premisas positivistas, libera al mundo de perspectivas unilaterales y reduccionistas, y abre el camino para que cada ciencia se extienda en este segundo orden de objetividad retratando sus formas y estructuras específicas.<sup>5</sup> Estas últimas, asimismo, no serán pensadas a partir de su génesis o desarrollo sino conforme el sistema de relaciones que las vuelve coherentes y preserva sus equilibrios.

El correlato antropológico de esta transformación implica la imposibilidad de plantear una definición sustancial del hombre y conduce a la necesidad de pensarlo en términos funcionales y relacionales, poniendo de manifiesto la pluralidad de actividades y de formas simbólicas dentro de las cuales se constituye y existe.<sup>6</sup> En este marco, como señala Palti, el sujeto “no es más una entidad natural que se crea a sí misma a partir de su propia auto-constitución”, como se pensaba en el siglo XIX, sino que deviene una función dentro de

---

<sup>1</sup> Bachelard, G., 1934: 5, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Cf. Cassirer, E., 1953: 389.

<sup>3</sup> Cf. Husserl, E., 1997: 385-433.

<sup>4</sup> Cf. Cassirer, E., 1953: 392.

<sup>5</sup> Cf. Cassirer, E., 1953: 447.

<sup>6</sup> Cf. Cassirer, E., 2009: 107-108.

una configuración representativa dada: “tanto el sujeto como el objeto se encuentran en el interior de una Forma particular, ambos son funciones en un sistema. Por otra parte, estas Formas contingentemente articuladas son radicalmente discontinuas entre sí, ellas no responden a ningún patrón genético de formación sucesiva”.<sup>1</sup>

Ahora bien, como es sabido, la teoría general de la relatividad es solo una parte del profundo desplazamiento operado en la física de principios del siglo XX y, con la profundización de las investigaciones en el plano de lo infinitamente pequeño, el continuo espacio-temporal tematizado por Einstein, y el presupuesto según el cual la naturaleza profunda de los sistemas físicos sería homogénea y reversible, encontrará su límite. En efecto, con los desarrollos de la teoría cuántica, se advierte que a nivel microfísico se vuelve imposible determinar con certeza la posición y la velocidad que adoptará una partícula. Y, con ello, se pone de manifiesto que en dicho nivel la mecánica newtoniana resulta obsoleta pues “para calcular un proceso mecánico, justamente, hay que conocer a la vez con precisión la posición y la velocidad en determinado instante; y esto es lo imposible, según la teoría de los cuantos”.<sup>2</sup> Esta imposibilidad se constata en la desembocadura de un proceso reflexivo que encuentra su punto inaugural en 1900 con Max Planck, quien investigando la radiación demostró que un cuerpo sometido a altas temperaturas no emite energía de modo continuo y regular sino de modo discontinuo, liberando discretamente pequeñas cantidades de energía o cuantos. El significado trascendente de esta cuantificación de la energía fue puesto de manifiesto unos años después. Por un lado, en 1905, Einstein no sólo corrobora el hecho de que tanto la emisión como la recepción de energía se opera en cantidades discretas sino también que la propia luz, hasta entonces pensada como una onda, podía ser vista como una lluvia de fotones (o cuantos de luz), explicando así el efecto fotoeléctrico. Por otro lado, retomando dichos elementos y problematizando el modelo atómico de Rutherford, Niels Bohr presenta en 1913 un modelo para pensar el átomo de hidrógeno según el cual, así como en el sistema solar, los electrones circularían alrededor del núcleo en órbitas estables pero, y aquí estuvo el punto central, la emisión o absorción de energía por parte del átomo se explicaría por saltos discontinuos que los electrones darían de una órbita a otra, *sin recorrer estadios intermedios*.

Dicho modelo atómico, sin embargo, no será el único y, de hecho, emergerán otras descripciones del comportamiento del átomo que, siendo también consistentes, se revelarán como mutuamente incompatibles, obligando a Bohr a introducir la noción de complementariedad. En efecto, la existencia de distintas conceptualizaciones antitéticas

---

<sup>1</sup> Palti, E., 2004: 69-70, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Heisenberg, W., 1993: 33.

para explicar un mismo fenómeno (como será el caso canónico de la dualidad onda-corpúsculo)<sup>1</sup> conducirá a los físicos de la Escuela de Copenhague (Bohr, Born, Heisenberg) a adoptar una solución epistemológica y a sostener que las distintas formalizaciones, sin bien son mutuamente incompatibles, resultan recíprocamente complementarias. ¿Cómo es esto posible? Para responder, debemos volver sobre nuestros pasos y tematizar el principio de incertidumbre sugerido más arriba. Introducido en 1925 por Werner Heisenberg, dicho principio (también llamado relación de indeterminación) postula la imposibilidad de determinar con precisión el curso de una partícula en un sistema microfísico pues, teniendo en cuenta la asociación entre su velocidad y su posición, cuanto más se precisa mediante los instrumentos de medida la velocidad más indeterminable se vuelve la posición y viceversa. Según Heisenberg, esta relación de indeterminación es producto de la incidencia perturbadora del observador en el fenómeno observado y es por ello que sería posible concebir, epistemológicamente, la complementariedad de distintas imágenes y perspectivas para un mismo fenómeno. Más en general, según el físico alemán, este principio destaca el carácter post-determinista de la física contemporánea y el hecho de que la teoría cuántica es esencialmente de carácter estadístico (pues, si bien es imposible afirmar con certeza el lugar y la celeridad de la partícula en cuestión, sí es posible establecer modelos probabilísticos para interpretar las ondas como probabilidades de presencia de los corpúsculos).<sup>2</sup>

No obstante, lo cierto es que con dicho principio no se tematiza una indeterminación propia de la realidad física sino más bien de la relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento, quedando del lado del primero la fuente de las variaciones. Este es uno de los elementos que llevará a Bachelard a subrayar, en su polémica contra el realismo sustancialista, que la microfísica contemporánea nos invita a pensar no en términos de realidad sino de *realización*, es decir, de realización de la razón en correlación con las aporías

---

<sup>1</sup> El problema de la dualidad onda-corpúsculo encuentra su antecedente en la explicación dada por Einstein del efecto fotoeléctrico y su planteamiento explícito en 1924 por parte del físico francés Louis Victor De Broglie quien, en su *Recherches sur la théorie des quanta*, invierte y generaliza una de las implicancias de la ecuación de Einstein señalando que no sólo la luz, sino toda la materia puede comportarse como corpúsculo o como onda dependiendo del experimento con el cual se la aborda. Así, en contraste con el modelo atómico de Bohr, De Broglie plantea que el comportamiento del átomo también puede interpretarse en términos ondulatorios, siendo las órbitas estables de los electrones ondas estacionarias cuya frecuencia resulta determinante para comprender la radiación del átomo (hipótesis verificada en 1927 con el experimento de la doble rendija de Young). En este sentido, el físico francés señalará que, con la mecánica ondulatoria, “no se concibe más el punto material como una entidad estática sólo relevante para una región ínfima del espacio, sino como el centro de un fenómeno periódico que se extiende a su alrededor” (citado en Bachelard, G., 1934: 86, trad. nuestra). Desde entonces se plantea el problema: ¿es la luz una onda o una lluvia de fotones? ¿son los electrones partículas u ondas? ¿es la realidad material de carácter ondulatorio o de carácter corpuscular? Como veremos en el capítulo VII de esta investigación, Simondon retomará las tesis de De Broglie y se opondrá –desde la metafísica– a la interpretación de Copenhague. Cf. Simondon, G., 2015b: 164-169.

<sup>2</sup> Cf. Bachelard, G., 1934: 94-95.

noumenales de lo infinitamente pequeño y en intimidad metodológica con ellas: en la microfísica, donde se gesta el “nuevo espíritu científico”, “hay una interferencia esencial del método y del objeto”.<sup>1</sup>

Junto a esta idea de un “realismo de segunda posición”, emplazado más allá de la realidad fenoménica, dependiente de formalizaciones físico-matemáticas y constituyente de una “fenomenotécnica”<sup>2</sup>, Bachelard subraya otras dos consecuencias filosóficas y epistemológicas que cabe extraer del nuevo espíritu científico. En primer lugar, advierte que la disociación entre mecánica y geometría, característica de la epistemología cartesiana, se ha desvanecido y que, a través del proceso epistémico de desustancialización de las categorías clásicas (“una desmaterialización del materialismo”), se ha producido una destitución de la noción analítica de ideas simples como base para construcción de un conocimiento racional.<sup>3</sup> En este punto, allí donde Cassirer subrayaba la nueva centralidad teórico-metodológica de la categoría de función, Bachelard lo prolonga destacando la dominante relacional y plantea que, por debajo de las cualidades determinadas y sustanciales que parecen presentar los objetos a nivel macrofísico, en el plano de lo infinitamente pequeño “la esencia es contemporánea de la relación”.<sup>4</sup> Bachelard ilustra esta idea señalando que “entramos en el siglo de la molécula, dejando atrás años y años consagrados a los pensamientos atómicos”<sup>5</sup> y subraya sin cesar que detrás de toda idea simple no hay sino una situación compleja (“un tejido de relaciones”) y que la sustancia no es otra cosa que “una contextura de atributos”.<sup>6</sup>

En segundo lugar, en correlación con este desplazamiento del par sustancia-accidente al carácter constituyente de las relaciones, Bachelard destaca una pérdida de nitidez de la noción de individualidad y una cada vez mayor necesidad de pensar en términos de “individuación estadística”, conllevando todo ello la necesidad de asumir como base un postulado de multiplicidad y de aceptar que es a nivel del comportamiento de los grupos y de las totalidades, y no a nivel de los elementos simples, que habrá que buscar las propiedades de lo real.<sup>7</sup> En este sentido, y presuponiendo los desarrollos de la mecánica

---

<sup>1</sup> Bachelard, G., 1934: 70, 122, trad. nuestra.

<sup>2</sup> En un artículo publicado a inicios de la década del treinta, Bachelard plantea que “la física matemática corresponde entonces a una noumenología muy diferente de la fenomenografía en la que pretende acantonarse el empirismo científico. Esta noumenología explica una fenomenotécnica por la cual los fenómenos nuevos son, no simplemente hallados, sino inventados, contruidos de arriba abajo.” (2004: 24).

<sup>3</sup> “El carácter primitivo de la idea pura no es sostenible: la idea simple no es conocida sino dentro de una composición, por el rol que ocupa en los compuestos que ella integra.” (Bachelard, G., 1934: 44, trad. nuestra).

<sup>4</sup> Cf. Bachelard, G., 1934: 22-23, 44, 125-126; 2004: 24.

<sup>5</sup> Bachelard, G., 1934: 160, trad. nuestra.

<sup>6</sup> Cf. Bachelard, G., 1934: 148.

<sup>7</sup> Cf. Bachelard, G., 1934: 127-131.

estadística a manos de Ludwig Boltzmann, señalará que una de las principales transformaciones que acarrea la física cuántica es la imposibilidad de seguir pensando “la descripción de los campos electromagnéticos en términos de funciones de espacio y de tiempo”, y la necesaria asunción de “una definición probabilística de los campos”; así, según Bachelard, del “realismo matemático” de Einstein se pasa a “una suerte de realismo de las probabilidades cuánticas”.<sup>1</sup>

## 1.2. *El desplazamiento en la biología teórica*

En *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault reconstruye la génesis de la biología moderna y del concepto de vida, subrayando la ruptura epistemológica que la misma significó con respecto a los esquemas preformistas y taxonómicos dominantes en los siglos XVII y XVIII. Según Foucault, es Georges Cuvier el índice que permite advertir a fines del siglo XVIII el desplazamiento de la perspectiva clasificatoria de la Historia natural (representada en las figuras de Linneo y Buffon) y la emergencia de un conjunto de nuevos presupuestos epistémicos: ya no se trata de construir un orden de inteligibilidad clasificatorio para distinguir las similitudes y diferencias de los seres en el plano de la representación, sino de analizar analógicamente el conjunto limitado de funciones que, a través de la anatomía de diversos seres vivientes, permite definir las condiciones de lo vivo; ya no se plantea una descripción de las características visibles y de las cualidades externas de los vivientes sino una voluntad de indagar en lo invisible, en el conjunto de funciones intrínsecas que les permiten vivir y sostener su existencia; el presupuesto ontológico de una continuidad en la Naturaleza (*scala naturae*) se disuelve frente a la postulación de cuatro planos de organización diferenciados y heterogéneos (vertebrados, moluscos, articulados, radiados); los enfoques botánicos –paradigmáticos de la taxonomía– ceden terreno ante los análisis anatómicos y fisiológicos que tematizan sobre todo a los animales<sup>2</sup>; etc. Junto a esta serie de desplazamientos, Foucault subraya que ya con Cuvier se plantean las condiciones de lo que será el pensamiento biológico en el siglo XIX:

---

<sup>1</sup> Cf. Bachelard, G., 1934: 124-125.

<sup>2</sup> Foucault describe este pasaje con gran belleza: “La planta reinaba en los confines del movimiento y de la inmovilidad, de lo sensible y lo insensible; el animal, en cambio, se mantiene en los confines entre la vida y la muerte. Ésta lo acecha por todas partes; es más, lo amenaza también desde el interior, pues sólo el organismo puede morir y la muerte sorprende a los vivientes desde el fondo de su vida. De ahí, sin duda, los valores ambiguos que tomó la animalidad hacia fines del siglo XVIII: la bestia aparece como portadora de esta muerte a la cual está, a la vez, sometida (...) Al devolver su esencia más profunda del vegetal al animal, la vida borra el espacio del orden y vuelve a ser salvaje. Se revela como mortífera en el movimiento mismo que la consagra a la muerte. Mata porque vive. La naturaleza no sabe ya ser buena.” (2002: 271-272).

La discontinuidad de las formas vivas permitió concebir una gran deriva temporal que no autorizaba, a pesar de las analogías superficiales, la continuidad de las estructuras y de los caracteres. *Se pudo sustituir la historia natural por una 'historia' de la naturaleza gracias al discontinuo espacial (...)* La ruptura de este espacio permitió descubrir una historicidad propia de la vida: la de su mantenimiento en sus condiciones de existencia. El 'fijismo' de Cuvier, como análisis de tal mantenimiento, fue la manera inicial de reflexionar sobre esta historicidad, en el momento en que afloraba, por primera vez, en el saber occidental.

Así, pues, ahora *se introduce la historicidad en la naturaleza –o, mejor dicho, en lo vivo–; pero es ahí mucho más que una forma probable de sucesión; constituye algo así como un modo del ser fundamental. (...)* Para el pensamiento del siglo XVIII, las sucesiones cronológicas sólo son una propiedad y una manifestación más o menos embrollada del orden de los seres; a partir del siglo XIX, expresan, de manera más o menos directa y justo en su interrupción, el modo de ser profundamente histórico de las cosas y de los hombres.<sup>1</sup>

Tras señalar esta transformación, y afirmar que la obra de Cuvier supera por mucho lo que será la biología decimonónica, Foucault abandona la región epistémica de la biología y se centra en el análisis de otras premisas subyacentes a la formación de las ciencias humanas, tematizando finalmente a la etnología y el psicoanálisis como contra-ciencias que prefiguran la disolución de la episteme moderna a manos de los desarrollos estructuralistas. No obstante, como ya hemos sugerido, si se acompaña el desarrollo de las ciencias naturales hasta fines del siglo XIX e inicios del XX, es posible advertir que la ruptura con los esquemas historicistas-evolucionistas no debió esperar al estructuralismo de base lingüística para producirse y que la misma lo precede por varias décadas. Es decir, lo que Foucault denomina “episteme moderna” culmina mucho antes, por un lado, con la ruptura del paradigma dominante de la termodinámica a manos de la física de los campos y, por el otro, con una serie de desplazamientos operados en los estudios sobre la vida y los vivientes.

Más allá de Cuvier, en la biología del siglo XIX se destacan dos índices para entender esta inclusión de la temporalidad y de la historicidad en el corazón de los seres. Por un lado, la embriología de Karl Ernst von Baer. Éste había logrado demostrar, a principios del siglo XIX, que en el desarrollo del embrión se produce un proceso que va de lo homogéneo a lo heterogéneo conforme una progresiva y ordenada diferenciación. Con ello, no sólo refutaba al preformismo clásico (que postulaba en el germen la existencia de una estructura diferenciada que no hacía más que crecer gradualmente), sino que además planteaba una serie de límites al concepto de causalidad físico-química pues, al demostrar que cada embrión específico consta de una fuerza plasmadora (*Gestaltungskraft*) y de un plan de

---

<sup>1</sup> Foucault, M., 2002: 270-271, subrayado nuestro.

desarrollo orientado a un fin determinado (*Zielstrebigkeit*), no era posible derivar el efecto de la causa sin apelar a un concepto de causalidad teleológico, es decir, no era ya posible pensar una causalidad puramente físico-química y mecánica, sino que había que reconocer un desarrollo ontogenético ordenado temporalmente con miras a un resultado.<sup>1</sup> Con ello, ya era imposible imaginar a los vivientes como máquinas pues no existe máquina alguna que se construya a sí misma. Si bien esta imposibilidad ya había sido establecida en el siglo XVIII por Blumenbach y avalada por Kant en la *Crítica del juicio*, el concepto del cual dependía (*Bildungstrieb* o impulso formativo) permanecía como postulado incognoscible y hubo que esperar hasta las investigaciones embriológicas de von Baer para que la epigénesis adquiriese una base epistemológica reconocida. En el plano de los estudios ontogenéticos, entonces, es posible advertir la inclusión del tiempo en la esencia del germen: los organismos se desarrollan conforme un orden (teleo)lógico inmanente de transformaciones progresivas.

Por otro lado, a nivel filogenético, emergerán las teorías evolucionistas de Lamarck y Darwin. Con el primero, y más allá de algunos presupuestos residuales que lo vinculan con la *scala naturae*, el carácter histórico y temporal del sujeto biológico se muestra con nitidez. En efecto, con Lamarck, es el propio cuerpo del viviente el que es histórico: su anatomía es producto de una dialéctica que, de generación en generación, ha correlacionado circunstancias influyentes y hábitos prácticos, dando lugar a una determinada estructura funcional.<sup>2</sup> Dicha dialéctica, asimismo, encuentra en el sujeto animal no un ser pasivo que recibe la acción del medio, tampoco la ocasión para la ejecución mecánica de un plan preformado, sino un agente activo que, en función de necesidades, polariza el medio y pone en él un conjunto de valores.<sup>3</sup> La posibilidad de que los animales escriban su propia historia, es decir, la posibilidad de pensar al tiempo de la vida como constituyente, se cifra en la noción de “herencia de los caracteres adquiridos” definida por Lamarck, en *Histoire*

---

<sup>1</sup> Elías Palti reconstruye este proceso y, desmontando las antinomias reduccionistas (preformismo/epigénesis, fijismo/evolucionismo, etc.) con las que suele organizarse la historia de las ideas biológicas, señala: “Contra las doctrinas preformistas (Cuvier), von Baer afirmaba la idea de un proceso formativo progresivo a nivel ontogenético. Contra las vitalistas (Wolff), rechazaba el concepto de ‘fuerzas motoras’ primordiales distintas de las formas en que éstas se manifestaban. El resultado será un concepto nuevo de la preformación germinal, un modelo de formación progresiva en el que lo que se encuentra preformado no es ningún conjunto de rasgos definidos, sino el principio que los conforma. El mismo, sin embargo, contra la idea de los vitalistas, ya no sería ninguna ‘substancia’ o ‘fuerza formativa’ sino un orden lógico de transformaciones sucesivas, mutuamente correlacionadas —algo parecido a lo que hoy llamamos un ‘programa genético’. En definitiva, al reformular los términos en cuestión, von Baer logra finalmente conciliar dos conceptos como los de ‘preformación’ y ‘evolución’ que, en el marco del pensamiento ilustrado, resultaban mutuamente contradictorios.” (Palti, E., 2000).

<sup>2</sup> Como señala Lamarck (1809): “no es la forma la que da lugar a los hábitos y manera de vivir de los animales, sino que, al revés, los hábitos y la manera de vivir han constituido la forma del cuerpo y de las partes de ellos.” (1986: 194).

<sup>3</sup> Cf. Canguilhem, G., 1971: 135-136.



*naturelle des animaux sans vertèbres* (1815-1822), en los siguientes términos: “todo lo que haya sido adquirido, grabado o cambiado en la organización de los vivientes, durante el transcurso de su vida; es preservado por la generación y la transmisión a sus descendientes. Los nuevos vivientes heredarán las características adquiridas por sus progenitores en la medida en que los caracteres novedosos ya estén afirmados en ambos reproductores”.<sup>1</sup> Como es sabido, el problema de la herencia estaba lejos de estar resuelto a principios del siglo XIX y su mecanismo específico siguió siendo un misterio hasta entrado el siglo XX. Y esto no puede sorprender porque, de hecho, es en la época de Lamarck que el problema se plantea por vez primera y con total claridad, dado que para que haya una historicidad de las formas vitales debe haber una herencia, un mecanismo de registro, acumulación y transmisión de lo adquirido.

Esta necesidad conceptual también se encontrará en Darwin (1859) donde la selección natural de las variaciones congénitas convivirá con la tradicional idea de herencia de los caracteres adquiridos.<sup>2</sup> Canguilhem, tras reconocer la comunidad de premisas que reúne a la embriología y al darwinismo en la cuestión del tiempo y de la historia, señala que la novedad radical de *El origen de las especies* con respecto al evolucionismo lamarckiano y las teorías precedentes “consistía en que el tiempo de la vida no era entendido como un poder, sino que se lo percibía directamente en efectos en apariencia distintos pero en realidad unificados por su complementariedad” y, completando la perspectiva abierta por la arqueología foucaultiana, plantea que a partir del Darwin “el árbol genealógico no procedía de la sistemática sino que le daba un soporte. El antepasado común reemplazaba al arquetipo. La clasificación cesaba de ser una pintura de las formas coexistentes para devenir un cañamazo sinóptico tejido con los hilos del tiempo”.<sup>3</sup> En su estudio sobre la biología del período, Cassirer también sostiene la idea según la cual la teoría de Darwin triunfa, fundamentalmente, por su concordancia con las premisas historicistas dominantes en la época (pues, así como en relación al concepto de herencia, dejaba irresueltos todo otro conjunto de problemas centrales del pensamiento biológico del momento y, por otra parte, presentaba una base empírica incompleta).<sup>4</sup> El epistemólogo alemán agrega que, en este marco, la novedad metodológica de Darwin no fue sólo reconstruir los conceptos biológicos desde un punto de vista filogenético sino, sobre todo, proponer una visión evolucionista-historicista que se pretendía explicativa y no meramente descriptiva. Y esto

---

<sup>1</sup> Citado en Packard, A., 1901: 346, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Cf. Darwin, C., 1983: 200. Canguilhem señalará al respecto que, en materia de herencia, Darwin seguía siendo un hombre del siglo XVII (2005: 137).

<sup>3</sup> Canguilhem, G., 2005: 135, 136.

<sup>4</sup> Cf. Cassirer, E., 1998: 206-209.

implicará una profunda ruptura con respecto a la biología del siglo XVIII: “Lo histórico, que hasta entonces era algo simplemente tolerado, pasa a ser lo llamado a desplazar a lo ‘racional’. No se admite otra explicación racional del mundo orgánico que la que consiste en demostrar su génesis. Las leyes de la naturaleza *real* son leyes históricas”.<sup>1</sup>

A fines del siglo XIX esta percepción historicista, evolucionista y genealógica del mundo viviente comenzará a derrumbarse y, a partir de una serie de teorías y descubrimientos, dará lugar a una profunda recomposición epistemológica. El primer paso se dio, precisamente, allí donde el evolucionismo encontraba su talón de Aquiles, en el problema de la herencia. Y aquí la referencia ineludible es August Weismann que, en 1889, presenta su teoría del “plasma germinal” y demuele la noción de herencia de los caracteres adquiridos. En efecto, su distinción entre células germinales y células somáticas permitió sustraer el linaje celular de cada especie de los avatares espacio-temporales que pudiesen padecer sus representantes vivientes. Es decir, el transformismo ya no puede pensarse a partir de lo que hagan o padezcan los vivientes individuales y efectivos, pues la acumulación virtuosa de variaciones accidentales y mecánicas no puede explicar ya el paso de una forma a otra. Cada especie posee una constante de células germinales (un determinado genotipo que implica un código de reproducción y un plan de organización), la estructura molecular varía de una especie a otra pero cada una tiene un libreto genético firme que perdura. En este punto, como señala Jacob, “lo que se transforma y da lugar a la aparición de formas nuevas no son los individuos como tales, sino las «disposiciones hereditarias» contenidas en estas células. «La selección natural», dice Weismann, «opera en apariencia sobre las cualidades del organismo adulto, pero en realidad opera sobre las disposiciones ocultas en la célula germinal.»”.<sup>2</sup> Y aquí cabe demorarse en el concepto de “plasma germinal” pues, con él, es posible ver la constitución incipiente de un nuevo plano de objetividad para la biología, un realismo de segunda posición, como diría Bachelard. En efecto, es en el marco de una continuidad transvital de carácter meta-fenoménico que opera la selección natural; ahora, el mecanismo de la herencia “no se fundamenta en la persistencia de lo adquirido a través de las generaciones, sino en las virtudes de una estructura molecular”.<sup>3</sup> La existencia de esta estructura específica subyacente a la pluralidad de organismos no pasará desapercibida. Como señalará el zoólogo norteamericano E. B. Wilson (1896), “por lo que se refiere a la herencia, el cuerpo es meramente el portador de células germinales, que se guardan en

---

<sup>1</sup> Cassirer, E., 1998: 213.

<sup>2</sup> Jacob, F., 1999: 206.

<sup>3</sup> Jacob, F., 1999: 207.

fideicomiso para las generaciones venideras”<sup>1</sup> y, comentando a Weismann, Bergson (1907) afirmará “lo esencial es la continuidad del progreso que se continúa indefinidamente, progreso indivisible, sobre el que cada organismo cabalga durante el corto intervalo de tiempo que les dado vivir”.<sup>2</sup> En este movimiento es posible advertir el elemento a partir del cual, luego, el pensamiento biológico se escindirá en dos campos: la biología molecular y la biología del desarrollo. En este sentido, tras el redescubrimiento de la genética medeliana, el neodarwinismo comenzará a enfocar el problema de la herencia (y de la selección natural) desde una nueva perspectiva, incluyendo el análisis estadístico y genético para comprender las variaciones de las estructuras moleculares a nivel poblacional. No obstante, la impronta historicista que contribuyó a prestigiar las miradas evolucionistas de carácter filogenético ya no era sostenible y fue, precisamente, profundizando en la experimentación sobre los procesos de herencia y reproducción genética que surgió una nueva interpretación del cambio que terminó por desestructurar las posiciones genealógicas y evolucionistas. Volveremos sobre ello.

El dislocamiento de la perspectiva evolucionista encuentra un segundo índice, de carácter ontogénico, en los estudios sobre la regulación y la regeneración de los organismos, los cuales levantan asimismo una serie de objeciones a la teoría darwinista de las variaciones accidentales y contingentes. Experimentando con salamandras de mar, Gustav Wolf (1890) descubrió que, tras extirparles un ojo, éste órgano renacía y se reconstituía perfectamente al cabo de un tiempo. Asimismo, demostró que el material con el cual se regeneraba el órgano no era el mismo que aquel empleado en su proceso de formación embrionaria. Ello lo llevó, contra el enfoque filogenético, a reactivar la perspectiva teleológica y a afirmar que la “adecuación a un fin” de cada especie no es algo que se adquiere con el transcurso del tiempo conforme un proceso gradual, sino que tiene que existir desde el mismo origen, inscripta en su estructura.<sup>3</sup>

Según Cassirer, este movimiento comenzó a bosquejar un nuevo conjunto de problemas que desplazó los enfoques filogenéticos *a la* Haeckel, y propició un retorno a Kant

---

<sup>1</sup> Citado en Keller, E., 2002: 23.

<sup>2</sup> Bergson, H., 1985: 36.

<sup>3</sup> Este retorno de la teleología por medio de los estudios de regulación y regeneración asumirá ribetes intensos en Hans Driesch, quien –a inicios del siglo XX– buscará demostrar la existencia de una agente específicamente vital que opera con arreglo a un fin, pero que no es material ni ocupa un lugar en el espacio. Driesch realiza el siguiente experimento: corta en dos el embrión de un erizo de mar y constata que, lejos de producirse una división de la estructura orgánica, una malformación o estropearse el proceso embriológico, nacen de cada parte dos erizos de mar perfectos aunque de la mitad de su tamaño. De allí deduce la existencia de una fuerza vital, la “entelequia” o “psicoide”, de carácter inmaterial, intensivo y cualitativo que no sólo sería irreductible a los factores físico-químicos sino que los dirigiría siendo un “agente no mecánico” que lleva un fin en sí mismo. A partir de este postulado metafísico, Driesch emprenderá una tenaz lucha anti-mecanicista convirtiéndose en el adalid del neovitalismo a inicios del siglo XX.

intermediado por una relectura post-darwinista de Cuvier y Goethe. Ciertamente, el redescubrimiento de las especies como formas acabadas (con capacidad de regeneración y regulación, dotadas de un “plan de organización” inmanente, acreedoras de estructuras y funciones determinadas, etc.) propició un retorno a los análisis anatómicos y morfológicos aunque, como veremos, este retornar es ya diferente y crece en un nuevo contexto histórico-epistemológico. En este sentido, más allá del agenciamiento Driesch, la reintroducción de la teleología en la consideración de los fenómenos vitales nada tendrá que ver con las causas finales de tipo aristotélico ni dependerá de los modelos de preformismo dinámico presentados por von Baer a inicios del siglo XIX.

Jakob von Uexküll (1913) marca bien la diferencia cuando distingue una “finalidad dinámica” de una “finalidad estática”, señalando que el primer camino –transitado por Driesch– corre el riesgo de volverse especulativo y conceder demasiado a un “factor inmaterial” y temporal, mientras que la finalidad estática puede ajustarse a los límites planteados por Kant en la crítica del juicio teleológico, y encuentra en el análisis anatómico y fisiológico la posibilidad de establecer “planos de construcción”, esto es, formas de cada especie, totalidades, que se definirían por relaciones funcionales entre partes.<sup>1</sup> De este modo, vemos cómo la re-introducción de la teleología en la biología post-darwinista ya no remite a una teoría causal ni genealógica, sino a un enfoque sincrónico que busca captar relaciones sistemáticas entre partes. Para Uexküll, en el reconocimiento de tales formas vitales y en la investigación de su estructura inmanente se juega el objeto mismo de la biología. Como puede advertirse, y como veremos en el próximo capítulo, en este retorno de la teleología y la morfología a la biología teórica el acento no será puesto en la “adecuación a un fin”, sino en la “conformidad a plan” de cada organismo. Es decir, el concepto de totalidad perderá sus connotaciones teleológicas. Gracias a este movimiento epistémico, según Cassirer, la perspectiva de Uexküll no sólo permite superar la antinomia mecanicismo/vitalismo a través del análisis formal, sino que también sienta las bases de lo que será el holismo y el organicismo biológicos de mediados de siglo XX.<sup>2</sup>

El golpe final a las concepciones historicistas-evolucionistas, como ya se sugirió, surge con la profundización de los estudios sobre la herencia y encuentra en la figura de Hugo De Vries su referencia central. Junto a Correns y Tschermak, De Vries redescubre los estudios genéticos mendelianos y analiza el mecanismo de la herencia en una población de plantas, buscando captar las variaciones genéticas en términos estadísticos. A través de dicho

---

<sup>1</sup> Como señalará Uexküll con su característica elocuencia: “Nosotros sólo podemos comprender aquellas máquinas cuyas ruedas están puestas unas al lado de otras en el espacio; máquinas cuyas ruedas están parte en el porvenir y parte en el pasado son para nosotros totalmente incomprensibles” (1951: 24).

<sup>2</sup> Cf. Cassirer, E., 1998: 256 y ss.

experimento botánico, De Vries (1905) llega a la conclusión de que: “las especies no se transforman gradualmente, sino que se mantienen inalteradas generación tras generación hasta que, de pronto, surgen formas nuevas que difieren claramente de las paternas y que se mantienen en lo sucesivo tan perfectas, constantes, bien definidas y puras como cabe esperar de una especie”.<sup>1</sup>

De este modo, presentando el surgimiento de nuevas formas vitales a partir de cambios bruscos, la teoría de la mutación termina de desestructurar las premisas gradualistas, continuistas e historicistas de la teoría evolucionista y, como señala Jacob, “al igual que los cambios materiales y energéticos, las variaciones hereditarias se realizan mediante saltos cuánticos (...) Los genes se convierten en los átomos de la herencia (...) La misma imposibilidad de predecir el movimiento de un átomo o un electrón aislado impide predecir la combinación particular de genes que se formará en un individuo particular”.<sup>2</sup> Así, asentado el hecho de que hay una ruptura causal originaria entre el antecedente y el consecuente, la idea decimonónica de cambio se desplaza.<sup>3</sup> La contingencia y el azar ya no se encuentran en el desarrollo o en el despliegue de las formas en el tiempo y en el espacio, sino que ahora signan su mismo origen; es decir, la historicidad –antaoño pensada como inmanente– se exterioriza con respecto a las formas vivientes, el cambio ya no se piensa en función del devenir filogenético que ocurre en la superficie de la Naturaleza sino a nivel molecular y de modo imprevisto.

Este movimiento implicará la disolución del enfoque evolucionista genealógico y, en algunos casos, llevará a declarar incognoscible el enigma sobre el origen de las especies. Y esto último se apoyará en la percepción de dos proposiciones antitéticas y paradójicas (que, reforzándose recíprocamente, configurarán una oposición correlativa): por un lado, el hecho de que los organismos presentan un funcionamiento en el espacio que sugiere la existencia de totalidades estructurales y de formas específicas que operan conforme reglas sistemáticas; por el otro, la situación según la cual cabe pensar el transformismo y la génesis de las especies a partir de mutaciones súbitas y discontinuas de carácter contingente, saltos que –como señalará Cassirer– pueden ser establecidos y puestos de manifiesto pero que resultan inexplicables en términos causales, evolutivos o teleológicos.<sup>4</sup> El desplazamiento

---

<sup>1</sup> Citado en Jacob, F., 1999: 210.

<sup>2</sup> Jacob, F., 1999: 211, 213.

<sup>3</sup> Como señala Palti: “Para De Vries, los fenómenos evolutivos a nivel filogenético resultan de transformaciones súbitas o de mutaciones globales azarosas. De este modo, las mutaciones (el cambio) se ven reducidas a ocurrencias impredecibles, generadas internamente, sin ninguna meta o finalidad perceptible (aun cuando éstas sirven a un proceso adaptativo de las especies a su medio, la selección se produciría sólo *a posteriori*, sin ningún impacto inmediato en los procesos genéticos mismos).” (2001: 59).

<sup>4</sup> Cf. Cassirer, E., 1975a: 152.

operado por esta problemática epistémica (el origen “irracional” de las formas y su funcionamiento efectivo conforme reglas rigurosas) producirá una reconfiguración de las relaciones entre orden y cambio, entre necesidad y contingencia, entre génesis y totalidad, entablándose en lo sucesivo una exterioridad recíproca entre las formas y el devenir que dará lugar –como veremos en un próximo párrafo– a un renacimiento de la metafísica.

### 1.3. *El desplazamiento en psicología y ciencias sociales*

En el plano de la psicología es posible encontrar una trayectoria análoga a las ya reseñadas y ver, en el desplazamiento que la *Gestaltpsychologie* opera con respecto a los presupuestos de la psicofísica, la emergencia de un nuevo suelo de positividad para investigación de la percepción. Como es sabido, la psicología de la forma encuentra sus antecedentes en las investigaciones de Franz Brentano relativas a la intencionalidad de la conciencia, y en los estudios de uno de sus discípulos a propósito de las cualidades de las formas, Christian von Ehrenfels. Este último plantea, en 1890, que la forma posee como una de sus propiedades centrales el hecho de ser una estructura transponible, es decir, ella no resulta de una composición aditiva de elementos sino de una configuración que ordena sus relaciones dotándola de un sentido (de aquí la apelación a la fórmula aristotélica según la cual el todo es más que la suma de sus partes).<sup>1</sup> Este concepto de totalidad contrastará con las investigaciones psicofísicas decimonónicas que, a partir de la medición experimental, buscaban establecer correlaciones entre los estímulos físicos y las sensaciones psíquicas tomando como punto de partida el análisis de elementos sensitivos simples (“átomos de sensación”), y procediendo luego mediante un método asociacionista que permitiera comprender las percepciones y contenidos psíquicos compuestos. Esta tentativa psicofísica, asimismo, se vinculaba con los estudios termodinámicos, tendiendo a establecer relaciones de equivalencia entre las magnitudes intensivas físicas y las psíquicas, conforme el postulado de la transformación de la energía. Ahora bien, en correlación con las transformaciones en la física finisecular, las proposiciones de Ehrenfels a propósito de la cualidad de las formas serán profundizadas y generalizadas a principios del siglo XX con las investigaciones de Max Wertheimer, Wolfgang Köhler, Kurt Koffka y Kurt Lewin.

Este movimiento es analizado con atención por Simondon, quien lo reconstruye en una serie de textos subrayando en todo momento la ruptura epistemológica que la *Gestalttheorie*

---

<sup>1</sup> Simondon ilustrará la situación evocando el ejemplo de Ehrenfels según el cual la forma de una melodía “es alterada más seriamente si se modifica una solo de sus elementos (se cambia una nota) que si se modifican de manera sistemática y homogénea todos los elementos, por ejemplo elevando la totalidad a la octava superior” (2012: 87).

implica con respecto al orden del saber precedente y resaltando, asimismo, su vínculo axiomático con la teoría física de principios del siglo XX. En este sentido, en primer lugar, Simondon destacará el pasaje desde un modelo fundado en el análisis y la causalidad eficiente hacia un modelo formal en el cual se asienta la reciprocidad entre el todo y los elementos, y asume preponderancia la idea de interacción (o “comunidad de acción”) en un campo homogéneo. Este “descubrimiento conceptual” conllevará la devaluación del asociacionismo y de sus premisas (a saber, el valor de las significaciones adquiridas empíricamente), promoviendo un análisis de la percepción centrado en la captación de formas en presente, es decir, no a partir de estructuras *a priori* ni por inducción *a posteriori* sino partiendo de un análisis del campo perceptivo *a praesenti*.<sup>1</sup> En segundo lugar, Simondon subrayará que es posible distinguir una progresión en la psicología de la forma si se analiza su correlación con conceptos físicos definidos. En este sentido, por un lado, señalará que primeramente la noción de buena forma se encuentra dominada por dos presupuestos: la forma es un campo homogéneo de interacción entre elementos y esta interacción, por el segundo principio de la termodinámica, tiende a la estabilidad. En este sentido, las formas pregnantes serían las más regulares, simples y simétricas, formas geométricas que expresan el equilibrio estable de un sistema y hacen posible, así, el isomorfismo entre lo exterior y lo interior.

Ahora bien, al profundizarse en el estudio de las formas psicológicas, la analogía con el carácter estable y homogéneo de las formas físicas (en cuanto sede de intercambios energéticos tendientes al equilibrio) no será sostenible, y surgirá el par figura-fondo como modo de conceptualizar una relación de heterogeneidad en el campo perceptivo. De esta manera, la buena forma no será la más estable o la más simple sino la más significativa, es decir, la que “organiza un desequilibrio, que estabiliza la diferencia de nivel energético entre dos regiones, que estructura una asimetría”, y esto dará lugar a una grieta en el postulado del isomorfismo porque, en lo sucesivo, “el principio del equilibrio estable de los sistemas físicos se aplica no a la totalidad de la organización que es la forma psicológica sino a cada uno de los campos que esta organización distingue, y que son en efecto homogéneos y estables en ellos mismos”.<sup>2</sup>

Por último, con la teoría del espacio hodológico y topológico de Kurt Lewin, y con los desarrollos de Kurt Koffka, la psicología de la forma encontrará su tercer momento, deviniendo dinámica y emplazando sus investigaciones ya no en la percepción sino en la conducta. En lo sucesivo, la forma será pensada como un sistema conformado por el sujeto

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2012: 88.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015a: 100-101, trad. nuestra.

y su medio ambiente, campo de fuerzas y tensiones en donde se encuentran –y coexisten en presente– las motivaciones y necesidades subjetivas con las condiciones objetivas, sus obstáculos y sus imposiciones. Asimismo, Lewin aportará el concepto de *insight* (que podemos traducir como comprensión brusca) para pensar el elemento de discontinuidad que explica procesos de reestructuración en la forma psicológica. Dicho elemento discontinuo, por lo demás, ya se encontraba de modo implícito en los primeros desarrollos de la *Gestalttheorie* en tanto captación inmediata de totalidades y de formas perceptivas (es decir, un modo de aprehensión independiente de los procesos mediatos y empíricos del asociacionismo).

La psicología de la forma es un índice particularmente revelador del nuevo orden del saber que se despliega a principios del siglo XX y tendremos ocasión de volver sobre ella en varios pasajes de esta investigación. Solo cabe dejar establecido que a través de los desarrollos de la *Gestaltpsychologie* se manifiestan correlaciones arqueológicas profundas no sólo con la física de campos sino también con la biología de von Uexküll (cuestión que quedará clara en nuestro próximo capítulo), con la fenomenología alemana (cuestión que veremos sobre el final de la primera parte de esta investigación), con la filosofía del mismo Gilbert Simondon (cuestión que analizaremos en detalle en nuestro quinto capítulo) y con un conjunto vasto de investigaciones en ciencias humanas que hacen de la noción de totalidad un elemento teórico-metodológico axiomático (psicología social, sociología, antropología cultural, etnografía y etnología, etc.) (cuestiones que analizaremos en nuestro noveno capítulo).

En el plano de la sociología, la percepción del desplazamiento epistémico que venimos reseñando no resulta transparente pues es posible encontrar, en los “padres fundadores” de la disciplina, elementos residuales que los vinculan con el orden del saber decimonónico y, por otro lado, elementos que aparentan preanunciar las perspectivas holistas de carácter sincrónico que florecerán en la primera mitad del siglo XX. En relación al primer punto, es posible advertir un progresivo distanciamiento de la teoría sociológica con respecto a los esquemas historicistas-evolucionistas dominantes en el siglo XIX: mientras que la asociación es total en obras como las de Comte y Spencer, se advierte que en las obras de Durkheim y Marx dicho vínculo con las filosofías de la historia, si bien sigue presente, comienza a atenuarse para dar lugar, con el desarrollo del siglo XX, a una disociación que en lo sucesivo pondrá en primer plano una noción de totalidad post-decimonónica.

Georges Gurvich reconstruye bien este movimiento señalando tres rupturas: (a) el abandono del postulado del desarrollo unilateral de la sociedad, dependiente de esquemas



continuistas y evolucionistas, y la preponderancia de perspectivas que toman en cuenta la discontinuidad y el carácter diferencial de los tipos sociales; (b) la destitución del monismo sociológico y la emergencia de múltiples formas de sociedad y de sociabilidad que demandan análisis concretos; (c) la insuficiencia de la distinción entre “sociologías del orden” y “sociologías del progreso”, la cual queda vaciada de fundamento.<sup>1</sup> El sociólogo francés de origen ruso asocia dichos desplazamientos a una destitución de la oposición sustancialista entre el individuo y la sociedad destacando, de modo análogo a la antropología filosófica de Cassirer, el carácter múltiple que asume el individuo a través de sus actividades y, correlativamente, la sociedad misma en tanto constituida por una diversidad de grupos diferenciados. Es decir, hay una pluralidad de formas de sociabilidad heterogéneas y el individuo se reparte en cada una de ellas conforme distintas funciones no sintetizables en una definición antropológica de carácter sustancial.<sup>2</sup>

Por otro lado, en relación a la noción de totalidad, tras surgir con la sociología misma como un modo de contrarrestar los esquemas atomistas heredados del *iusnaturalismo* y ganar un espacio de objetividad propio, es posible advertir que desde principios del XX va perdiendo sus connotaciones teleológicas y causales y, andando el siglo, se vincula cada vez más con la noción de homeostasis. En este sentido, como señala Piaget, el estatuto de la noción de totalidad en la sociología del siglo XX deja de remitir a una “conciencia colectiva” de carácter sustancial y deviene un “sistema de relaciones”, es decir, “un sistema de actividades cuyas interacciones elementales consisten propiamente en acciones que se modifican las unas a las otras de acuerdo con ciertas leyes de organización o de equilibrio”.<sup>3</sup> Analizaremos esta cuestión en detalle en el noveno capítulo de esta investigación, donde repasaremos los debates entre la psicología y la sociología de mediados de siglo en el contexto francés, y el rol jugado en ellos por la psicología social de Kurt Lewin y la antropología cultural de Abram Kardiner, todo lo cual nos permitirá poner de manifiesto el carácter basal que la categoría post-teleológica de totalidad asume en las ciencias humanas de la época. Por último, cabe señalar que es posible ver en el célebre debate entre Gabriel Tarde y Emile Durkheim no tanto una disputa entre enfoques psicológicos y sociológicos

---

<sup>1</sup> Cf. Gurvitch, G., 1953: 21-27.

<sup>2</sup> En este sentido, Gurvitch plantea: “Los ‘papeles sociales’ que un individuo representa como padre, marido o hijo, como empleado, obrero, ingeniero o patrón, como ciudadano, como militante de un partido, como productor, o como consumidor están siempre en conflicto y éste tiene un doble aspecto: el que corresponde al fuero interno en que se oponen los diferentes ‘Yo’ y el que corresponde a la realidad social en que se oponen los diferentes grupos a que el individuo pertenece.” (1953: 29).

<sup>3</sup> Piaget, J., 1986: 34.

sino más bien un discusión que opone continuidad y discontinuidad a la hora de pensar el devenir de las sociedades.<sup>1</sup>

En el plano de la teoría política, Elías Palti muestra cómo a principios del siglo XX se produce una ruptura en el discurso nacionalista genealógico y romántico del siglo XIX, irrumpiendo en lo sucesivo una comprensión de las formas nacionales que, desligada de las teorías genéticas y teleológicas, toma como presupuesto de base la contingencia y la arbitrariedad del origen, es decir, el carácter radicalmente construido y relativo de toda identidad político-cultural.<sup>2</sup> El punto a través del cual resulta rastreable este giro es la noción de mito que introduce Georges Sorel (1908), pensamiento que no sólo fue recuperado en términos prácticos por el bolchevismo, el fascismo y otras formaciones políticas, sino que también ejerció un poderoso influjo sobre el pensamiento político posterior, como es el caso de Antonio Gramsci y Carl Schmitt. En 1923, este último expresa con total contundencia la centralidad práctica que asume la noción de mito como elemento constituyente de un orden socio-político.<sup>3</sup> A través de la postulación de este principio “irracional” (es decir, externo al sistema de normas constituido) se percibe el elemento de discontinuidad que desplaza los presupuestos románticos e historicistas según los cuales el desarrollo de los pueblos poseía un sentido inmanente, captable a través de la genealogía.

No obstante, como señala el mismo Palti en una obra reciente, este será sólo un aspecto del desplazamiento operado en teoría política. Junto con este elemento discontinuo de carácter constituyente, vemos manifestarse con la teoría jurídico-política de Hans Kelsen la contraparte formalista del decisionismo schmittiano, su oposición correlativa.<sup>4</sup> En efecto, con Kelsen, el sistema legal y orden normativo no se fundamentará en los conceptos románticos de pueblo o de nación sino en la coherencia de su estructura jurídica, en el sistema de relaciones sincrónicas que mantienen las leyes entre sí y que se expresa en un conjunto de procedimientos impersonales. Se produce, así, una disociación entre el reino del derecho positivo y el reino de la contingencia (es decir, del sujeto, del pueblo, de la

---

<sup>1</sup> En efecto, creemos que con la noción de invención tardeana es posible advertir, más que una recaída en lo psicológico (o en lo inter-mental), la postulación de un elemento genético discontinuo que, liberado de toda connotación teleológica, pone el acento en pequeñas variaciones contingentes como modo de explicar la génesis de grandes estructuras sociales. Cf. Latour, B., Karsenti, B. *et al.*, 2012: 175 y ss., 188 y ss.; Tarde, G., 2011: 69-86.

<sup>2</sup> Cf. Palti, E., 2006: 85-96.

<sup>3</sup> Como señala Schmitt: “toda actividad histórica trascendente, radica en la disposición para el mito (...) *La fuerza para crear un mito constituye el criterio que permite discernir si un pueblo u otro tipo de grupo social posee una misión histórica y si ha llegado su momento histórico.* El gran entusiasmo, la gran decisión moral y el gran mito brotan de la profundidad de los auténticos instintos vitales, no de un razonamiento ni de una evaluación de utilidad” (2001: 67, subrayado nuestro).

<sup>4</sup> Cf. Palti, E., 2017.

nación, etc.). Y esto último será lo que cuestionará Schmitt con su teoría de la soberanía, poniendo de manifiesto que la decisión sobre el estado de excepción (es decir, el acto soberano de suspender el orden jurídico para salvar al orden jurídico) expresa el carácter eminentemente político, y extra-jurídico, que constituye todo sistema normativo. La decisión muestra que el orden jurídico-político se sostiene a partir de una instancia que trasciende el sistema de normas positivas y de la cual no es posible dar cuenta desde el interior de dicho sistema.<sup>1</sup>

## §2. El renacimiento de la metafísica

El bosquejo de desplazamientos epistémicos realizado nos permite formalizar una serie de elementos significativos, y presentar el diagrama de lo que Palti ha denominado “Era de las Formas” (por contraposición a la “Era de la Historia”, que define el sistema de pensamiento dominante en el siglo XIX). Por un lado, el concepto de totalidad –año asociado íntimamente al de finalidad– pierde sus connotaciones teleológicas y deviene sinónimo de estructura sincrónica, Forma que no se transforma a sí misma a partir un impulso auto-trascendente sino que preserva su equilibrio interno a través de mecanismos de autorregulación y homeostasis. Esta recomposición conceptual, como hemos visto, se asocia con la ruptura de los presupuestos continuistas-gradualistas sobre los cuales se sostenían los esquemas historicistas-evolucionistas, poniendo en cuestión el principio leibniziano según el cual *Natura non facit saltus*. La idea de génesis –pensada en el siglo XIX a partir de órdenes de sucesión dependientes de una lógica inmanente de desarrollo– pierde su soporte y deviene discontinua, esto es, tematiza un súbito pasaje de un orden a otro, pasaje que no recorre estadios intermedios y desafía, con ello, toda explicación causal que explica lo consecuente en función de lo antecedente, revelando así la contingencia “irracional” que anida en el origen y en la (re)articulación de todo sistema formal. Por otro lado, y consecuentemente, tanto el sujeto como el objeto cambian de estatuto, deviniendo ambos elementos de una forma particular. La noción de objeto se desustancializa, desborda el reino de lo dado empíricamente y, duplicándose, deviene elemento funcional de una configuración representativa de segundo orden, sistema de relaciones de carácter meta-fenoménico o “realismo de segunda posición”. El concepto de Sujeto –que en el siglo XIX era pensado como función primordial del devenir histórico y agente del cambio progresivo– se convierte en un elemento más dentro de una estructura espacio-temporal

---

<sup>1</sup> Cf. Palti, E., 2017.

que lo determina tanto como al objeto y, consiguientemente, se dispersa en una pluralidad de formas dentro de las cuales asume roles diversos, contradictorios y no sintetizables en la unidad de una definición antropológica universal. A propósito de este problema, Max Scheler señalaba en 1928 que “en ninguna época de la historia *ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo* como en la actualidad.”<sup>1</sup>

En esta nueva era, entonces, las Formas se hacen acreedoras de tres características principales: (a) son totalidades sincrónicas que comprometen a una pluralidad de elementos interrelacionados, e implican cierto cierre; (b) tienden al equilibrio, al auto-ajuste, a la autorregulación, a la homeostasis; (c) poseen reglas de formación y transformación de los elementos que reproducen dicha tendencia al equilibrio y a la auto-replicación.<sup>2</sup> De modo que, en la primera mitad del siglo XX, nos encontramos con la siguiente situación histórico-epistemológica: por un lado, una creciente tematización de las formas y de las totalidades sincrónicas que permitía evadir los esquemas sustancialistas y los esquemas historicistas-evolucionistas decimonónicos, y que habilitaba como método el análisis relacional y funcional de los elementos y de las configuraciones; por otro lado, una igualmente creciente perplejidad a la hora de poder explicar la génesis de dichas totalidades formales y sus transformaciones, habida cuenta de la neutralización de los esquemas de sucesión ordenada que organizaban la explicación genética clásica.<sup>3</sup> Esta perplejidad llevaba los nombres epistemológicos de mutación, salto cuántico, cambios bruscos, etc.<sup>4</sup>

En el plano filosófico, como veremos, la tematización de la instancia constituyente de los sistemas formales llevará a un renacer (post-romántico y post-dialéctico) de la metafísica, renacer que se expresará en la promoción de una suerte de “vitalismo inorgánico” (voluntad, impulso, vida, decisión) y en la postulación de un segundo orden de subjetividad capaz de dar cuenta de la constitución de los sistemas formales (ser en el mundo, ser del lenguaje, mundo de la vida, acción comunicativa). Esta situación en su conjunto define lo que denominamos problemática epocal, y su núcleo anida en la disociación de la categoría de totalidad con respecto a la de finalidad, la cual separa en el mismo movimiento la idea de

---

<sup>1</sup> Scheler, M., 2003: 28.

<sup>2</sup> Sobre esta cuestión, véase: Piaget, J., 1974.

<sup>3</sup> Es decir, a partir de los desarrollos de la física y la biología, las discontinuidades y los saltos pueden ser establecidos y puestos de manifiesto pero resultan inexplicables en términos causales, evolutivos o teleológicos, apareciendo así como irracionales. Cf. Cassirer, E., 1975a: 152 y ss.

<sup>4</sup> Al respecto, el biólogo molecular François Jacob plantea: “al igual que los cambios materiales y energéticos, las variaciones hereditarias se realizan mediante saltos cuánticos (...). Los genes se convierten en los átomos de la herencia (...) Por su rigor y su formalismo, a los biólogos que observan a diario una suerte de continuidad en la variación les resulta muchas veces difícil admitir esta noción cuántica de herencia. Sin embargo, concuerda con las concepciones de la física (...). La misma imposibilidad de predecir el movimiento de un átomo o un electrón aislado impide predecir la combinación particular de genes que se formará en un individuo particular” (1999: 211, 213).

orden de la idea de sentido (propiciando esto último no pocas manifestaciones de malestar, y planteando a la filosofía un problema de primera importancia). En lo sucesivo, entonces, presentaremos una breve secuencia histórico-filosófica que nos permita situar las condiciones del problema y, luego, repasaremos algunos hitos filosóficos del primer tercio del siglo XX a efectos de ilustrar el renacimiento de la metafísica, y la correlativa resignificación que asume la noción de sujeto.

### 2.1. *El sujeto: una breve secuencia histórico-filosófica*

En el párrafo precedente hemos presentado un conjunto de desplazamientos convergentes relativos a los esquemas de ordenamiento de los objetos. Cabe ahora dilucidar qué desplazamientos histórico-filosóficos se han producido en la categoría de sujeto y esclarecer, así, la otra cara de lo que denominamos problemática epocal. En efecto, ¿de qué sujeto hablamos en el marco de la Era de las Formas? Retomando el planteamiento de la arqueología foucaultiana y profundizándolo, Elías Palti presenta un esquema sumamente consistente y que pasaremos a reconstruir en tres actos. El primer acto se escenifica en lo que Foucault denomina la época clásica, esto es, en el orden del saber dominante entre los siglos XVII y XVIII. Como es sabido, el filósofo francés retoma el célebre texto de Heidegger, *La época de la imagen del mundo* (1938), y caracteriza dicha época señalando que en ella el *cogito* deviene el punto arquimédico a partir del cual los seres, las cosas y el orden creado se *re-presentan*, es decir, se conocen y se despliegan en el cuadro de las representaciones (y aquí los casos analizados son la historia natural, la gramática general y el análisis de las riquezas). En este sentido, como señalaba ya Heidegger diferenciando la época moderna de la antigua y la medieval, “si el hombre se convierte en el primer y auténtico subjectum, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad”.<sup>1</sup> Y es por ello, precisamente, que se puede hablar de la época moderna como aquella en la cual el mundo deviene imagen.

Esta idea del sujeto como *subjectum* (esto es, como sustrato inalterable y permanente previo a toda predicación) surge de la ruptura con un orden de saber previo fundado en una lógica de la similitud y las analogías según la cual las palabras y las cosas se encontraban enlazadas en un orden de correspondencias fundado en última instancia en un plan divino. A partir de la episteme clásica (o de la Era de la representación, en la terminología de Palti) las

---

<sup>1</sup> Heidegger, M., 2005: 73.

palabras se alejan de las cosas y el sujeto deviene, entonces, la fuente de inteligibilidad y el encargado de proveer sentido, orden y coherencia a un mundo caótico en el cual se agolpan formas, seres y entes dispersos.<sup>1</sup> Este trabajo de ordenamiento encuentra su expresión más cabal en la *mathesis* y en la taxonomía, las cuales revelan que el orden fundado en la representación presupone una matriz fijista, preformista y mecanicista.

El segundo acto comienza cuando el sujeto, encargado de fundar el orden de los objetos en la representación, deviene objeto de conocimiento y da lugar a la situación paradójica según la cual la instancia dadora de sentido y orden debe representarse a sí misma como objeto. Se plantea entonces el siguiente problema: ¿es el sujeto un ente como el resto de los objetos? ¿es posible representarlo acabadamente como objeto siendo él la fuente de todas las representaciones? La respuesta negativa que dará el romanticismo a este problema, y el pasaje desde éste al idealismo hegeliano, nos permiten bosquejar el nuevo sentido que asume la categoría de sujeto en el marco de la Era de la Historia. En efecto, por un lado, con el romanticismo el sujeto deviene *Unding* (no-cosa), es decir, no puede ser objetivado como el resto de los entes. Elías Palti (2004) ilustra esta situación con la crítica de Jacobi a Kant, en la cual se pone de manifiesto que el sujeto –en tanto síntesis de todas sus representaciones– no puede ser él mismo objeto de representación y, consiguientemente, que todo el sistema del conocimiento kantiano se basa en una premisa externa a dicho sistema, en una mera creencia metafísica que escapa a la posibilidad del conocimiento. Esta situación tendrá su correlativa significación ética en la asociación de la noción de sujeto con la idea de auto-determinación, deviniendo el sujeto la fuente no ya sólo del conocimiento sino también de la moralidad (a diferencia, por ejemplo, de la ética spinoziana en la cual el sujeto –en tanto modo finito– es situado en el orden de la Naturaleza y en el sistema de causas que la rigen, orden sistemático que ha de conocer para –adecuándose a él– actuar del mejor modo posible).

Estos desplazamientos conceptuales operados por el romanticismo, sin embargo, no conducen a negar el carácter objetivo del sujeto sino a situar dicho carácter más allá de las formas visibles y de las normas positivas, pues el sujeto ahora es el principio oculto y la fuerza subyacente que explica el despliegue de las formas en el tiempo y el progreso de las normas en la historia.<sup>2</sup> En el caso de la biología, como hemos visto, este pasaje se da con la embriogénesis de von Baer que, destituyendo los esquemas fijistas-preformistas, presenta la génesis y el desarrollo de los organismos a partir de un orden teleológico inmanente que se despliega conforme una lógica de sucesión determinada. Y, como señalará Foucault a

---

<sup>1</sup> Cf. Palti, E., 2004: 63-64.

<sup>2</sup> Cf. Palti, E., 2004: 66.

propósito de Cuvier, “ahora se introduce la historicidad en la naturaleza –o, mejor dicho, en lo vivo–; pero es ahí mucho más que una forma probable de sucesión; constituye algo así como un modo del ser fundamental”.<sup>1</sup> En el plano de la filosofía, el desplazamiento iniciado por el romanticismo culminará en Hegel, donde el Sujeto aparecerá como una entidad reflexiva que se supera a sí misma en el devenir dialéctico y que realiza, así, su propia esencia; como agente espiritual y práctico de un proceso que se despliega en la historia y que posee una lógica inmanente de desarrollo. La historicidad deviene inmanente al sujeto o, dicho en otros términos, el sujeto se realiza en la historia y, correlativamente, realiza el sentido de la Historia.

¿Qué ocurre a fines del siglo XIX? Como hemos visto, la percepción evolucionista, historicista y progresista (así como los presupuestos continuistas y teleológicos sobre los cuales se asienta), comienza a descomponerse, producto de una serie de desplazamientos epistemológicos que ponen en primer plano la tematización de sistemas formales de carácter sincrónico. Esta recomposición conceptual abre el tercer acto, el cual implicará una profunda transformación en la noción de sujeto. Por un lado, éste dejará de ser aquel que garantiza la realización del orden en la historia y pasará a ser aquel que altera, desde afuera, la lógica de auto-reproducción de los sistemas formales<sup>2</sup> y, por otro lado, frente al segundo orden de objetividad que expresan dichos sistemas, surgirán desde la filosofía proposiciones tendientes a pensar un segundo orden de subjetividad capaz de dar cuenta de la constitución de tales sistemas desde una instancia que les sería ontológicamente previa.

## 2.2. *La vida sin objeto*

La idea de sujeto como fuente de las contingencias se expresa, a principios del siglo XX, en torno a la categoría de vida. Y es posible ver a partir de una serie de proposiciones filosóficas la constitución de lo que, a falta de un mejor nombre, hemos denominado “vitalismo inorgánico”. Línea conceptual que, más que una reacción contra el positivismo,

---

<sup>1</sup> Foucault, M., 2002: 270. Esta mutación epistemológica, según Foucault, implica un nuevo acercamiento a los objetos en el cual lo que interesa no son ya las características visibles, y el orden de identidades y diferencias que habilitan, sino las funciones invisibles que aseguran su existencia y que permiten establecer analogías entre organizaciones diversas (por ejemplo, la función que cumplen las branquias en los peces es análoga a la que cumplen los pulmones en los mamíferos). Cf. Foucault, M., 2002: 214-215.

<sup>2</sup> En este sentido, como señala Elías Palti: “Lo que se disloca hacia fines del siglo XIX es la idea de la unidad de ese sujeto que garantizaba la continuidad del proceso evolutivo. La aparente vuelta a un concepto de raíces iluministas de la subjetividad ensayada por las corrientes neokantianas y fenomenológicas de fines del siglo XIX y comienzos del XX esconde, en realidad, la completa inversión de ese concepto. El sujeto de la acción intencional se convierte entonces de garantía del orden en la historia, de soporte unitario que mantiene su coherencia ante la presión de acontecimientos externos (siempre cambiantes) que amenazan desgarrarla, en la fuente de la contingencia, aquel que introduce en ella una novedad radical y quiebra su unidad.” (2006: 87).

expresa la contracara del despliegue epistémico de los análisis formales (su oposición correlativa) y que, por otro lado, pone de manifiesto una nueva idea de potencia; potencia pura que no será pensada en función del acto –al modo aristotélico– sino como fuente de múltiples e indefinidas posibilidades creativas.

Ahora bien, ¿en qué se reconoce el vitalismo inorgánico al cual hemos hecho referencia? En principio la rúbrica apunta a señalar tres rasgos: (a) se trata de un concepto eminentemente filosófico que, si bien guarda algunos vínculos con los contenidos y desarrollos de la biología de la época, no justifica su existencia a partir de éstos sino en función de apuestas metafísicas que buscan tematizar la emergencia de lo nuevo (y no la diferencia sustancial entre lo vivo y lo inerte); (b) si bien algunas de las nociones que lo expresan aparecen rivalizando con el mecanicismo, su significación profunda apunta a subrayar la no existencia de un fin o propósito predeterminado (es decir, es un vitalismo que no se encuentra movilizado por una “tendencia a fin”, un vitalismo sin objetivos predefinidos); (c) no se trata de un vitalismo que realiza la organización conforme un proceso estructurado en fases –por oposición al carácter inorgánico de la materia– sino que, por el contrario, busca tematizar intervenciones que trascienden y modifican las formas dadas, es decir, el vitalismo deja de ser el elemento motriz y el hilo conductor inmanente a la formación, y en lo sucesivo se presentará como externo a las formas, como aquello que las trasciende y las re-articula.

En suma, bajo la rúbrica de vitalismo inorgánico proponemos pensar el conjunto de respuestas filosóficas dadas a principios del siglo XX al problema de la emergencia de lo nuevo, de la invención, de la creación, es decir, de la génesis. Pregunta que se afirma con particular centralidad tras el derrumbe de los esquemas evolucionistas-historicistas que garantizaban una explicación para el despliegue y el desarrollo regulado de las formas en el tiempo (descomposición que, como hemos visto, se encuentra íntimamente asociada con la emergencia de enfoques sincrónicos y con la puesta en cuestión del principio de causalidad, y del de finalidad, a manos de las hipótesis discontinuistas) y que resulta imperativa en un contexto en el cual la idea de orden se separa de la idea de sentido.

Si bien la emergencia del mentado vitalismo ya puede rastrearse en Nietzsche, la situación se vuelve particularmente nítida con Henri Bergson, cuya producción abarca el crucial período de 1889 a 1932. Como es sabido, tras iniciar su reflexión con una intuición de orden psicológico, Bergson introduce el concepto de duración real en polémica con lo que denomina la “espacialización del tiempo” operada por el análisis cuantitativo de la ciencia moderna, y unos años más tarde extiende su idea metafísica de un flujo cualitativo,



continuo y heterogéneo, a la consideración de la vida en general.<sup>1</sup> En efecto, en *La evolución creadora* (1907), el filósofo francés realiza un notable balance de la situación de las ciencias naturales de su época y presenta la noción de impulso vital, a la cual propone como candidata para superar la querrela entre mecanicismo y finalismo (los cuales, según Bergson, esta viciados en sus principios por considerar el movimiento a partir de la sucesión de instantes inmóviles y, con ello, creer que “todo está dado”, negando así el problema esencial que sería la movilidad).

El rechazo del mecanicismo (en el cual se incluye al evolucionismo de Darwin) es total, mientras que con la teleología Bergson opera una rectificación basada en dos argumentos: (1) la evolución de la vida no es la realización de un plan predefinido pues, si así lo fuera, debería “manifestar una armonía más elevada a medida que avanza más” y se acerca a su finalidad pero, en realidad, lo que ocurre es lo contrario y cabe pensar que la unidad de la vida “está toda entera en el impulso que la impele por el camino del tiempo, la armonía no está hecha hacia adelante, sino hacia atrás”<sup>2</sup>; (2) “o la finalidad es externa o no es nada de nada”.<sup>3</sup> ¿Qué quiere decir esto? Que la vida no opera a partir de la representación de fines inmanentes sino a partir de la resolución de problemas y la superación de obstáculos contingentes que le son externos, de allí su carácter creador.<sup>4</sup> Para apuntalar a éste último, según Bergson, “tan solo dos cosas son necesarias: 1º, una acumulación gradual de energía; 2º, una canalización elástica de esa energía en direcciones variables e indeterminables, al cabo de las cuales están los actos libres”.<sup>5</sup> De este modo, ni la vida es el despliegue de un plan preformado, o la actualización de una potencia específica, ni el tiempo es reversible y

---

<sup>1</sup> Bergson plantea con claridad este pasaje desde el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889) a *La evolución creadora* (1907) en el prólogo de ésta última obra: “Uno de los principales objetos de ese *Ensayo* era, en efecto, mostrar que la vida psicológica no es ni unidad ni multiplicidad, que trasciende tanto lo mecánico como lo inteligente; mecanicismo y finalismo sólo tienen sentido donde haya «multiplicidad distinta», «espacialidad» y, por consiguiente, unión de partes preexistentes; «duración real» significa a la vez continuidad indivisa y creación. En el presente trabajo aplicaremos esas mismas ideas a la vida en general, considerada desde el punto de vista psicológico.” (1985: 14).

<sup>2</sup> Bergson, H., 1985: 100-101.

<sup>3</sup> Bergson, H., 1985: 48.

<sup>4</sup> Como afirma sintéticamente Bergson: “la vida es, ante todo, una tendencia a actuar sobre la materia bruta. El sentido de esa acción no está, sin duda, predeterminado. De ahí la imprevisible variedad de las formas que la vida, al evolucionar, siembra en su camino” (1985: 95).

<sup>5</sup> Bergson, H., 1985: 226. El argumento es análogo al empleado para conceptualizar el carácter de la memoria espiritual. Dicho brevemente: para Bergson el presente no es la única instancia temporal real sino que el pasado se conserva a sí mismo y posee una densidad ontológica propia (la memoria, lo virtual), y el presente no es sino su desembocadura actual. De aquí que se pueda hablar de una acumulación gradual del pasado sobre el presente, y será dicha acumulación continua de fases cualitativamente heterogéneas pero interpenetradas, la que habilitará la ejecución de actos novedosos y libres (porque la causa eficiente de los actos se transforma a sí misma en tanto vive y prolonga la duración real, de aquí la irreversibilidad de todo el proceso). *Cf.* Bergson, H., 1999: 164-166; 2006: 238 y ss.

homogéneo. A ambos les cabe la misma máxima: o son invención o no son absolutamente nada.<sup>1</sup>

En Georg Simmel encontraremos una tematización análoga en lo relativo al carácter no-teleológico de la vida, esto es, al hecho de ser un agente de creación y de cambio irreductible a la realización de un fin o de una forma predeterminada: “el acto unitario de la vida abarca el estar-limitada y el rebasar el límite”.<sup>2</sup> La vida, dirá Simmel, es auto-trascendente y comporta dos definiciones complementarias, es más-vida (*Mehr-Leben*) y más-que-vida (*Mehr-Als-Leben*); la primera definición remite al hecho de que tiende a superar las formas en las cuales se encuentra aprisionada y a trascender su estado actual, y la segunda mienta el hecho de que las objetivaciones de la vida creadora se autonomizan con respecto a ésta y la subsumen: “la vida adolece de la contradicción de que no puede alojarse sino en formas y de que, sin embargo, no puede alojarse en formas, pues rebasa y rompe todas las que ha formado”.<sup>3</sup> En este marco, el fin o los fines prácticos que pueda ponerse el hombre importan mucho menos que el acto a través del cual se trasciende a sí mismo en el presente; los primeros son contingentes mientras que el segundo es decisivo.<sup>4</sup> Y posicionamientos similares pueden ser leídos en Husserl y en Heidegger. En el primero, a propósito del concepto de *Leib*, es posible ver la postulación de un “apetito indeterminado”, una intencionalidad sin objeto y de carácter inconsciente que opera en los estratos más primarios de la conciencia pre-yoica.<sup>5</sup> En el segundo, el carácter no-teleológico se expresa en el “estado de abierto” del *dasein*, en su constitutivo “poder ser”, en su ser proyecto: “El proyectar no tiene nada que ver con un conducirse relativamente a un plan concebido con arreglo al cual organizaría su ser el ‘ser-ahí’, sino que éste, en cuanto tal, se

---

<sup>1</sup> Cf. Bergson, H., 1985: 296 y ss.

<sup>2</sup> Simmel, G., 2004: 28.

<sup>3</sup> Simmel, G., 2004: 41.

<sup>4</sup> Cf. Simmel, G., 2004: 32 y ss.

<sup>5</sup> Retomamos esta idea de Esteban García, quien señala al respecto: “Desde el punto de vista genético el yo maduro se constituye por el movimiento mismo de estos instintos del pre-yo, que son ya formas arcaicas de conciencia, mientras que desde un punto de vista estructural los instintos constituyen permanentemente un estrato operante por debajo de todo acto de conciencia. Husserl distingue fundamentalmente dos dimensiones en relación con los instintos: la propia del ‘instinto originario de objetivación’ o ‘intencionalidad impulsiva’ y, por debajo de ésta, la del ‘instinto originario innato’. *Esta última área, la más primaria, se refiere a un impulso orientado a la realización de una meta que no se conoce, hacia un horizonte vacío y completamente amorfo.* Correlativamente a la ausencia de un yo determinado con habitualidades y estilos –puesto que aún hay sólo un proto-yo– habría entonces una ausencia de objeto determinado. Se trata de una intencionalidad que no apunta hacia nada definido: *‘el impulso puede encontrarse en el estado del apetito indeterminado que aún no lleva en sí su objeto como su en-vista-de-qué’.* Al nacer se cuenta tan sólo con la herencia de este instinto indeterminado: *‘el horizonte originario –dice Husserl–, la masa de lo heredado es, en su sentido originario, horizonte vacío’.* El filósofo caracteriza a este instinto originario indeterminado –la ‘forma’ del instinto cuyo contenido concreto serían los instintos particulares– como ‘instinto de conservación’ y a la vez, correlativamente, ‘instinto de mundanidad’, ya que autoconservarse exige relacionarse con el mundo. Ahora bien, este instinto vago o ciego que es una apertura hacia un afuera aún sin forma provee la base para lo que Husserl denomina un ‘instinto de objetivación’ que, sobre la *hyle* que le proveen los actos dispersos y sin dirección impulsados por el instinto originario, configura ‘algo’, objetos.” García, E., 2012: 61-62, subrayado nuestro.

ha proyectado en cada caso ya, y mientras es, es proyectante. El ‘ser-ahí’ se comprende siempre ya y siempre aún, mientras es, por posibilidades”.<sup>1</sup> Siguiendo esta línea, como es sabido, Sartre presentará el carácter proyectivo del hombre y su estar irremediabilmente condenado a ser responsable de su libertad, en contraposición a la teleológica “visión técnica del mundo” en la cual la representación del objeto a construir implicaría que “la producción precede a la existencia”.<sup>2</sup> En el pensamiento existencialista, asimismo, el carácter del sujeto en tanto introductor de la contingencia se muestra claramente en la apelación al concepto de “nada”, a partir del cual se explica su posibilidad de trascender lo dado. Este conjunto de referencias, limitado e incompleto, podría llevar a equívocos pues mencionamos velozmente a grandes filósofos cuyas diferencias y conceptos cabría analizar con mayor detalle, siendo además problemático rotular a algunos de ellos como “vitalistas”. De hecho, la fenomenología y el existencialismo se diferenciarán explícitamente de “las filosofías de la vida” de inicios de siglo y operarán, como veremos luego, un replanteamiento de la cuestión que pivotará centralmente sobre la categoría de mundo. No obstante, el repaso sobre el carácter anti-teleológico que revela el pensamiento filosófico de la época sólo apunta a concitar la atención sobre un punto y es la re-significación que asume la categoría de sujeto con respecto al orden del saber precedente. Antes de pasar a desarrollar el segundo aspecto de esta re-significación, se imponen dos comentarios suplementarios sobre la noción de teleología.

Por un lado, como hemos visto en el párrafo anterior, las discusiones en torno a la noción se reactivan en la biología del período a partir de un conjunto de proposiciones contrarias al mecanicismo darwinista, dando lugar a una recuperación de la embriogénesis de von Baer que –unida a una serie de pruebas experimentales– desembocará en el neovitalismo de Driesch (y su noción de entelequia) pero también a posiciones más moderadas, como la de Uexküll, que operarán una suerte de “especialización de la teleología” y liberarán a la categoría de totalidad formal de la idea de finalidad. Por el otro, resulta importante notar que a principios de la década del cuarenta, con la emergencia de la cibernética, las connotaciones metafísicas y creacionistas que acompañaron tradicionalmente a la noción, así como su carácter distintivo del obrar humano consciente en su diferencia con los animales y mecanismos, se desvanecerán con la idea de retroalimentación negativa y con la construcción de “mecanismos finalizados”. Nos referiremos a ambos puntos en el próximo capítulo. Sólo queremos señalar aquí la completa inversión que se registra en el concepto: en el siglo XVII y XVIII la teleología es

---

<sup>1</sup> Heidegger, M., 2003b: 163.

<sup>2</sup> Sartre, J. P., 1999: 11 y ss.

–con Leibniz– armonía preestablecida en la *fulguratio* y expresión de la continuidad y el orden del mejor de los mundos posibles, en el siglo XIX deviene –con Hegel– sustancia-sujeto que se despliega en la historia a través de un proceso dialéctico, y en el siglo XX se disuelve en una vida capaz de albergar innumerables creaciones, en un vitalismo sin objeto y cuyo fin resulta indeterminado, en una subjetividad que abriga múltiples intenciones y posibilidades. Y lo que es más notable es lo que ocurre en paralelo a este último giro y es el hecho de que en el plano extra-filosófico la teleología deviene, primero, totalidad sincrónica (o “teleología estática”) y, luego, objeto de planificación y construcción técnica (“mecanismos finalizados”).

### 2.3. *El problema formas/vida y la emergencia de un segundo orden de subjetividad*

En el primer tercio del siglo XX, la necesidad con la cual formas culturales y estructuras de distinto tipo se imponen al sujeto (y al objeto) conforme determinadas lógicas impersonales de funcionamiento extienden la impresión según la cual “las formas que la vida se ha construido como vivienda se han vuelto cada vez más cárcel para la vida”.<sup>1</sup> Esta contraposición entre las formas y la vida (que expresa la disociación entre el orden y el sentido) será un tema sumamente recurrente y, bajo distintos ropajes, se hará presente hasta bien entrado el siglo. En Bergson asumirá la tonalidad de lo estático contra lo dinámico (“la forma pertenece a lo inmóvil, y la realidad es movimiento. Lo que es real es el cambio continuo de forma; la forma no es más que una instantánea tomada sobre una transición”)<sup>2</sup> aunque no llegará a adquirir ribetes dramáticos, pues el filósofo francés operará una conciliación monista en la idea de una doble tendencia entrelazada en el tiempo<sup>3</sup> y, a través de ella, propondrá una división del trabajo entre ciencia y metafísica. En este movimiento, el filósofo francés dividirá lo real en dos caras: una corresponde al análisis científico de lo que se supone estable y/o reversible (la materia, lo mecánico, las especies constituidas, “lo

---

<sup>1</sup> Simmel, G., 1998: 134.

<sup>2</sup> Bergson, H., 1985: 264.

<sup>3</sup> Respecto de esta doble tendencia (fundante de un monismo-pluralista, como subrayará luego Deleuze), Bergson afirma: “En realidad la vida es movimiento, y la materialidad es el movimiento inverso, y cada uno de esos movimientos es simple, siendo un flujo indiviso la materia que forma un mundo, y siendo también indivisa la vida que la atraviesa recortando en ella seres vivos. De esas dos corrientes, la segunda se opone a la primera, pero sin embargo, la primera obtiene algo de la segunda; entre las dos surge un *modus vivendi* que es precisamente la organización” (1985: 169, 222). Asimismo, en relación a la formación de las especies, Bergson precisa: “Ese contraste entre la vida en general y las formas en que ésta se manifiesta, presenta siempre el mismo carácter. Podría decirse que la vida tiende a actuar lo más posible, pero que cada especie prefiere aportar la menor cantidad posible de esfuerzo (...) Así, el acto mediante el cual la vida se encamina a la creación de una forma nueva, y el acto por el que esa forma se dibuja, son dos movimientos diferentes y, a menudo, antagónicos. El primero se prolonga en el segundo, pero no puede prolongarse sin distraerse de su dirección” (1985: 122-123).

automático”); otra se ocupa –mediante la intuición– de la indagación metafísica de aquella movilidad irreversible que explicaría la emergencia de lo nuevo (la memoria, la duración real, la vida, lo voluntario).<sup>1</sup>

¿Cómo se efectúa este principio trascendente y metafísico en la inmanencia del mundo práctico y científico? ¿Cómo se encarna la vida creadora en los vivientes humanos y en su historia? Fundamentalmente, a partir del arribo contingente y discontinuo de individualidades excepcionales de orden artístico, religioso, moral y/o político que abren a la comunidad y la arrastran –por intermedio de la emoción– en determinadas direcciones constructivas.<sup>2</sup> Aquí, el carácter contingente y creador que asume la subjetividad, frente a la homeostasis de la sociedad cerrada y su sistema de hábitos arraigados, se muestra ya con total claridad y, por otro lado, resulta parcialmente análogo al modelo de átomo presentado por Bohr pues son saltos discretos los que explican el proceso de reestructuración y amplificación de la sociedad cerrada, saltos encarnados por individuos que, de algún modo, se sustraerían al orden moral establecido y suscitarían la aparición de nuevos valores a partir de un cambio en el régimen energético-afectivo de la sociedad.

En Simmel, el optimismo bergsoniano y su correlativo ascetismo desaparecen. Y la contradicción entre la vida y las formas, entre el sentido y el orden, recupera el carácter trágico que ya presentaba en Nietzsche, manifestándose del mismo modo en Max Weber<sup>3</sup> y Lukács.<sup>4</sup> En un artículo de 1916, retomando las tesis que presenta en *Philosophische Kultur* (1911), Simmel plantea el problema frontalmente:

Entre la vida que siempre sigue agitándose en oleadas, que se extiende como una energía que salta a la vista, y las formas de su exteriorización histórica que se mantienen fijas en rígida igualdad, existe inevitablemente un conflicto que llena toda la historia de la cultura (...) La vida creadora produce constantemente algo que no es de nuevo vida, algo en lo que de algún modo se precipita hacia la muerte, algo que le contrapone un título legal propio. La vida no se puede expresar a no ser en

---

<sup>1</sup> De este modo, Bergson sustituye la relación entre orden y cambio, haciendo del segundo de los términos el objeto de la metafísica e invirtiendo, con ello, una añeja tradición filosófica en la cual el devenir y el cambio residían en la realidad sensible, y el orden en una realidad subyacente, estable e inteligible.

<sup>2</sup> Este esquema, presentado en su pureza en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), no debe ser confundido con la teoría romántica de los grandes hombres, en la cual las individualidades notables venían a ocupar un rol en un plan histórico predefinido. Cf. Bergson, H., 1996.

<sup>3</sup> Nos referimos al proceso impersonal de racionalización y secularización del mundo conforme un proceso racional-legal de tipo burocrático, popularizado por la traducción de Talcott Parsons en términos de “jaula de hierro”.

<sup>4</sup> Como señala Lukács, en su ensayo *La forma se rompe al chocar con la vida*, “La vida no tiene nunca lugar en un sistema lógico de ideas, y desde este punto de vista el punto de partida del sistema es siempre arbitrario, y lo que construye es sólo cerrado en sí, y sólo relativo desde la perspectiva de la vida, sólo una posibilidad. No hay ningún sistema para la vida. En la vida sólo existe lo singular, lo concreto. Existir es ser diferente.” (1985: 60).

formas que son y significan algo por sí, independientemente de ella. Esta contradicción es la auténtica y continua tragedia de la cultura.<sup>1</sup>

En este punto, la principal diferencia que pone Simmel con respecto a Bergson es el hecho de hacer patente, en el seno del individuo, el carácter trágico e inevitable de la contradicción. Jankélévitch resume dicha diferencia en dos actos dramáticos y fatales: el primero remite “al día en que la corriente continua de la vida se fijó en individualidades cerradas y perecederas”, y el segundo al hecho de que, necesariamente, “la vida se convierte en algo que no es la vida, que se cristaliza en «existencias transvitalas» (*transvitale Sonderexistenzen*) y que negándose a sí misma no hace más que explicar la antítesis inmanente a su propia naturaleza”.<sup>2</sup> Y concluye que la tragedia de la cultura “consiste precisamente en que la negación de la vida es inherente a la vida misma y que *lo vital, para realizarse, requiere su propia antítesis: que lo mata.*”<sup>3</sup> El vitalismo escéptico de Simmel será contestado por dos de los principales filósofos del período.

En 1942 Cassirer retomará el problema y, en un artículo intitulado *La tragedia de la cultura*, desmontará las premisas sobre las cuales se basan los argumentos simmelianos. En principio, el filósofo neokantiano reconocerá la irreductibilidad de la tensión entre dos tendencias antagónicas en el seno de la cultura (estabilización y evolución, formas y vida, tradición e innovación)<sup>4</sup>, pero negará frontalmente que dicha tensión devenga en conflicto y que el drama degenera en tragedia. En este sentido, por un lado, tras señalar que Simmel recae en una sustancialización del individuo por el carácter místico de su discurso, Cassirer subrayará que “aquella cristalización que la vida experimenta en las diferentes formas (...)

---

<sup>1</sup> Simmel, G., 1998: 133-134. En este punto cabe agregar que el problema entre las formas y la vida, aquí planteado en términos histórico-culturales, remite a una discusión con la filosofía trascendental de Kant, discusión que –como veremos– impregnará a toda la filosofía del período y que se expresa en el siguiente problema: ¿Se transforman las formas *a priori* en su interacción con las positividades históricas, sociológicas y psicológicas? Jankélévitch plantea que, según Simmel, Kant habría conseguido “una simple *conciliación estática* de dos polos del conocimiento, cuando lo que tendría que haber buscado es una *combinación dinámica* de la forma *a priori* con los contenidos sensibles” y concluye que, para Simmel, “el único hecho real es la relación compleja, movediza, multiforme de un objeto que sólo es conocido, modelado, formado, recortado en la tela de la naturaleza por las categorías subjetivas, con un sujeto que, a su vez, se transforma y desarrolla bajo la acción de los contenidos objetivos que él mismo asimila: la única realidad, al fin y al cabo, es la vida, la vida ondulante, fluida y progresiva del conocer que se busca a sí mismo, tantea y poco a poco afirma su dominio sobre el objeto. *Esto explica que tal realidad sea más bien sentida y vivida y no demostrada.*” Jankélévitch, V., 2007: 39, 40, el último subrayado es nuestro.

<sup>2</sup> Jankélévitch, V., 2007: 83, 84.

<sup>3</sup> Jankélévitch, V., 2007: 82.

<sup>4</sup> Como señala en su *Antropología filosófica* (1944): “En todas las actividades humanas encontramos una polaridad fundamental posible de ser descrita de diversas maneras. Podemos hablar de una tensión entre estabilización y evolución, entre una tendencia que conduce a formas fijas y estables de vida y otra que propende a romper este esquema rígido. El hombre gira entre estas dos tendencias, una de las cuales trata de preservar las viejas formas mientras que la otra intenta producir nuevas. Se da una incesante lucha entre tradición e innovación, entre fuerzas reproductoras y fuerzas creadoras. Este dualismo lo encontramos en todos los dominios de la vida cultural” (Cassirer, E., 2009: 328). Véase asimismo Cassirer, E., 1975a: 163, 170, 185.

no constituye pura y simplemente la *antítesis* de lo que el yo debe exigir, en virtud de su propia naturaleza, sino, por el contrario, el *supuesto* para que pueda encontrarse y comprenderse a sí mismo, en su propia entidad”.<sup>1</sup> Toda innovación presupone un fondo de tradición, un legado de formas simbólicas sobre la cual se recorta y en la cual descansa su misma comprensibilidad.<sup>2</sup> Y dicha herencia cultural no resulta ser una sumatoria de obras sino una configuración en la cual cada obra concreta está “unida como por hilos invisibles al todo del que forma parte”.<sup>3</sup> En este sentido, Cassirer cuestionará también la sustancialización que opera Simmel con respecto a las formas mismas, ya que éstas no son obras cerradas sobre sí mismas e inertes sino que, por el contrario, su función es ser mediación y puente entre los hombres, así como ocasión para el redescubrimiento y la prolongación de la capacidad creativa misma. En este punto, poniendo como ejemplo las producciones de las grandes culturas pasadas, Cassirer planteará que éstas “no son masas inertes sino la condensación de gigantescas energías potenciales que aguardan solamente el momento de volver a manifestarse y de traducirse en nuevos efectos”.<sup>4</sup> Y, con respecto al “proceso vital de la cultura”, concluirá que si bien moviliza una tensión irreductible entre tendencias innovadoras y conservadoras, entre vida y formas, las obras creadas no sólo son producto de la vida creadora, sino también condición e inspiración para nuevas creaciones.<sup>5</sup> Como es posible advertir, la argumentación de Cassirer resulta sumamente persuasiva si se tienen en mente formas culturales tales como el arte, la religión, la ciencia o el lenguaje, pero el panorama resulta menos claro si se toman en consideración formas económicas de producción o formas político-jurídicas, las cuales se imponen con necesidad a partir de mecanismos impersonales de funcionamiento y ocuyen, de ese modo, la posibilidad de reencontrar y prolongar el gesto humano creador. En cualquier caso, lo cierto es que la preocupación del filósofo neokantiano no anida en tematizar el factor genético, o el carácter constituyente de la vida desde un horizonte metafísico, ontológico o histórico, sino que su interés es desarrollar una “fenomenología de la cultura” que permita comprender al ser humano a través del análisis de sus obras<sup>6</sup> y, correlativamente, que habilite una “visión estructural” del sistema de símbolos con los cuales éste se encuentra funcionalmente

---

<sup>1</sup> Cassirer, E., 1975a: 161-162.

<sup>2</sup> Cf. Cassirer, E., 1975a: 174.

<sup>3</sup> Cassirer, E., 1975a: 190.

<sup>4</sup> Cassirer, E., 1975a: 169.

<sup>5</sup> “La obra no es, en el fondo, otra cosa que un hecho humano condensado, cristalizado como ser, pero que tampoco en esta cristalización reniega de su origen. La voluntad creadora y la fuerza creadora de que emanó perviven y perduran en ella, inspirando nuevas y nuevas creaciones” (Cassirer, E., 1975a: 191).

<sup>6</sup> Cf. Cassirer, E., 2009: 85.

asociado.<sup>1</sup> A Cassirer no le interesa “la vida”, le interesan las formas; no se plantea el problema de la génesis sino el de la estructura; no pregunta por las causas sino por las funciones. Y, de hecho, es el filósofo del período que mejor traduce la mutación epistemológica acaecida desde fines del siglo XIX en el orden del saber occidental, desplazamiento que contribuye a poner de manifiesto y al cual responde construyendo una filosofía de las formas simbólicas, distante de la ontología y la metafísica. En este punto, Cassirer representa la perspectiva inversa, y complementaria, del vitalismo inorgánico que lo precede inmediatamente. Y lo notable es que una de sus fuentes predilectas es un biólogo vitalista, al cual apela para plantear el problema antropológico:

¿Es posible emplear el esquema propuesto por Uexküll para una descripción y caracterización del mundo humano? Es obvio que este mundo no constituye una excepción de esas leyes biológicas que gobiernan la vida de todos los demás organismos. Sin embargo, en el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. (...) Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentra en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema “simbólico”. Esta nueva adquisición transforma toda la realidad humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. (...) El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red.<sup>2</sup>

Nos referiremos a la obra de Uexküll en el próximo capítulo, pero cabe adelantar que a partir de su biología teórica (que entendemos como “estructuralismo vitalista”) se abrirán nuevos horizontes filosóficos para problematizar la relación entre formas y vida, de uno y otro lado del mostrador. Cassirer es un ejemplo, la fenomenología será el otro. Y el concepto que reorganiza el debate, y que propicia con Scheler, Heidegger y Husserl el pasaje a un segundo orden de subjetividad, es el concepto de mundo. A partir de este último, se abrirá un camino genético y ontológico que se opondrá al segundo orden de objetividad que “afina y refuerza” constantemente la red simbólica. Con Husserl ya no estamos ante un proceso de decadencia ni ante un drama ni ante una tragedia. Estamos

---

<sup>1</sup> En su *Antropología filosófica* (1944), Cassirer lo plantea con total claridad: “La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino *su obra*. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos “constituyentes”, los diversos sectores de este círculo. Una filosofía del hombre sería, por lo tanto, una filosofía que nos proporcionara una visión de la estructura fundamental de cada una de esas actividades humanas y que, al mismo tiempo, nos permitiera entenderlas como un todo orgánico. El lenguaje, el arte, el mito y la religión no son creaciones aisladas o fortuitas, se hallan entrelazadas por un vínculo común; no se trata de un vínculo sustancial (...) sino, más bien, de un *vínculo funcional*” (2009: 108).

<sup>2</sup> Cassirer, E., 2009: 46-47



ante una *Krisis*. Y el diagnóstico que la anuncia retoma todos los retazos de la problemática entre las formas y la vida, entre el orden y el sentido:

La verdad científica, objetiva, es exclusivamente constatación de aquello que el mundo, tanto físico como espiritual, efectivamente es. Pero ¿puede el mundo, y la existencia humana en él, tener en verdad un sentido si las ciencias no admiten como verdadero sino lo constatable de este modo objetivo, si a la historia únicamente le es dado enseñarnos que todas las configuraciones del mundo espiritual, los vínculos que han cohesionado a los hombres, los ideales y normas, se forman – simplemente– y se deshacen como olas fugitivas, que siempre ha sido así y que así será siempre, que la razón muta una y otra vez en sinsentido y las obras buenas en castigos? ¿Podemos darnos por satisfechos con ello, podemos vivir en este mundo en el que el acontecer histórico no es otra cosa que concatenación incesante de ímpetus ilusorios y de amargas decepciones?<sup>1</sup>

La respuesta a esta crisis implicará un retorno de la metafísica, demandará “mostrar claramente que la posibilidad de una metafísica es una posibilidad verdadera”<sup>2</sup> y demostrar que por detrás de las formas y las ciencias particulares, por detrás de toda práctica y de todo discurso válido y con sentido, cabe reconocer la existencia de un “reino de evidencias originarias”. “Mundo de la vida circundante” que siempre está ya presupuesto en toda actividad humana, que está dado con anterioridad a la existencia, que circunscribe un horizonte de valideces y que expresa una instancia trascendental, un *a priori histórico* de carácter intersubjetivo.<sup>3</sup> “Vivir es constantemente vivir-en-la-certeza-del-mundo”<sup>4</sup>, es disponer de un yacimiento de evidencias sin el cual las formas, las normas, los valores y los fines humanos carecerían de todo sentido. Así como en Uexküll, este mundo de la vida (*Lebenswelt*) se distingue radicalmente del mundo objetivo tematizado por la física, al cual de hecho engloba como al resto de las formas u ontologías regionales. Así como en Uexküll, su introducción moviliza una crítica a la matematización de la naturaleza y pone en primer plano el problema de la significación y del sentido. Ahora bien, ¿cómo justifica Husserl el carácter constituyente y genético de este mundo de la vida, de este segundo orden de subjetividad? Al respecto, señalará que “se trata de una realización global intencional multiescalonada (...) del todo de la intersubjetividad mancomunada en el realizar” y agregará

---

<sup>1</sup> Husserl, E., 2000: 6-7.

<sup>2</sup> Cf. Husserl, E., 2000: 15.

<sup>3</sup> En palabras del propio Husserl: “El mundo de la vida es el mundo espacio-temporal de las cosas tal y como las experimentamos en nuestra vida pre- y extracientífica y tal y como las sabemos como experimentables, más allá de que de hecho sean experimentadas. Tenemos un horizonte mundano como horizonte de posible experiencia de cosas” (2000: 146).

<sup>4</sup> Husserl, E., 2000: 150.

Todos los escalones y estratos en virtud de los cuales están entretejidas las síntesis que se propagan intencionalmente de sujeto a sujeto, forman una unidad universal de síntesis, y por medio de ésta se lleva a cabo el universo objetual, el mundo en tanto que mundo que está dado y así como está dado de forma concretamente viviente (y el mundo dado previamente para toda praxis posible). A este respecto, hablamos de la «constitución intersubjetiva» del mundo, así pues, englobando en ello el sistema global de las formas de dación todavía ocultas, pero también los *modi* de validez yoicos; por medio de ellos, cuando los desvelamos sistemáticamente, se hace comprensible el mundo que es para nosotros, se hace comprensible como una figura de sentido a partir de las intencionalidades elementales. Intencionalidades estas cuyo propio ser no es otra cosa que formación de sentido actuando junto con formación de sentido, «constituyendo» en la síntesis un nuevo sentido. (...) Intencionalidad es el nombre para el único y real explicar, hacer-comprensible.<sup>1</sup>

En el mismo año en que se publica *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Husserl, Jean-Paul Sartre publica un breve pero significativo texto en el cual es posible ver casi en estado puro la convergencia del vitalismo inorgánico y del segundo orden de subjetividad al cual da lugar la reflexión fenomenológica. En efecto, en *La trascendencia del Ego* (1936), Sartre recapitula las enseñanzas que extrae de la fenomenología (a la cual estudia en Alemania en 1934) y construye una versión de la filosofía trascendental que no remitirá a un Yo trascendental ni a un sustrato de habitualidades y tipificaciones sedimentadas, sino a una instancia de “espontaneidades puras”. Así como el mundo de la vida husserliano, el “campo trascendental impersonal o pre-personal” de Sartre es previo tanto al sujeto cuanto al objeto, es el fondo irreflexivo sobre el cual se recorta la figura de la reflexión e implica “la existencia de una conciencia constituyente” que no sólo no se reduce al Yo y a los actos de conciencia sino que opera como su misma condición de posibilidad: “la conciencia trascendental es una espontaneidad impersonal. Se determina en la existencia a cada instante sin que se pueda concebir nada *antes de ella*.”<sup>2</sup> De este modo, en sintonía con la tradición bergsoniana (cuyo influjo sobre la filosofía francesa es imposible soslayar), y ante el replanteamiento –por parte de la fenomenología y del neokantismo– del problema de lo trascendental, Sartre presentará una versión vitalista-espontaneísta del segundo orden de subjetividad que venimos tematizando. En este sentido, afirmará

Esta esfera trascendental es una esfera de existencia *absoluta*, es decir, de espontaneidades puras, que no son nunca objetos y que se determinan a sí mismas a existir. En tanto que el Yo (Moi) es objeto, resulta evidente que jamás podría decir *mi* conciencia (...) El Ego no es propietario de la conciencia, es su objeto. Ciertamente, nosotros constituimos espontáneamente nuestros estados y nuestras acciones como producciones del Ego. Pero nuestros estados y acciones son

---

<sup>1</sup> Husserl, E., 2000: 176-177.

<sup>2</sup> Sartre, J. P., 1968: 74.

también objetos. (...) la espontaneidad de las conciencias no podría emanar del Yo, ella *va hacia* el Yo, se reúne con él, lo deja entrever bajo su espesor límpido pero ella se da ante todo como espontaneidad *individuada e impersonal*.<sup>1</sup>

Este campo trascendental impersonal, “condición primera y fuente absoluta de existencia”, le permite a Sartre refutar al solipsismo, desechar al Yo trascendental y constituir *–en la existencia y a cada instante–*<sup>2</sup> la interdependencia del yo y del mundo, haciendo posible “fundar filosóficamente una moral y una política absolutamente positiva”<sup>3</sup> sobre la base de una instancia previa, precategorial y prediscursiva.

Ahora bien, como hemos indicado ya en dos ocasiones, aunque pivotando sobre la descomposición de las premisas historicistas-evolucionistas decimonónicas y sobre el problema de la tragedia de la cultura (la antítesis entre las formas y la vida) es posible trazar una línea, y articular un debate entre las filosofías de la vida de principios del siglo XX (Bergson, Simmel) y los desarrollos de la filosofía alemana desde fines de la década del veinte (Scheler, Heidegger, Husserl, etc.) en el marco de un renacimiento global de la metafísica, es menester subrayar la emergencia de una categoría intermedia que, según nuestra hipótesis, permite distinguir dos momentos diferentes al interior de dicho proceso de renacimiento de la metafísica. En efecto, mientras que el primer momento se encuentra dominado por un vitalismo inorgánico que subraya que la vida precede y desborda a las formas, y que toda objetivación vital no es sino una detención relativa y contingente que ha de ser trascendida, en el segundo momento es posible advertir que el problema de la subjetividad se plantea a otro nivel y conduce a una duplicación de la instancia trascendental, la cual abandona el ámbito de la vida individual, del Yo-Sujeto y del ego trascendental, y deviene una estructura intersubjetiva total, anónima e impersonal, es decir, un segundo orden de subjetividad. Como intentaremos demostrar, es la introducción de la categoría de mundo por parte del estructuralismo vitalista de Uexküll lo que permite captar este desfase, y la emergencia de una oposición correlativa entre un segundo orden de

---

<sup>1</sup> Sartre, J.P., 1968: 72-73.

<sup>2</sup> En efecto, frente a la filosofía trascendental (neo)kantiana y a la primera fase del pensamiento de Husserl, el problema que le interesa a Sartre no son las condiciones de posibilidad de la experiencia posible sino las condiciones de posibilidad de la experiencia real. En este sentido, plantea en las primeras páginas de *La trascendencia del Ego*: “La conciencia trascendental para él [Kant] es solamente el conjunto de condiciones necesarias para la existencia de una conciencia empírica. En consecuencia, *realizar* el Yo trascendental, hacer de él el compañero inseparable de cada una de nuestras ‘conciencias’, es colocarse en un punto de vista radicalmente diferente al de Kant. (...) Si se concede a Kant la cuestión *de derecho*, la cuestión de hecho no queda por eso decidida. Conviene, pues, plantearla aquí con nitidez: el Yo Pienso debe poder acompañar todas nuestras representaciones, ¿pero las acompaña de hecho? (...) se trata, en realidad, de una cuestión de hecho que se formularía así: el Yo que encontramos en nuestra conciencia, ¿es posible por la unidad sintética de nuestras representaciones, o bien es el que unifica *de hecho* las representaciones entre ellas?” (Sartre, 1968: 14-15).

<sup>3</sup> Sartre, J.P., 1968: 80.

objetividad (orden formal sincrónico de carácter meta-fenoménico que articula un campo de objetos ideales en sistemas) y un segundo orden de subjetividad (instancia intersubjetiva que precede, hace posible y constituye todo ordenamiento objetivo y toda práctica subjetiva con sentido).

Desde este horizonte, dedicaremos el próximo capítulo a presentar la biología teórica de Jakob von Uexküll y su estructuralismo vitalista. Ello nos permitirá, por un lado, asentar un conjunto de principios categoriales definitorios del orden del saber post-decimonónico y advertir las correlaciones arqueológicas que ligan a la biología uexkülliana con la física de campos y la *Gestaltpsychologie*; y por el otro, tematizar la significación histórico-intelectual que presenta el concepto de “mundo circundante”, analizar el pasaje desde la fisiología sensorial a la teoría del comportamiento que a partir de él se plantea (movimiento análogo al desplegado entre la primera y la última etapa de la psicología de la forma), y despejar el terreno para abordar su impacto en la filosofía del período (cuestión que se tratará, específicamente, en el apartado que cierra esta primera parte de la investigación). Finalmente, el análisis del estructuralismo vitalista uexkülliano y de su concepto de “círculo funcional” nos permitirá comprender un desfase inmanente a la problemática epocal (o Era de las Formas) desde el punto de vista epistemológico, segundo momento que se expresará plenamente con los desarrollos de la cibernética y la teoría de la información que le son inmediatamente posteriores, y que propiciarán una complejización de la categoría de forma.

## CAPÍTULO IV

### Jakob von Uexküll como índice de la configuración epistémica

La biología teórica de Jakob von Uexküll resulta particularmente expresiva del desplazamiento epistémico que se opera desde fines del siglo XIX y a partir del cual es posible advertir el establecimiento de nuevo suelo de positividad para el ejercicio del pensamiento reflexivo. Es ello lo que nos lleva a asignarle el carácter de índice y de ocasión para leer un conjunto de transformaciones teóricas que exceden el campo de los estudios sobre la vida. Y esto, en principio, puede sorprender: ¿por qué podría ser Uexküll, con sus aparentes residuos de teleología, vitalismo y “fijismo”, así como con sus insignificantes aportes a lo que será el paradigma dominante de la biología molecular, índice de una recomposición epistémica?

Tres respuestas son posibles. En primer lugar, la obra de Uexküll permite advertir con claridad los desafíos teóricos que asume la biología en el período que Julian Huxley denominó “el eclipse del darwinismo”, y sus tentativas de resolución conceptual abren el camino para la comprensión del renacer de la ontogénesis a principios del siglo XX y, tras ella, de los desarrollos de la etología, de la ecología y, más contemporáneamente, de la biosemiótica.<sup>1</sup> En segundo lugar, no es posible obviar el poderoso influjo que su biología teórica ejerce sobre la filosofía continental del siglo XX, dado que sus conceptos son tematizados recurrentemente en la filosofía alemana (tanto en su vertiente neokantiana<sup>2</sup> cuanto fenomenológica<sup>3</sup>), en la filosofía española<sup>1</sup> y en la filosofía francesa<sup>2</sup>, llegando

---

<sup>1</sup> Respecto del vínculo fundante entre la teoría de Uexküll y la biosemiótica, véase: Kull, K., Emmeche, C., Hoffmeyer, J. *et al*, 2009: 167-173.

<sup>2</sup> En su *Antropología filosófica* (1944), Cassirer hace de Uexküll el *eslabón encontrado* que permite pensar los mundos animales como precondition para pensar la realidad simbólica del mundo humano y, en el cuarto tomo de su monumental obra *El problema del conocimiento* (1957), lo postula como quien supera – metodológicamente– la disputa entre mecanicismo y vitalismo, sentando las bases para el desarrollo del holismo y las perspectivas organísmicas. Cf. Cassirer, 2009: 45-49; 1998: 242-262.

<sup>3</sup> Heidegger, en su curso de Friburgo de 1929-30, celebra las tesis de Uexküll señalando que se trata de las reflexiones zoológico-biológicas más penetrantes de la época (a partir de las cuales, agrega, “ha venido a ser habitual hablar del *Umwelt de los animales*”), que “sus investigaciones concretas son de lo más fructífero que la filosofía puede apropiarse hoy” y que las teorías de Driesch y Uexküll constituyen los dos pasos esenciales de la biología contemporánea. En este sentido, Heidegger dedica no menos de cien páginas a meditar en torno a las implicancias del concepto de *Umwelt*, en el marco de una consideración comparativa que aspira a deslindar el sentido de la noción de mundo, a partir de una triple tesis: la piedra es sin mundo; el animal es pobre de mundo; el hombre configura mundo. Cf. Heidegger, 2007: 243, 318, 223-329, trad. A. Ciria. Asimismo, el

incluso a ser evocados nuevamente en las últimas décadas.<sup>3</sup> En tercer término, es posible advertir que algunas de las nociones forjadas por el biólogo estonio-alemán se encuentran a la base de dos de los modelos teórico-metodológicos más importantes del siglo. En efecto, por un lado, uno de los fundadores de la teoría general de los sistemas, Ludwig von Bertalanffy, retoma la perspectiva holista que se desprende del concepto de *Umwelt* (mundo circundante) y unge a Uexküll como el inaugurador “de la actitud biológica moderna”<sup>4</sup>. Por otro lado, como ha sido notado por varios autores (Lagerspetz, 2001; Kull, 2001; Rüting, 2004), es posible ver en la noción uexkülliana de *Funktionskreis* (círculo funcional) un antecedente directo de lo que será la categoría cibernética de *negative feedback* (retroalimentación negativa).

Por éstas y otras razones que habremos de explicitar, dedicaremos el presente capítulo al análisis de la biología teórica de Jakob von Uexküll. En este sentido, en el primer párrafo, repondremos brevemente el itinerario del biólogo estonio-alemán a través de algunos de sus libros, introduciendo lo que será el movimiento temático central que se desprende de su obra (a saber, el pasaje desde la fisiología a la biología teórica). En el segundo párrafo, emplazaremos su perspectiva en las condiciones histórico-epistemológicas ya reseñadas y destacaremos, asimismo, su carácter de índice para la comprensión de la problemática epocal presentada en el capítulo precedente. En el tercer párrafo, nos focalizaremos en analizar con mayor detenimiento las dos principales nociones que se desprenden de su obra (los conceptos de mundo circundante y de círculo funcional), destacando con ello una progresión en el desarrollo de su pensamiento. Este último movimiento nos permitirá tematizar el pasaje desde el análisis de la percepción al del comportamiento (análogo a la trayectoria de la *Gestaltpsychologie*), y desde la noción de forma a la noción de información,

---

horizonte teórico abierto por la noción uexkülliana de *Umwelt* encuentra claras resonancias en la noción heideggeriana de *ser-en-el-mundo* (*Ser y tiempo*, 1927) y, posteriormente, en la noción husserliana de *Lebenswelt*.

<sup>1</sup> En el prólogo a la edición española de *Ideas para una concepción biológica del mundo*, fechado en 1922, Ortega y Gasset plantea “Debo aclarar que sobre mí han ejercido desde 1913 gran influencia estas meditaciones biológicas. Esta influencia no ha sido meramente científica, sino cordial. No conozco sugerencias más eficaces que las de este pensador, para poner orden, serenidad y optimismo sobre el desarreglo del alma contemporánea” (en Uexküll, J., 1951: 8).

<sup>2</sup> Maurice Merleau-Ponty, en su segundo curso sobre el concepto de naturaleza, en 1957-58, le dedica todo un apartado al análisis de “Las descripciones de J. von Uexküll” siendo, sin embargo, posible rastrear su influjo en *La estructura del comportamiento* y en la *Fenomenología de la percepción* (cf. Ostachuk, A., 2013). Georges Canguilhem lo sitúa en un lugar destacado en su bello artículo *Le vivant et son milieu*. Cf. Canguilhem, 1971: 143-146. Las remisiones de Gilles Deleuze a la obra de Uexküll, que se hacen presentes en *Diálogos* (1980) y en *Spinoza: filosofía práctica* (1978), se profundizan en *Mil Mesetas* (1980) y se consagran en *¿Qué es la filosofía?* (1991), donde Deleuze y Guattari le reconocen el carácter de “obra maestra” (cf. Heredia, 2011a). Finalmente, hay quienes –incluso– extienden el influjo uexkülliano a la obra de Jacques Lacan (cf. Chien, J. P., 2006).

<sup>3</sup> Cf. Sloterdijk, P., 2006: 153; Agamben, G., 2006: 77-90; Latour, B., 2012: 179-183.

<sup>4</sup> Cf. Bertalanffy, L., 1989: 239-242, 247, 252-253, 256. Respecto del vínculo de Bertalanffy con la perspectiva holista abierta por Uexküll, véase: Cassirer, E., 1998: 259 y ss. En este punto, cabe agregar que el fundador de la teoría de los sistemas publica en 1932 una obra intitulada *Theoretische Biologie*, adoptando –de este modo– el mismo título de la obra uexkülliana teóricamente más relevante, publicada en Alemania en 1920.

explicitando de este modo una inflexión interna al orden del saber que se establece en la primera mitad del siglo XX.

## §1. De la fisiología a la biología teórica

El Barón Jakob Johann von Uexküll nace en Estonia en 1864. A los veinte años comienza a estudiar en la Universidad de Dorpat (hoy Tartu), donde fuera profesor von Baer una década antes, y se gradúa en 1889 con el título de *Kandidat der Zoologie*. Consternado por la visión simplista y especulativa del darwinismo que ofreciera el zoólogo Julius von Kennel en Dorpat, se vuelca al estudio de la fisiología y cifra en ella la posibilidad de renovar los estudios biológicos depurándolos de los modelos de causalidad físico-químicos.<sup>1</sup> Es así que en 1890 comienza a estudiar fisiología en la Universidad de Heidelberg, en el laboratorio de Wilhelm Kühne, especializándose en el campo de la fisiología muscular de los invertebrados marinos. Sus primeros seres de estudio experimental son erizos de mar, pulpos, moluscos, estrellas de mar, sipúnculas... y su gran pasión filosófica es Kant, al cual estudia con devoción durante toda la década del '90. En 1899 publica, junto a Albrecht Bethe y Theodor Beer, un artículo donde cuestiona la terminología antropomórfica empleada por la fisiología sensorial y propone una nueva batería de conceptos para designar la recepción de estímulos.<sup>2</sup> El texto tuvo un gran impacto, llegando incluso a influir en el desarrollo del conductismo norteamericano y en el concepto de reflejo de Pavlov y Bekhterev.<sup>3</sup> Respecto de este texto, resulta interesante hacer un paréntesis y evocar el curioso modo a través del cual es evocado por Simondon en su curso de 1956 sobre los fundamentos de la psicología contemporánea. Allí, emparentándolo con la psicología animal norteamericana y con Loeb, señala:

Ese mismo año [1899], los alemanes Beer, Bethe y Uexküll publican un manifiesto que propone reemplazar las palabras que, en psicología, remiten a la consciencia, por palabras que no impliquen más que un comportamiento: «sensación» es reemplazada por «recepción», «movimiento» por «reflejo», «memoria» por «resonancia», y *son tomadas del mundo de la física o de la tecnología de la información (lo que no es perfectamente legítimo)*.<sup>4</sup>

Es posible que Simondon no haya leído el texto de primera mano y se apoyase en referencias tomadas de otras obras, pero lo que resulta particularmente extraño es la

---

<sup>1</sup> Cf. Kull, K., 2004: 105.

<sup>2</sup> Cf. Rüting, T., 2004: 40.

<sup>3</sup> Cf. Harrington, A., 1996: 42.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015a: 44, trad. y subrayado nuestros.

proposición según la cual la renovación de la terminología fisiológica operada por Uexküll y sus colegas remitiría a la teoría física “o”, incluso, a la tecnología de la información (es decir, la cibernética) la cual aún no se encontraba desarrollada. Quizá esta extrañeza esté contemplada en la frase entre paréntesis pues, si tomamos como referencia la obra del biólogo estonio-alemán, es posible que lo cierto sea precisamente lo contrario a lo que señala Simondon, y que la cibernética sea nutrida conceptualmente (por intermedio de los estudios del médico y fisiólogo mexicano Arturo Rosenblueth, así como por el fisiólogo norteamericano Walter Cannon) por la fisiología alemana y no a la inversa (lo cual resulta imposible en términos de fechas). En cualquier caso, y más allá de la pregunta respecto del origen, la indicación simondoniana nos pone ya sobre la pista de un vínculo profundo, arqueológico, entre los modelos de la cibernética y los de la fisiología, vínculo al cual retornaremos sobre el final del presente capítulo.

En 1907, Uexküll recibe el doctorado *honoris causa* en Heidelberg por sus investigaciones en fisiología muscular y, particularmente, por sus estudios de regulación neuromotora (lo que se dio en llamar luego la “ley de Uexküll” y que estipula que “la excitación nerviosa siempre fluye hacia los músculos estirados”).<sup>1</sup> Tras este primer período de investigación fisiológica, comienza a abrirse camino para la reformulación de la biología teórica y, en 1909, publica una de sus obras más influyentes: *Umwelt und Innenwelt der Tiere (Mundo circundante y mundo interno de los animales)*. En ella describe el comportamiento de diversas especies de invertebrados e introduce el concepto que lo llevará a la fama. En efecto, con el concepto de *Umwelt* (mundo circundante), Uexküll logra ofrecer una imagen totalmente diferente de la naturaleza y sienta las bases teóricas para el desarrollo de una “biología subjetiva” de inspiración kantiana y vocación antidarwinista. Abocado a dicho proyecto, publica numerosos artículos y libros en los cuales va madurando y enriqueciendo su teoría biológica. En este sentido, en 1913 publica *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung (Ideas para una concepción biológica del mundo)*<sup>2</sup> en donde ahonda en las implicancias conceptuales de la noción de mundo circundante (acentuando su aspecto perceptivo) y, tras exponer los nuevos problemas y desafíos que afronta la teoría biológica post-darwinista, introduce otro de sus conceptos fundamentales, el de conformidad a plan (*Planmäßigkeit*). Este último, junto con la noción medular de círculo funcional (*Funktionskreis*), encontrará su pleno

---

<sup>1</sup> Cf. Lagerspetz, K., 2001: 646. Según este fisiólogo finlandés, estos estudios de Uexküll constituyen el primer antecedente de la noción cibernética de *feedback*, pues expresan un caso de retroalimentación negativa causada en parte por la actividad del sistema nervioso. Volveremos sobre este tema en el último párrafo del presente capítulo.

<sup>2</sup> Volumen que recopila ensayos y trabajos escritos entre 1907 y 1913, y que se traduce y edita en castellano en 1922.



desarrollo en 1920 cuando sale a la luz *Theoretische Biologie (Biología Teórica)*, y en la cual Uexküll, quizá recapitulando su propia historia, afirma programáticamente: “la pregunta sobre la conformidad a plan es asunto de la biología, la pregunta sobre el funcionamiento mecánico pertenece a la fisiología”.<sup>1</sup> Un año antes, en 1919, publica por entregas sus *Biologische Briefe an eine Dame (Cartas biológicas a una dama)* en la revista conservadora *Deutsche Rundschau*. El mismo texto con ligeras modificaciones se reedita en 1920 y ha sido recientemente traducido y publicado en el país por la editorial Cactus. La centralidad de estos dos textos de 1919-1920 anida, fundamentalmente, en la presentación de la noción de círculo funcional que, como veremos, no sólo constituye una innovación en su teoría biológica sino que presenta, en muchos aspectos, elementos conceptuales clave para pensar las dinámicas del comportamiento animal, elementos que serán fundantes de la etología y que encontrarán, en el esquema cibernético que asocia los comportamientos de máquinas y seres vivientes, claras resonancias. A ello cabe agregar que en la segunda edición de *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, publicada en 1921, Uexküll elimina el capítulo dedicado a analizar los comportamientos reflejos e incluye en su lugar un capítulo intitolado *Die Funktionskreise* (los círculos funcionales).

En 1925, gracias a las tratativas de Otto Kestner, Uexküll es designado para reconstruir el Acuario de Hamburgo y, un año más tarde, funda y dirige el *Institut für Umweltforschung (Instituto de investigación del Medio ambiente)* de la Universidad de Hamburgo. El instituto, que funciona hasta 1934, se convierte en un vital centro de investigación y es visitado, entre otros, por Konrad Lorenz –fundador de la etología– a principios de la década del treinta. En su “período de Hamburgo”, se destacan las publicaciones de *Die Lebenslehre* (1930) (*Teoría de la vida*) y de *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (1934) (*Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*). En este último libro, por lejos el más traducido y de reciente publicación en el país, Uexküll ofrece una introducción general a la teoría de los mundos circundantes y explicita el pasaje desde la fisiología a la biología, así como su divergencia metodológica:

-Para el fisiólogo, cada ser vivo es un objeto que él encuentra en el mundo humano. Investiga los órganos del ser vivo y su funcionamiento conjunto como un técnico analizaría una máquina desconocida. En cambio, el biólogo da cuenta de que cada ser vivo es un sujeto que vive en su propio mundo, cuyo centro consiste en él mismo. Por lo tanto, no puede ser comparado con una máquina, sino tan sólo con el maquinista que conduce la máquina.

-Planteemos la pregunta en breve: ¿es la garrapata una máquina o un maquinista? ¿Es ella un mero objeto o un sujeto?

---

<sup>1</sup> Cf. Uexküll, J., 1926: 125.

-La fisiología declarará a la garrapata una máquina y dirá: en la garrapata podemos distinguir receptores, es decir órganos sensoriales, y efectores, es decir órganos de acción, los cuales se encuentran vinculados por un mecanismo de control en el sistema nervioso central. El todo es una máquina; el maquinista brilla por su ausencia.

-“Allí mismo radica el error”, responderá el biólogo, “ni una sola parte del cuerpo de la garrapata tiene el carácter de una máquina: hay maquinistas operando en todo el conjunto”.<sup>1</sup>

Finalmente, a los 76 años, publica su última gran obra, *Bedeutungslehre* (1940) (*Teoría de la significación*), en la cual repiensa y compendia toda su biología teórica en clave de significación, llegando a afirmar que “la significación es el hilo conductor con el cual la biología debe guiarse, y no la miserable regla de causalidad que no puede ver más que un paso adelante o un paso atrás, permaneciendo ciega a las grandes relaciones estructurales”.<sup>2</sup> Tras pasar en la isla de Capri sus últimos cuatro años de vida, Uexküll muere en 1944.

## §2. Estructuralismo vitalista

La obra de Uexküll se gesta, desarrolla y madura en plena crisis del evolucionismo decimonónico y, de hecho, el biólogo estonio-alemán no es sólo testigo sino también agente activo en la descomposición de dicho modelo teórico, destacándose particularmente por la agudeza con la que percibe lo que está en juego, y por el tipo de respuestas conceptuales que propone para afrontar lo que denomina “los nuevos problemas”.<sup>3</sup> Con agresividad, Uexküll comienza un artículo de 1908 afirmando “Estamos en vísperas de una bancarrota científica cuyas consecuencias aún son incalculables. Hay que borrar al darwinismo de la serie de las teorías científicas”.<sup>4</sup> A esta vocación destructiva y crítica (que encuentra en la obra de Ernst Haeckel su objeto de saña particular, y en “la lucha entre la biología y la física” su música de fondo)<sup>5</sup>, se suma un profundo conocimiento de los

---

<sup>1</sup> Uexküll, J., 2016: 39.

<sup>2</sup> Uexküll, J., 1965: 117, trad. nuestra (sobre la edición francesa traducida por Philippe Muller).

<sup>3</sup> Cf. Uexküll, J., 1951: 11-39.

<sup>4</sup> Uexküll, J., 1951: 11. El artículo *Die neuen Fragen in der experimentellen Biologie* (Las nuevas cuestiones de la biología experimental) se publica originariamente en 1908 en Bologna en la *Rivista di Scienza* [4 (7), pp. 72-86], y se reedita como primer capítulo de *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung* (Ideas para una concepción biológica del mundo).

<sup>5</sup> El biólogo estonio-alemán hace una referencia explícita a esta “lucha” en 1913 (1951: 203-204) y, más en general, en buena parte de sus textos vuelve sobre el mismo motivo: la insuficiencia radical del esquema físico (newtoniano) para dar cuenta del mundo perceptible y el mundo efectual de animales y humanos. Además de materia y fuerzas, repite insistentemente, hay un tercer factor: la forma; y, correlativamente, además de la causalidad, hay que reconocer la existencia de reglas que operan conforme a plan. En este movimiento es posible advertir ya una suerte de “crítica a la matematización de la naturaleza”, la cual se expresa en la contraposición que Uexküll plantea entre la física (clásica) y la biología: “El mundo físico (...) no es otra cosa que un baile incesante e infinito de miles de átomos en el que solo tiene validez la ley de causa y efecto que

desarrollos de las ciencias de la vida de su época y de la filosofía kantiana, dando como resultado una obra prolífica conceptualmente y cuyos efectos sobre la filosofía continental no es posible obviar.

En primer lugar, Uexküll es particularmente sensible al hecho de que con la crisis del evolucionismo la biología teórica ha recuperado un viejo objeto: el individuo. En efecto, las grietas que carcomen el esquema darwinista decimonónico afectan directamente a las perspectivas filogenéticas y promueven, correlativamente, enfoques ontogenéticos que ponen en el centro de sus preocupaciones el origen, desarrollo y comportamiento de los individuos. Hay un desplazamiento de las especies a los animales, no tanto porque las especies dejen de ser objeto de investigación sino, fundamentalmente, porque ya no se las tematiza en términos de evolución progresiva, variaciones accidentales, ancestros, etc. y porque la pregunta respecto de su origen –según Uexküll– ha devenido “insoluble”.<sup>1</sup> Como ya hemos señalado, este movimiento conllevará una recuperación de la embriogénesis de von Baer y el replanteamiento del problema de la teleología, aunque esta recuperación operará sobre premisas bien diferentes a las de Baer, quien formuló su teoría de la “tendencia a un fin” de los organismos en polémica con el preformismo fijista y el vitalismo especulativo de la Época clásica.<sup>2</sup> En relación a dicho problema, como ha señalado Cassirer, la novedad que pone Uexküll es liberarlo de los enfoques psicológicos y metafísicos, repensándolo desde un horizonte espacial y asumiéndolo como concepto teórico-metodológico de investigación.<sup>3</sup> De allí que se refiera a una “teleología estática”

---

enlaza todos los movimientos como una red rígida sin principio ni fin: una necesidad ciega. Ningún color, ningún sonido u olor existen en ese mundo. Sin calor se mueven sistemas amorfos de puntos, sin sentido y sin verdadero orden: un mecanismo yermo que no significa nada ni produce nada. En el mundo biológico es todo armonía, todo melodía, ya que, aunque los momentos no estén allí para encadenar los movimientos unos a otros, subrayan las sensaciones de contenido de los colores y de los sonidos en una secuencia oscilante de silencios, breves y largas. (...) Todo, hasta lo más pequeño, muestra un orden, un sentido y un significado.” Uexküll, J., 2014: 93-94.

<sup>1</sup> El carácter incognoscible e irresoluble del problema del origen de las especies está regado por toda la obra. Cf. Uexküll, J., 1951: 133-134; 2014: 114-115; 1926: 268-269. En este marco, Uexküll desecha la filogénesis y se concentra en la ontogénesis: “¿Cómo se origina el individuo? Es la cuestión de que se apodera la ciencia natural después de que el problema del origen de las especies se le ha escapado como insoluble” (1951: 27). Aquí vale aclarar que si bien Uexküll se vale de las investigaciones de De Vries como insumo crítico contra el gradualismo darwinista, no asume la idea de mutación positivamente (posiblemente, por el carácter paradójico e “irracional” que implicaba para el pensamiento de la época) y por ello subraya el carácter incognoscible y enigmático del origen de las especies. En esta línea, Uexküll rechaza totalmente la idea de que existan “variaciones sin plan” y afirma que las mutaciones ocasionales, necesariamente, da lugar a seres perfectos: “Cierto que se presentan aquí y allá cambios aislados, a manera de salto, en algunos descendientes, que son designados como mutación, pero siempre dan un resultado conforme a plan. La gran variabilidad que hasta ahora se había observado en todos los animales y plantas sólo procede del cruzamiento de diversos genotipos. Una variación en sentido darwiniano no se da” (1951: 131).

<sup>2</sup> Sobre la significación de la teoría de von Baer, véase: Palti, E., 2000.

<sup>3</sup> Cassirer ha demostrado con gran consistencia el carácter epistemológico que asumen los conceptos uexküllianos, contraponiéndolo al uso metafísico y psicológico que opera Hans Driesch en el marco del debate con la “mecánica causal” de W. Roux. En este punto, el filósofo neokantiano no deja de subrayar que

como alternativa a la tradicional “teleología dinámica”, en la cual la dimensión temporal es preponderante, y que proponga reemplazar el concepto de mecánica causal por el concepto de unidad funcional.<sup>1</sup> Esta estrategia de “espacializar” la teleología e independizar a la noción de totalidad de la idea de finalidad, asimismo, se desenvuelve liberando la imaginación fisiológica de sus ataduras con la anatomía, y ampliando su campo de ejercicio a la tematización del comportamiento relacional del animal y al conjunto de funciones activas que lo ensamblan “perfectamente” con el medio ambiente. Con este replanteamiento teórico-metodológico, según Uexküll, la biología encuentra su verdadero objeto:

La lógica, la psicología, la matemática, no son intuitivas; pero la biología es intuición, según su esencia. Su problema consiste en revelar a nuestra inteligencia la *conformidad a plan* del ser orgánico. Mas la conformidad a plan sólo es dada en la intuición espacial. En eso se diferencia de la *tendencia a un fin*, la cual añade el tiempo como ulterior factor. Nosotros sólo podemos comprender aquellas máquinas cuyas ruedas están puestas unas al lado de otras en el espacio; máquinas cuyas ruedas están parte en el porvenir y parte en el pasado son para nosotros totalmente incomprensibles.<sup>2</sup>

Este principio analítico se aplicará a la consideración del animal en su unidad funcional (su plan de construcción [*Bauplan*]), al análisis de sus relaciones específicas con el medio ambiente (concepto de mundo circundante) y a la consideración de las interacciones entre vivientes de especies diversas, dando lugar a una teoría estructural de la naturaleza que se expresa en la noción de “conformidad a plan” (*Planmäßigkeit*), y que Uexküll presenta bajo la forma de una “música de la naturaleza” en la cual las acciones de los vivientes (sus círculos funcionales) se organizarían en relaciones de punto y contrapunto.<sup>3</sup> Para Cassirer, este principio libera a la biología del análisis de los procesos de causalidad físico-química y le permite concentrarse en un nuevo problema sustantivo: la forma.<sup>4</sup>

---

la estrategia metodológica de Uexküll se ajusta al marco planteado por Kant en su *Crítica del juicio teleológico*. Véase: Cassirer, E., 1998: 216-262.

<sup>1</sup> Cf. Uexküll, J., 1951: 19-20.

<sup>2</sup> Uexküll, J., 1951: 24.

<sup>3</sup> El empleo de la metáfora musical, a efectos de hacer comprensible la armonía de la Naturaleza, así como sus ritmos y melodías, se hace presente en toda la obra uexkülliana, encontrando un tratamiento específico en *Teoría de la significación* (1940), donde analiza en detalle la idea de “punto y contrapunto” y presenta una “teoría de la composición natural”. Cf. Uexküll, 1965: 131-173. Por nuestra parte, hemos abordado la cuestión de la “música de la naturaleza” en el biólogo estonio-alemán en dos textos, a los cuales remitimos: Heredia, 2011a; 2014c.

<sup>4</sup> Como señala Cassirer con claridad: “Uexküll hace constar del modo más enérgico que la *investigación del mundo circundante* (*Umwelt*), que trata de introducir en la biología como método sustantivo, no es una investigación causal, sino una investigación puramente *estructural*. Esto hace que el *problema del fin* asuma en él distinta forma que en Driesch. En efecto, para él no es necesario que entren en acción estas o las otras *fuerzas*

El desplazamiento desde la filogénesis a la ontogénesis, en segundo lugar, se comprende en función del rechazo uexkülliano a toda explicación gradualista-evolucionista y la impugnación de toda tentativa que haga del azar, la contingencia y las variaciones accidentales elementos constituyentes de las formas vitales. Hemos visto ya cómo la crisis de este tipo de explicaciones se plantea a partir de un conjunto de descubrimientos y nuevas proposiciones. Uexküll retoma todos esos elementos y, tras subrayar el carácter incognoscible del origen de las especies, afirma en términos programáticos que tanto las especies cuanto los sujetos vivientes se originan como un todo, y operan conforme a reglas estrictas.<sup>1</sup> Respecto de las especies, Uexküll dirá que –en principio– son inmutables y que se encuentran ordenadas “conforme a plan”, no son producto de una acumulación virtuosa de variaciones accidentales ni encuentran en la adaptación o en la lucha por la supervivencia su motor de desarrollo. Esta lucha, según el biólogo estonio-alemán, ya estaría contemplada de hecho en la estructura de cada especie (por ejemplo, en aquellas en las cuales sus representantes sufren numerosas bajas se registra una mayor tasa natalidad).<sup>2</sup> De modo que ni las especies ni los organismos son resultado de una mezcla estadística de azar y necesidad: “todos los animales, de los más simples a los más complejos, son perfectos”.<sup>3</sup> Esta perfección y armonía, no obstante, no se fundamenta en la suposición de un creador previo a las estructuras, sino en el análisis y la observación del modo a través del cual los sujetos vivientes se ensamblan en el medio ambiente, y construyen su mundo circundante, conforme potencias y reglas específicas. Aquí, dirá Uexküll, no hay adaptación o lucha sino congruencia entre lo interno y lo externo:<sup>4</sup> “no hay animales que se adapten [*anpassen*] más o menos en forma perfecta a su mundo circundante. Todos se ajustan [*einpassen*] perfectamente”.<sup>5</sup> En esta línea, asimismo, el cuestionamiento no sólo recaerá en el darwinismo sino también en la teoría mecanicista de uno de sus contemporáneos, Jacques Loeb, para quien el comportamiento de los organismos sería pensable como un encadenamiento de tropismos.<sup>6</sup> Lo que dirá Uexküll al respecto es que para que un

---

propias dirigidas a un fin, sino que le basta con demostrar que el mundo de la vida presenta, en su conjunto y en detalle, una *trama* teleológica firme”. Cassirer, 1998: 345

<sup>1</sup> Cf. Uexküll, J., 2014: 114-115.

<sup>2</sup> Cf. Uexküll, J., 1926: 129-130.

<sup>3</sup> Uexküll, J., 1965: 157, traducción del francés nuestra, la cita corresponde a *Teoría de la significación*, publicada por primera vez en Alemania en 1940.

<sup>4</sup> Cf. Uexküll, J., 1926: 310-315.

<sup>5</sup> Uexküll, J., 2014: 89.

<sup>6</sup> Concepto que designa el crecimiento orientado de un vegetal con respecto a un estímulo definido del medio físico-químico (si se toman como referencia a los girasoles jóvenes, por ejemplo, el estímulo de la luz solar suscita en ellos que el crecimiento se direcciona a la fuente lumínica, y en este caso nos encontramos con un fototropismo –o heliotropismo– de carácter positivo, designando el tropismo negativo un movimiento que en lugar de orientarse hacia la fuente se aleja de ella). Hay una diversidad de tropismos que se definen en función del tipo de estímulo (termotropismo, quimiotropismo, galvanotropismo, tigmotropismo, etc.). Loeb hará de

estímulo del medio físico-químico desencadene una acción refleja en el animal, este último debe ser capaz, ante todo, de percibir el estímulo como una indicación (es decir, como un portador de significación).<sup>1</sup> No cualquier estímulo desinhibe al animal sino sólo aquel que éste puede percibir, y es por ello que el comportamiento no puede explicarse en términos físico-químicos sino en términos biológicos, en tanto proceso de significación mediado por un sujeto (aquí es posible advertir una operación conceptual análoga a la de la *Gestaltpsychologie*, pues el sujeto no recibe una pluralidad caótica de estímulos, o átomos de sensación, sino que percibe una determinada forma significativa).

Este tipo de crítica se hará extensiva a todos aquellos experimentos de laboratorio en los cuales se pretende analizar el comportamiento de diversos animales poniéndolos en un laberinto (es decir, en un medio artificial) y cronometrando sus desempeños para luego sacar conclusiones de tipo estadístico. Uexküll denunciará aquí un error de principio subrayando, como lo hiciera Max Scheler en 1928 y, luego, Heidegger en 1929-30 a propósito de sus primeros estudios<sup>2</sup>, que los animales “no pueden entrar en relación con un *objeto como tal*”<sup>3</sup> sino sólo con determinadas significaciones, y un mismo objeto puede asumir connotaciones diversas según las circunstancias en que se vincula con el sujeto viviente y según el estado (o “tonalidad”) de este último. En este sentido, por ejemplo, la significación que el cangrejo ermitaño le asigna a la anémona de mar difiere según su “estado de ánimo”, conllevando así distintos comportamientos posibles frente al mismo objeto.<sup>4</sup> Asimismo, un mismo sujeto puede adquirir diversos sentidos en tanto objeto para otros sujetos (un roble asume significaciones totalmente diferentes para el zorro, para el búho, para la avispa y para el leñador).<sup>5</sup>

Todo lo dicho, por último, nos lleva a subrayar la recuperación operada por Uexküll de la filosofía kantiana a propósito de la cuestión del sujeto, esencial en la teoría del mundo circundante (*Umwelt*).<sup>6</sup> En todos los libros del biólogo estonio-alemán hay una referencia a

---

este concepto la base de su teoría mecanicista del comportamiento y, en 1899, lo extenderá a los movimientos dirigidos de los animales. Contra esta teoría, se alzaría la sostenida por Herbert Spencer Jennings, según la cual el comportamiento debería pensarse no como respuesta mecánica y refleja a los estímulos, sino como un conjunto de movimientos adaptativos de ensayo y error que operan tras la perturbación del equilibrio fisiológico por parte de un factor externo, y regulan la conducta restableciendo dicho equilibrio en el marco de un proceso. Uexküll cuestionará a ambos. A Jennings, particularmente, le señalará el error de superponer la transformación del órgano y su funcionamiento efectivo, relativizando la centralidad del proceso y limitando el poder de aprendizaje (*cf.*, 1951: 20-24). Y, por otro lado, le opondrá otra teoría del mismo Jennings, según la cual la reproducción de los organismos unicelulares avalaría la idea de la inmutabilidad de las especies (*cf.*, 1951: 129-130; 2014: 108).

<sup>1</sup> *Cf.* Uexküll, J., 1926: 306-307.

<sup>2</sup> *Cf.* Scheler, M., 2003: 61 y ss.; Heidegger, M., 2007: 248 y ss.

<sup>3</sup> Uexküll J., 1965: 94-95, traducción del francés nuestra.

<sup>4</sup> *Cf.* Uexküll J., 2016: 102-103.

<sup>5</sup> *Cf.* Uexküll J., 2016: 147-153.

<sup>6</sup> Nos referiremos al fundamental concepto de *Umwelt* en nuestro próximo apartado.

Kant. Uexküll participa, de este modo, de un vasto movimiento de recuperación del kantismo operado a principios del siglo XX, corriente habilitada por un nuevo suelo de positividad gestado a fines del siglo XIX y que encuentra en la fisiología de Hermann von Helmholtz un punto de inflexión. Tras plantear en 1913 que “es urgentemente necesario volver a Kant”<sup>1</sup>, Uexküll comienza y culmina su libro teóricamente más denso, *Theoretische Biologie* (1920), refiriéndose al filósofo de Königsberg. En su introducción señala: “La tarea de la biología consiste en expandir en dos direcciones los resultados de las investigaciones de Kant: (1) considerando la parte jugada por nuestro cuerpo, especialmente por los órganos de los sentidos y el sistema nervioso central, y (2) estudiando las relaciones de otros sujetos (animales) con los objetos”.<sup>2</sup> Y, tras señalar la genialidad de Kant relativa a plantear las condiciones *a priori* de toda experiencia, afirma que el filósofo se concentró en el análisis de las dos formas más básicas y fundamentales (el espacio y el tiempo como formas de la sensibilidad), dejando abierto el camino para el análisis de aquellas formas que varían en función de la experiencia “y que son de gran importancia biológica”.<sup>3</sup> Para ampliar el estudio kantiano al mundo viviente y efectuar este análisis, Uexküll subraya que es menester proceder considerando al sujeto en su actividad práctica, en su trato con los objetos, “en el proceso en el cual recibe impresiones y hace uso de ellas”. De este modo, y sólo a través de la experimentación y la observación, se podrá reconstruir la conformidad a plan del sujeto animal destacando sus formas específicas y sus círculos funcionales, sin recaer en especulaciones psicológicas. Este es el punto de partida para el estudio del mundo circundante del animal.<sup>4</sup>

Ahora bien, si cada sujeto viviente cuenta con formas específicas (que prescriben qué puede percibir y qué no) y posee una fisiología y un principio etológico determinados “perfectamente” conforme a plan, ¿cómo pensar la actividad subjetiva propiamente dicha y su *vitalidad*? ¿Se trata de operaciones puramente reflejas que enlazan señales con operaciones definidas? ¿Nos encontramos ante conductas de carácter instintivo? ¿Qué papel juegan la experiencia y los procesos de aprendizaje? Evidentemente, la respuesta a estas preguntas varía en función de cada especie, pero es posible aportar algunas

---

<sup>1</sup> Uexküll, J., 1951: 50.

<sup>2</sup> Uexküll, J., 1926: xv y ss., traducción del inglés nuestra.

<sup>3</sup> En este movimiento, Uexküll atestigua su profundo neokantismo y repite una estrategia típica de esta escuela: recuperar el método kantiano con independencia de sus resultados (necesariamente ligados a las ciencias de su época) (*cf.*, 1926: xvi). Y la salida que encontrará el biólogo estonio-alemán para pensar la delicada cuestión relativa a las relaciones entre lo empírico y lo trascendental será proponer la noción de círculo funcional. Ésta última permite, a partir de la observación de las actividades de los animales, reconstruir las formas *a priori* de percepción de cada especie y darles un sentido práctico en función del comportamiento que suscitan. Nos detendremos en el análisis de esta noción en nuestro próximo párrafo.

<sup>4</sup> *Cf.* Uexküll J., 2016: 52 y ss.

indicaciones generales. En principio, Uexküll señala que en la consideración de los fenómenos de la naturaleza no alcanza con analizar materia y fuerzas (es decir, no alcanza con la física newtoniana ni con la termodinámica) sino que hay que considerar un tercer factor (la forma o la estructura) que se realiza conforme a reglas. Para el caso del individuo viviente, Uexküll distingue tres reglas (o “melodías”): las de formación, las de funcionamiento y las de dirección. Las primeras refieren a la acción de los genes sobre las células protoplasmáticas y, por su intermedio, a la delimitación de los recintos embrionarios y la construcción de los órganos.<sup>1</sup> Las segundas remiten a la puesta en funcionamiento de la organización somática que ocurre luego de que se franquea un “*punto crítico* que atraviesa todo el cuerpo del animal en el mismo momento”.<sup>2</sup> Si el análisis se detiene en el funcionamiento, dice Uexküll, se podría considerar al organismo como análogo a una máquina, hacerlo objeto de la fisiología y pensar su comportamiento como un conjunto de encadenamientos de tropismos y reacciones. Pero de este modo, añade, se estaría escamoteando el agente “supra-mecánico e inmaterial” sin el cual no es pensable la conformidad a plan. Uexküll llama a este factor “impulso” y lo asocia con la noción de gen, señalando que la acción de los genes puede ser pensada como una “invasión de impulsos” en el protoplasma.<sup>3</sup> Este carácter impulsivo de los genes, asimismo, explicaría los procesos de regeneración y auto-reparación que distinguen a los vivientes de las máquinas y cuya operatoria se sustrae a los modelos causales mecanicistas.

Los impulsos (o los “sistemas de impulsos”, o las “secuencias de impulsos”, como también los llama Uexküll) (*Impulsfolge*) son entonces los agentes de las reglas, operan como imperativos y tienen el “poder de convertir un plan extra-espacial y extra-temporal en un fenómeno físico”.<sup>4</sup> Y es posible ahora abordar la regla de dirección que, tras franquearse “el punto crítico”, se efectúa en un sistema de impulsos de segundo grado a partir del cual el sujeto viviente controla, gobierna y regula su comportamiento, subsumiendo la regla de funcionamiento y guardando relaciones de influencia recíproca con la regla de formación y

---

<sup>1</sup> “Si el mecanismo del cuerpo está por fin terminado, significa que los genes cumplieron su función. De allí en más sirven únicamente para reponer instrumentos destruidos o dañados” Uexküll, J., 2014: 101.

<sup>2</sup> Uexküll, J., 1926: 294-295, subrayado y traducción del inglés nuestra.

<sup>3</sup> Uexküll subraya que este nuevo factor descubierto por Mendel (y bautizado como gen por Johannson) ha dado lugar a resultados prácticos en los cultivos pero que su significación teórica aún permanece inexplorada (cf. 1926: 183) y, unas páginas más adelante, agrega: “su significación anida en la refutación de toda explicación mecánica del proceso de desarrollo y, por ello, Mendel es el descubridor de los impulsos” (cf. 1926: 198). Respecto de la noción de impulso, no es posible obviar su resonancia con el concepto de vida que Henri Bergson presenta en 1907, y en el cual el filósofo francés ya establecía una analogía entre la continuidad del “plasma germinal” de Weismann y la continuación de un mismo impulso por parte de la vida. Cf. Bergson, H., 1985: 36.

<sup>4</sup> Uexküll, J., 1926: 216, traducción del inglés nuestra.



los impulsos de primer grado.<sup>1</sup> A partir de esta compleja teoría, de la cual sólo hemos presentado un resumen esquemático, Uexküll construirá una tipología de acciones (acción refleja, acción instintiva, acción plástica, acción basada en la experiencia, etc.) distinguiéndolas en función de la relación diferencial que guarda la regla de dirección con los órganos receptores y/o efectores. Analizaremos esto con mayor detenimiento en nuestro próximo párrafo. No obstante, cabe señalar que el motivo común que subyace a esta pluralidad anida en subrayar la insuficiencia de las explicaciones fisiológicas que analizan a los vivientes como objetos o máquinas, negando así su vitalidad y su actividad subjetiva. Esta última, según Uexküll, se expresa en reglas estrictas y autónomas que son diferentes de la “estructura mecánica” del cuerpo en el cual “encarnan”, que nada tienen de arbitrarias o azarosas y que, por último, en nada se vinculan con fines de orden psicológico. Hay impulsos supra-mecánicos en el corazón de los sujetos vivientes, repetirá Uexküll; sistemas y secuencias que, no siendo observables, sólo pueden ser postulados como ideas de la razón biológica.<sup>2</sup> Esta apelación a la metafísica, operada en nombre de la observación de las relaciones en el mundo viviente y apoyada en la reflexión sobre determinados contenidos científicos, se hará explícita como nunca antes en *Theoretische Biologie* (1920), revelando en su pureza la oscilación uexkülliana entre la idea holista de mundo circundante y la idea vitalista de sujeto animal o, para decirlo en otros términos, entre el plano epistemológico y el plano ontológico. Se trata de un curioso estructuralismo vitalista. Comienza con la reconstrucción de la percepción animal y de la adecuación perfecta entre los sujetos vivientes y sus mundos circundantes, y culmina con la introducción de un impulso metafísico que, siendo irreductible a cualquier estructura, se apodera de la génesis y del comportamiento efectuando la conformidad a plan de la naturaleza. “¿Por qué Kant no escribió una *Crítica de la fuerza de voluntad?*”, se lamenta Uexküll en las últimas páginas del libro, “no sabemos nada sobre la fuerza de voluntad (...) sólo tenemos la vaga sensación de que sus impulsos están en juego, pero no los conocemos”.<sup>3</sup> En este sentido, señalará que la biología subjetiva, a partir de “la base firme de las cualidades sensibles”, nos permite conocer la percepción de los animales, sus significaciones, sus mundos circundantes y, de este modo, nos acerca al enigma de la vitalidad. Pero, aunque deba postular su existencia, no nos puede dar una respuesta concluyente respecto de la naturaleza de los impulsos. “No es de extrañar entonces si los impulsos que se acumulan nuestros cuerpos escapan a

---

<sup>1</sup> Cf. Uexküll, J., 1926: 296.

<sup>2</sup> Cf. Uexküll, J., 1926: 293, 360-362.

<sup>3</sup> Uexküll, J., 1926: 360, traducción del inglés nuestra.

nuestro conocimiento (...) todo el sistema de impulsos, el cual es a la vez el arquitecto y el director de nuestro cuerpo, se oculta a nuestros ojos”.<sup>1</sup>

En suma, a partir del recorrido hecho en este párrafo, quedan establecidos claramente los dos planos analíticos dentro de los cuales se moverá la reflexión de Uexküll. Por un lado, a nivel filogenético y poblacional, el biólogo estonio-alemán sostendrá una posición según la cual las especies están organizadas conforme a plan (es decir, son realidades estructurales y en principio inmutables que, a través de sus representantes vivientes, se desenvuelven en el espacio y en el tiempo en función de reglas concretas) y, paralelamente, que su génesis resulta incognoscible. Por otro lado, a nivel ontogenético e individual, Uexküll sostendrá que los vivientes en tanto sujetos son realidades estructuradas conforme a plan (es decir, están dotados de determinadas facultades perceptivas, centrales y activas que se expresan en su plan de construcción) y, correlativamente, que su génesis y la dirección de su comportamiento sólo pueden ser pensados apelando a un factor supra-mecánico, el sistema de impulsos. En ambos niveles encontramos la problemática epocal de la que hablamos en capítulos previos: una instancia sincrónica y estructural que permite la explicación del funcionamiento, y una instancia incognoscible o metafísica que tematiza la génesis y el devenir de la estructura.

### §3. De la forma a la información

En *Die Lebenslehre* (1930) (*Teoría de la vida*), Uexküll plantea: “Cuando a mediados del pasado siglo se trataba de reducir todos los fenómenos de la naturaleza a dos factores –fuerza y materia–, se pasaba por alto un tercer factor: la forma”.<sup>2</sup> Como hemos señalado, será a partir del análisis de las relaciones específicas de los animales con su medio de existencia que este tercer factor adquirirá centralidad, expresándose en la teoría de los mundos circundantes (*Umwelten*) y habilitando el pasaje desde la fisiología hacia una biología teórica de carácter formal. En efecto, más allá del elemento metafísico señalado recientemente (el cual indica, precisamente, el punto ciego de toda epistemología estructural), el centro de gravedad del pensamiento uexkülliano anida en el concepto de mundo circundante (*Umwelt*), noción capital que recorrerá de principio a fin toda su obra y a partir de la cual, como veremos a continuación, surgirá la noción de círculo funcional.

#### 3.1. *El concepto de mundo circundante*

---

<sup>1</sup> Uexküll, J., 1926: 361, traducción del inglés nuestra.

<sup>2</sup> Uexküll, J. (1930), citado en Cassirer, E., 1998: 243.

Respecto del concepto de *Umwelt*, en primer lugar, Uexküll lo introduce diferenciándolo de dos nociones, la de *Umgebung* (entorno físico y geográfico, característico de la percepción humana) y la de *Welt* (mundo o universo de la ciencia); frente a ellas, el concepto busca captar la construcción subjetiva específica del animal, su mundo perceptible (*Merkwelt*). De aquí que para un mismo entorno físico y geográfico (*Umgebung*) haya innumerables mundos circundantes (*Umwelten*). Así, deconstruyendo la idea según la cual todos los vivientes habitan un mismo mundo universal (remedo del espacio newtoniano y la mirada antropocéntrica), Uexküll demuestra que cada especie tiene su propio mundo circundante, que cada animal construye su medio asociado activamente a partir de regímenes de percepción específicos, habitando su propia esfera espaciotemporal y relacionándose con un conjunto limitado de estímulos (es decir, cada viviente sólo es capaz de percibir aquellos estímulos que le resultan significativos y que son, para él, señales perceptuales [*Merkezeichen*]). Ello implica, por un lado, dejar de ver a los vivientes como poblaciones estadísticas, y pasar a verlos como un complejo y activo sistema de relaciones con el mundo y, por otro lado, dejar de pensar al medio como espacio físico objetivo o terreno de la competencia y pasar a considerarlo a partir de su significación para un sujeto específico.<sup>1</sup>

De modo que el primer movimiento del concepto de *Umwelt* nos impele a reconocer en cada especie animal una particular forma de percepción. Cada viviente es permeable sólo a un conjunto limitado de portadores de significación (*Bedeutungsträger*), que lo desinhiben y lo disponen, siéndole totalmente indiferente e inaccesible el resto del entorno, sus propiedades físicas y su multiplicidad de estímulos. A modo de ejemplo, Uexküll analiza el *modus vivendi* de las garrapatas y, en el marco de una discusión imaginaria entre un fisiólogo y un biólogo, describe su mundo circundante a partir de tres elementos: (a) la garrapata percibe una señal, el olor del ácido butírico contenido en el sudor de los mamíferos, y,

---

<sup>1</sup> Como hemos señalado en otro lugar, “la formulación [del concepto de *Umwelt*] opera un salto cualitativo en el marco de la discusión biológica respecto del concepto de “medio”. En efecto, la biología naciente vio emerger un problema: ¿cómo pensar la relación del viviente con su medio de existencia? En un primer momento, entre mediados del siglo XVIII e inicios del XIX, se ofrecieron dos respuestas. O bien el medio era pensado como condición de posibilidad *a priori* para la viabilidad del viviente y el desempeño normal de sus funciones orgánicas (Cuvier), o bien el medio (como concepto importado desde la física y la astronomía newtoniana), era pensado como el conjunto de fuerzas físicas o físico-químicas –luz, calor, presión del agua y del aire, gravedad, atracción, vibración, etc.- que afectaban la morfología y el comportamiento de los vivientes (Buffon; Lamarck; Comte). En un segundo momento, con Darwin, el medio pasa a ser pensado como el conjunto de los otros vivientes con los cuales se entra en relación directa. Así, el medio será imaginado como un campo de lucha y competencia, en el cual se disputan los recursos escasos y la posibilidad de prolongar la vida. En este caso, no es el modelo físico sino el modelo de la economía clásica el que es importado por la biología. En suma, el medio era o bien un *a priori*, o bien un conjunto de fuerzas físico-químicas, o bien el conjunto de vivientes próximos. Con Uexküll, el medio comienza a adquirir cualidades semiológicas y, con ellas, se profundiza la consideración de la relación entre percepción y comportamiento.” Heredia, J. M., 2011b: 73. Sobre esta cuestión, véase también: Canguilhem, 1971: 129-154.

desde lo alto de un árbol, se deja caer sobre el cuerpo del animal que pasa; (b) la garrapata cae y, al sentir la señal del choque con los pelos del animal, desactiva la modalidad olfativa, comienza a percibir características táctiles y deambula hasta encontrar una zona pelada; (c) las señales de calor le confirman estar en el lugar adecuado y da inicio a la succión de sangre.<sup>1</sup> Tras alimentarse y cumplir su periplo comportamental, la garrapata se deja caer y, tras poner sus huevos, perece (en caso de que ella hubiese fallado en el segundo movimiento, cayendo en una “superficie fría”, volverá a escalar un árbol y esperará, nuevamente, el momento propicio para dejarse caer). Uexküll se pone en el lugar del biólogo y, contra el fisiólogo, argumenta que no hay que reducir dicho comportamiento a una lógica físico-química o a un encadenamiento de tropismos sino, primeramente, preguntarse porqué entre la multitud de estímulos que habitan un bosque inmenso la garrapata solo es sensible a tres portadores de significación que, además, enlaza con operaciones definidas. Para Uexküll el problema biológico –no el fisiológico– está en poder pensar esta relación subjetiva, la cual convierte al animal no en una máquina sino en un maquinista.<sup>2</sup> El mundo circundante de la garrapata, entonces, se compone sólo de tres destellos significativos; todo el resto es, para ella, indistinto e inexistente.

En segundo lugar, cabe notar el carácter preponderantemente perceptivo que asume la noción de *Umwelt* desde su introducción en 1909 hasta 1919-1920. En este sentido, y ante los usos equívocos que asume la noción, Uexküll subraya en 1913:

La palabra [*Umwelt*] se ha naturalizado prontamente, pero no la idea. Este término es empleado ahora para designar lo que rodea inmediatamente a un ser vivo, en el mismo sentido que antes la palabra *milieu*. De este modo ha perdido su sentido peculiar.

Es un afán totalmente vano querer oponerse contra el uso del lenguaje, y tampoco la expresión “mundo circundante” corresponde con bastante exactitud al concepto que le es atribuido. Por ello quiero poner en su lugar el término “mundo perceptible”, *Merkwelt*, y significar con ello que para cada animal hay un mundo especial, que se compone de las notas distintivas recogidas por él del mundo exterior.

El mundo perceptible, *Merkwelt*, que sólo depende de los órganos de los sentidos y del sistema nervioso central, se completa por el “mundo de efectos”, *Wirkungswelt*, que abarca aquellos objetos a los cuales están acomodados los instrumentos de comer y moverse del animal.

En el mundo de efectos se suele hoy pensar, ante todo, al hablar del mundo circundante como *milieu* de un animal (...). Pero aquí reside el error fundamental. La enumeración de los diversos objetos del mundo general de efectos al cual está acomodado el animal es de un interés totalmente accesorio y fácil de ejecutar por la pura observación. Pero el descubrimiento del mundo perceptible de cada animal es

---

<sup>1</sup> Cf. Uexküll, J., 2016: 37 y ss.

<sup>2</sup> Cf. Uexküll, J., 2016: 39.

un trabajo principalmente nuevo y muy fatigoso, que sólo puede ser resuelto mediante el experimento.

Si se quiere abarcar el mundo de efectos y el mundo perceptible con el nombre de mundo circundante, bien puede hacerse; pero debe uno darse cuenta enseguida de que de los dos juntos no resulta ninguna unidad, sino que para ello es imprescindible necesario el organismo del animal, que es el que crea la dependencia entre ambos mundos.<sup>1</sup>

Vemos aquí, nuevamente, y en paralelo a la formulación del concepto de mundo circundante, la centralidad del rol activo del sujeto. En este punto, como hemos visto, se anudan una serie de problemas de primer orden. Por un lado, nos encontramos con que la biología debe vérselas con el análisis de la *forma* del individuo viviente, lo que Uexküll denomina su “plan de construcción” (*Bauplan*) y cuyas relaciones funcionales deben ser puestas de manifiesto a través de la observación, la experimentación y la reconstrucción reflexiva: “El plan de construcción no es un objeto material, sino la unidad de las relaciones inmateriales entre las partes de un cuerpo animal”.<sup>2</sup> Este análisis se diferencia de los enfoques fisiológicos en el hecho de que lo que es objeto de investigación no son los mecanismos ni las causas sino el sistema de relaciones, el conjunto de funciones plasmadas en una estructura. Por otro lado, como ya hemos visto, Uexküll admite que en la génesis y en el centro operatorio de esta estructura hay una secuencia de impulsos, un elemento director irreductible a la estructura, exterior a ella, y sin embargo totalmente necesario para dar cuenta –en términos ontológicos– de la vitalidad del animal. No obstante, el interés de Uexküll no anida en insistir en este elemento metafísico sino en extraer todas las consecuencias posibles del concepto de *Umwelt* y de la nueva imagen de la naturaleza que éste trae aparejada, es decir, se concentra en el análisis de la formas y no de las fuerzas, impulsos o causas. Lo cual nos lleva al tercer punto. En esta biología subjetiva, cada animal está dotado de una instancia trascendental específica, es decir, posee –como ha señalado Dominique Lestel– una “subjetividad de especie” que delimita *a priori* sus capacidades perceptivas.<sup>3</sup> Y, dado que el viviente no es una máquina que reacciona ciegamente a estímulos, el problema central pasa a ser la instancia que media entre el mundo perceptible y el mundo de efectos o, mejor dicho, entre los órganos perceptuales y los órganos efectuales. Así, se plantea el problema de tematizar biológicamente el carácter mediador del sujeto: ¿qué sucede en el interior del animal? ¿Cómo pensar la efectuación del enlace entre la recepción de señales y la ejecución de acciones más allá de la función fisiológica del

---

<sup>1</sup> Uexküll, J., 1951: 55-56.

<sup>2</sup> Uexküll, J. (1930) citado en Cassirer, E., 1998: 243.

<sup>3</sup> Cf. Lestel, D., 2010: 8 y ss.

sistema nervioso central y de los esquemas mecanicistas? Para responder a estas preguntas es necesario recorrer un camino y distinguir dos momentos en la reflexión uexkülliana.<sup>1</sup> En un texto de 1913 Uexküll afirma:

Quien haya adquirido una noción de la vida interior de los animales habrá reconocido que, a pesar de todas las diferencias de esta vida interior, predomina un plan fundamental relativamente sencillo, que señala a los diferentes órganos sus funciones efectóricas, centrales o receptóricas. *Estas tres funciones fundamentales tienen que existir en cada animal para que pueda desempeñar su papel en el mundo como sujeto independiente.*

Como cada una de las tres funciones fundamentales no es comprensible sin las otras, ya que las tres reunidas forman una sola unidad, el papel de todo animal como sujeto no es comprensible sin los objetos a ello correspondientes.<sup>2</sup>

A partir de aquí es posible dilucidar un primer momento en la reflexión. En principio, lo que hay que tematizar como función central no es de ninguna manera un alma animal sino un mundo interior (*Innenwelt*) del animal, y éste se encuentra mucho menos vinculado con la acción que con la percepción.<sup>3</sup> ¿Por qué? Porque “mientras que en el mundo de efectos, causal, solo rige el ‘tener que ser’, en el mundo perceptible, *conforme a plan*, domina el ‘deber ser’. En el mundo de efectos no hay más que puras causas; en el mundo perceptible, relaciones.”<sup>4</sup> Así, la teoría del mundo circundante principia con un análisis de los regímenes de percepción específicos, con la reconstrucción del plan estructural del organismo y la delimitación de las significaciones que pueden entrar en su mundo interior (*Innenwelt*), y sólo en un segundo momento se aboca a dilucidar el sentido vital de las acciones (evadiendo de este modo las implicancias psicológicas del fenómeno). De hecho, todo este primer momento reflexivo de Uexküll respecto del sujeto se encuentra claramente inclinado hacia el análisis del par “función receptórica – función central” (siendo esta inflexión correlativa a la preponderancia del “mundo perceptible” en la definición del mundo circundante). Esta inclinación, en segundo lugar, se vislumbra en la apelación a la peculiar noción de “antimundo” (*Gegenwelt*), con la cual Uexküll tematiza una suerte de memoria formal (o espejo de los objetos) que residiría entre los órganos receptóricos y el sistema nervioso central de los animales superiores, y cuyo crecimiento indicaría un

---

<sup>1</sup> En los dos párrafos previos hemos analizado la teoría uexkülliana como un todo, en las próximas páginas ofreceremos una perspectiva para historizar tres momentos de su reflexión a efectos de revelar con mayor claridad el pasaje desde la percepción al comportamiento y desde el concepto de forma al de información.

<sup>2</sup> Cf. Uexküll, J., 1951: 188, subrayado nuestro.

<sup>3</sup> En este sentido, Uexküll afirma: “el conocimiento del mundo perceptible, en oposición al pretendido conocimiento de la psique, forma el punto de partida para la investigación del plan estructural del organismo” (1951: 76).

<sup>4</sup> Uexküll, J., 1951: 206, subrayado nuestro.

enriquecimiento del mundo perceptible con nuevas y más complejas significaciones.<sup>1</sup> En esta línea, el “antimundo biológico” serviría como criterio para comprender la preponderancia –en los sujetos animales complejos– del mundo perceptible y del mundo interior por sobre el sistema de causas físicas que determina al mundo de efectos.<sup>2</sup>

A partir de 1919-1920 se abre un segundo momento en el cual la preponderancia del mundo perceptible se verá atenuada, dando lugar a una mayor atención al problema de la acción y a la vida exterior de los animales.<sup>3</sup> Con este movimiento, es posible advertir concretamente el paso desde un enfoque centrado en la fisiología y la anatomía subjetivas de los objetos<sup>4</sup> a una teoría biológica de largo alcance, que tematiza no sólo la instancia trascendental que condiciona la percepción de cada animal específico, sino también la constitución de complejos sensorio-motors y perceptivo-activos a través de los cuales los vivientes *construyen* efectivamente su mundo circundante y entablan relaciones de punto y contrapunto con otros vivientes de especies diversas. En efecto, con la introducción de la noción de círculo funcional (*Funktionskreis*) en *Cartas biológicas a una dama* (1919-1920) y en *Biología Teórica* (1920), Uexküll rectifica sus conceptos de mundo circundante y mundo interior, y extiende el campo de aplicación de su noción de conformidad a plan a toda la Naturaleza. En este sentido, en 1919-1920 postula:

el mundo circundante se descompone en dos partes: en un *mundo perceptible* [*Merkwelt*], que va desde el portador de características [la cosa] hasta el órgano sensorial, y en un *mundo de efectos* [*Wirkungswelt*], que va desde el efector hasta el portador de características.

Hay un efecto (...) que va de las características del portador de características hasta el órgano sensorial del animal. En el mundo interior, este efecto sufre diversos cambios y sale a la luz como una acción del animal para ponerse en funcionamiento en el portador de características. Así se cierra un círculo que denomino *círculo*

---

<sup>1</sup> Cf. Uexküll, J., 1951: 77, 187.

<sup>2</sup> Uexküll expresa con claridad este criterio en el siguiente pasaje: “El antimundo es el que, en los animales superiores, puebla de objetos el mundo perceptible y les presta con ello una gran superioridad sobre los animales inferiores. Mientras en los animales inferiores les competen los temas principales a los órganos efectóricos y su vida se desenvuelve principalmente en el mundo de efectos, en los animales superiores los órganos receptóricos representan los papeles directores, gracias al antimundo, con lo cual es atribuida al mundo perceptible una significación cada vez más grande. Y, finalmente, en el hombre el mundo perceptible vence por completo, en su desarrollo, al mundo de efectos, pues hasta sus propios efectores llegan a ser objetos de este mundo perceptible.” (1951: 188).

<sup>3</sup> Esta refocalización, asimismo, explica el pasaje desde la fisiología a la biología teórica: “Cuando consideramos el mundo perceptible y el mundo interior de los animales, no nos equivocamos al reconocer un cierto paralelismo entre los enfoques fisiológicos y biológicos, un paralelismo que permite a estas dos ciencias ser mutuamente complementarias y corroborativas; pero cuando comenzamos a considerar el mundo de acción, este paralelismo desaparece completamente.” Uexküll, J., 1926: 159.

<sup>4</sup> Importantes indicaciones respecto de este primer momento de la “biología subjetiva” se encuentran en un artículo de 1907, *Die Umrisse einer kommenden Weltanschauung* (Bosquejo de una verdadera concepción del mundo), donde Uexküll introduce y analiza los términos “biología subjetiva”, “anatomía subjetiva” y “fisiología subjetiva”. Cf. Kull, K., 2001: 20. Dicho artículo, con ligeras modificaciones, se reedita en 1913 y forma parte del volumen *Ideas para una concepción biológica del mundo* (Uexküll, J., 1951: 99-124).

*funcional* [Funktionskreis] y que siempre encierra al portador de características y al sujeto. *La vida exterior de todo animal se compone de un número mayor o menor de círculos funcionales. El resultado del funcionamiento siempre es una destrucción o transformación del portador de características.*<sup>1</sup>

En principio, entonces, cabe subrayar que –a diferencia de formulaciones previas– en lo sucesivo la noción de *Umwelt* no será un sinónimo del mundo perceptible sino una unidad en la cual entrará con pleno derecho también el mundo de acción (o mundo efectual).<sup>2</sup> Esta modificación, asimismo, implicará una transformación correlativa de la concepción uexkülliana del sujeto biológico y del mundo interior, pues son estos últimos los encargados de establecer la unidad entre la percepción y la acción, constituyendo, así, el mundo circundante.

### 3.2. *La noción de círculo funcional y la teoría de las acciones*

Ahora bien, ¿en qué consiste la noción de círculo funcional? En primer lugar, con ella ya no sólo se tematiza el par “función receptórica – función central” del animal sino también, y fundamentalmente, la “función efectórica”, es decir, se comienza a pensar la vida exterior de los animales y el modo a través del cual los efectos de las acciones realizadas (o en curso de realización) repercuten en la percepción y en el “control” del comportamiento. Dicho en otros términos, tras percibir un estímulo como significación y operar una primera acción, el resultado de ésta es recogido por una nueva percepción que transforma la significación primera y da lugar a una segunda acción cualitativamente diferente a la anterior, modificando así el primer acercamiento y liberando –para decirlo husserlianamente– un nuevo escorzo del objeto.<sup>3</sup> De este modo, el círculo funcional permite conceptualizar una secuencia ordenada de acciones y la constitución operatoria de complejos sensorio-motores y perceptivo-activos (“implementos”), explicando concretamente el mecanismo por el cual el animal *construye* su mundo circundante (Uexküll lo llama “función-mundo”)<sup>4</sup> y, por otro

---

<sup>1</sup> Uexküll, J., 2014: 88, subrayado nuestro.

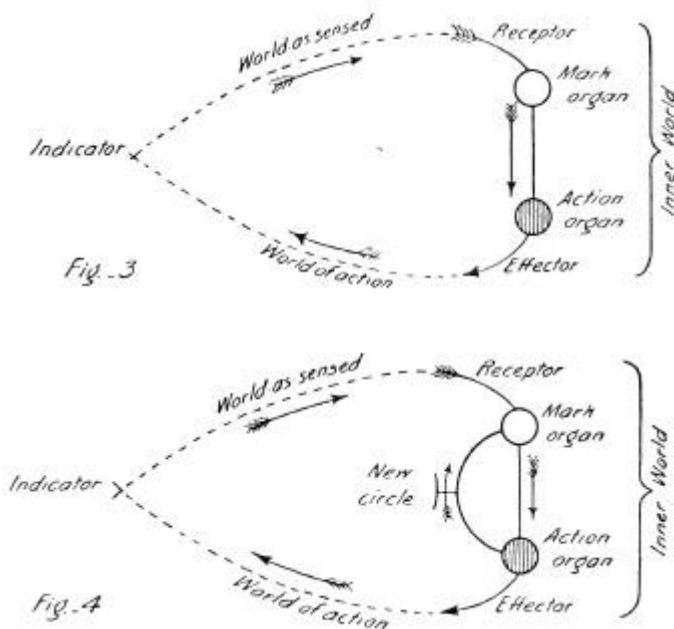
<sup>2</sup> Uexküll dirá exactamente lo mismo en *Biología Teórica* y, también, en un libro de 1934 donde lo expresa concretamente en pocas palabras: “todo lo que el sujeto percibe se torna su *mundo perceptual*, y todo su obrar se vuelve su *mundo efectual*. Mundo perceptual y mundo efectual conforman juntos una unidad cerrada: el *mundo circundante*.” (2016: 35).

<sup>3</sup> “Por ejemplo, mientras que en un inicio la presa solo se manifiesta por medio de las características del olfato, lo que también muestra características visuales, con el acercamiento del animal empiezan a tener efecto las características táctiles y, por último, las características gustativas.” (Uexküll, J., 2014: 88).

<sup>4</sup> En consonancia con su teoría estructural de la naturaleza (noción de “conformidad a plan”), Uexküll plantea que en la vida exterior de los animales es posible distinguir cuatro grandes tipos de círculos funcionales: (a) el del *medium* (que refiere, fundamentalmente, a las señales e indicaciones que recibe un animal al pasar de un medio acuático a un medio aéreo, por ejemplo, y que lo impelen a volver a su medio de existencia natural); (b) el de la comida; (c) el del enemigo; (d) el de la sexualidad y la reproducción. Cf. Uexküll, J., 1926: 127-129.



lado, estableciendo –contra el modelo de causalidad físico-química– un modelo de causalidad retroactiva, modelo que permite a Uexküll combinar dinámicamente y ontogénicamente dos nociones en principio antagónicas: el preformismo de los planes de construcción específicos, y el constructivismo vital de los animales al territorializarse en el medio y dar forma a su mundo circundante. Como veremos, esta perspectiva se hace concreta, fundamentalmente, en los animales superiores, donde las acciones y los resultados de las acciones ganan cada vez más terreno por sobre el mundo perceptible *a priori* y, enriqueciéndolo con nuevas significaciones, se apoderan de la dirección y el control del comportamiento. Y Uexküll opera así una inversión de su perspectiva previa o, dicho en otros términos, una destrucción de la idea de anti-mundo.<sup>1</sup>



En segundo lugar, y para comprender lo antedicho, hay que señalar que Uexküll presenta dos modelos de círculo funcional en *Biología Teórica* (1920).<sup>2</sup> Mientras que uno (Fig. 3) es un sistema lineal unidireccional y se encuentra dominado por los esquemas *a priori* de la instancia trascendental (el mundo perceptible), el otro (Fig. 4) resulta no lineal, bidireccional, y aparece como abierto al tiempo (es decir, a las relaciones y a las contingencias, a lo accidental), permitiendo tematizar la formación de círculos de segundo y tercer grado, esto es, nuevas funciones e “implementos” que, surgidos de la interacción práctica, pueblan de nuevos circuitos y posibilidades el sistema nervioso central que reside en el mundo interior. Con este segundo modelo se abren las condiciones conceptuales de posibilidad para temporalizar la instancia trascendental y para pasar de la forma estructural a los esquemas operatorios (y desde éstos al carácter

relaciones y a las contingencias, a lo accidental), permitiendo tematizar la formación de círculos de segundo y tercer grado, esto es, nuevas funciones e “implementos” que, surgidos de la interacción práctica, pueblan de nuevos circuitos y posibilidades el sistema nervioso central que reside en el mundo interior. Con este segundo modelo se abren las condiciones conceptuales de posibilidad para temporalizar la instancia trascendental y para pasar de la forma estructural a los esquemas operatorios (y desde éstos al carácter

<sup>1</sup> En efecto, mientras que en 1913 Uexküll señalaba: “Mientras en los animales inferiores les competen los temas principales a los órganos efectóricos y su vida se desenvuelve principalmente en el mundo de efectos, en los animales superiores los órganos receptóricos representan los papeles directores, gracias al antimundo, con lo cual es atribuida al mundo perceptible una significación cada vez más grande.” (1951: 188), en 1920 afirma: “En los animales superiores, sin embargo, la propia regla de acción de la criatura penetra cada vez más en el mundo perceptible, y ahí asume dirección y control.” (1926: 157, traducción del inglés nuestra).

<sup>2</sup> Ambas figuras han sido extraídas de Uexküll, J., 1926: 155, 157.

constituyente de los procesos y las relaciones). Uexküll no lo llevará hasta este límite y, por el contrario, suturará la brecha abierta con la noción de impulso supra-mecánico, subrayando asimismo que lo que desde cerca puede parecer una innovación producto de una contingencia, visto desde lejos no es sino una regla de acción que se ajusta perfectamente al plan de la Naturaleza. En este sentido, tras señalar que estar vivo y ser sujeto resultan sinónimos, afirmará: “Ser un sujeto significa *el control continuo de una estructura por una regla autónoma*, en contraste a una regla heterónoma que pierde su eficacia ni bien se altera la estructura”.<sup>1</sup>

Estos dos modelos de círculo funcional, en tercer lugar, darán lugar a una tipología de las acciones sumamente sugestiva y en la cual se plantea claramente la función operatoria que cumple la idea de impulso. De hecho, Uexküll introduce su teoría de las acciones indicando que se tratará de ver cómo opera la noción de impulso ya no en la génesis sino en el funcionamiento práctico del animal plenamente formado, es decir, en la dirección.<sup>2</sup> La argumentación comienza con el análisis de la *acción refleja* y, tras señalar que la fórmula de ésta puede reducirse a la regla de funcionamiento (Receptor – Órgano perceptual – Órgano efectual – Efector) (R-OP-OE-E) y dar lugar a interpretaciones mecanicistas (como la de Loeb), Uexküll subrayará que no se puede olvidar que esta regla de acción es producto de una génesis impulsiva y que, en su funcionamiento efectivo, hay que presuponer la existencia de un impulso director operativo que regule su comportamiento.<sup>3</sup> Apoyando este análisis, el biólogo estonio-alemán se referirá luego a la *acción de formación* en los organismos unicelulares, donde se pondría de manifiesto con particular nitidez la operatoria de una regla autónoma e independiente que dirigiría el proceso formador de estructura teniendo su propio ritmo: “este ritmo es especialmente obvio en la formación sucesiva de la boca, el estómago, etc. en el caso de los infusorios. El ritmo es afectado, en efecto, pero no creado por la excitación procedente de los receptores”.<sup>4</sup>

Uexküll analiza luego las *acciones instintivas* y las *acciones plásticas*, las cuales tematizan específicamente el carácter determinante que asumen los impulsos directores en los órganos efectuales y en los órganos perceptuales, respectivamente, y permiten avanzar en la comprensión de la flexibilidad supra-mecánica que signa los comportamientos. Respecto de

---

<sup>1</sup> Uexküll, J., 1926: 223, subrayado y traducción del inglés nuestras.

<sup>2</sup> Cf. Uexküll, J., 1926: 271.

<sup>3</sup> En este sentido, Uexküll afirmará: “la máquina del cuerpo, como cualquier otra máquina (aún si su regla de funcionamiento está elaborada muy precisamente), nunca está en posición de trabajar continuamente sin dirección. En consecuencia, la imagen mental que nos hacemos del cuerpo-máquina es necesariamente incompleta si dejamos afuera el protoplasma y los impulsos que lo dominan y en los cuales recae la dirección” (1926: 273-274, traducción del inglés nuestra).

<sup>4</sup> Uexküll, J., 1926: 274, traducción del inglés nuestra.

las *acciones instintivas*, se señalará que la secuencia ordenada de movimientos que éstas manifiestan en su desenvolvimiento hace verdaderamente imposible suponer que este tipo de acciones se encuentren preformadas en el mecanismo de gobierno (*steering-mechanism*) del animal y operen como un resorte. Para sostener esto Uexküll planteará que muchos animales se encuentran, de hecho, en situaciones en las cuales son afectados, al mismo tiempo, por dos o más indicaciones (o portadores de significación) y que la respuesta a cada una de ellas no puede ser mecánica ni ciega, sino que debe estar ordenada por una regla directriz inmanente capaz de flexibilizar el ritmo de la secuencia de acciones en función de las diferentes indicaciones. Uexküll ejemplificará las acciones instintivas con los insectos y señalará que, en ellas, la instancia determinante de la dirección impulsiva no pasa por los órganos perceptuales sino por los órganos efectuales.

Respecto de la *acción plástica* Uexküll afirmará que, en sentido estricto, ésta “refiere sólo a la plasticidad del órgano perceptual, mientras que el curso del proceso en el órgano efectual es reflejo” y agregará que “la flexibilidad en este caso depende, no de una mera influencia sobre el ritmo de una serie impulsiva dada, sino de la introducción de impulsos hasta aquí no empleados. No es simplemente una regla de funcionamiento gobernada por una regla de dirección, sino la aparición de una nueva regla”.<sup>1</sup> Esta nueva regla impulsiva se expresa en la formación de esquemas dentro del órgano perceptual, esquemas que habilitarán nuevas acciones y que, tras sedimentarse en el mundo interior del animal, operarán como acciones reflejas. En este punto, Uexküll pone el ejemplo los experimentos de Pávlov con perros, y su noción de reflejos condicionados, como caso que permite comprender la formación de un nuevo tipo de conexión entre estímulos devenidos portadores de significación y el proceso efector (en este caso, la producción de saliva). A continuación, el biólogo analiza las *acciones basadas en la experiencia* y señala que, a diferencia de las acciones plásticas, en ellas no sólo hay que considerar la formación de asociaciones y esquemas en el órgano perceptual, sino también la aparición de nuevas reglas en el órgano efectual, produciéndose de este modo una “invasión de los impulsos” en ambos órganos a la vez.

La flexibilidad de la acción basada en la experiencia reside en la dirección misma, y no simplemente en la regla de funcionamiento, como es en el caso en la acción instintiva, que está sujeta a una dirección que no cambia. Consecuentemente, la acción instintiva aparece desde su inicio totalmente preparada mientras que la acción de experiencia debe aprenderse gradualmente. Simples acciones basadas en la experiencia pueden, si son repetidas, devenir reflejos.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Uexküll, J., 1926: 276, traducción del inglés nuestra.

<sup>2</sup> Uexküll, J., 1926: 277, traducción del inglés nuestra.

Finalmente, Uexküll introduce la noción de *acción controlada* (*the controlled action*), definiéndola como una acción basada en la experiencia que no puede devenir refleja (y funcionar luego automáticamente) sino que requiere que la nueva regla de dirección –producida por la

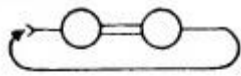


Diagrama 1



Diagrama 2

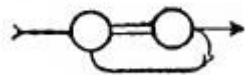


Diagrama 3

experiencia y operante en el órgano efectual– sea continuamente acompañada y controlada por el órgano perceptual y, correlativamente, que la regla de dirección operante en el órgano perceptual sea continuamente influida por la regla de funcionamiento del órgano efectual. En este punto hay que distinguir dos tipos de procesos de control: por un lado, hay un proceso mediado por la exterioridad (es decir, que ocurre por fuera del cuerpo del animal) y en el cual los efectores influyen en los receptores por el hecho de transformar al portador de

significación (o indicador) (Diagrama 1); por otro lado, hay un proceso de control interno al animal que presenta dos modalidades: (a) el movimiento de los músculos efectores repercute en los nervios sensoriales del órgano perceptual, ajustando la acción a realizar (Diagrama 2); (b) una parte de la excitación que se transporta hacia los nervios efectores afecta a los nervios centrales y éstos la conducen al órgano perceptual, produciendo un ajuste entre los órganos efectuales y perceptuales (Diagrama 3).<sup>1</sup>

$$\text{THE CONTROLLED ACTION} = \underset{\text{I}}{\text{R}} - \text{MOI} \rightleftarrows \text{AOI} - \underset{\text{I}}{\text{E}}$$

Fórmula general de la acción controlada, donde R es el receptor, MO el órgano perceptual, AO el órgano efectual, E el efector e I el impulso.

En la acción controlada, como Uexküll lo grafica claramente en una fórmula<sup>2</sup>, hay una

causalidad circular entre percepción y acción; proceso interactivo y bidireccional que nos acerca a la intuición enigmática de una suerte de vitalidad animal por su contraste con los residuos mecanicistas que aún pueden impregnar a las ideas de acción refleja y acción instintiva. En cualquier caso, como es fácil deducir, mientras que el primer esquema del círculo funcional presentado más arriba se asocia a las acciones reflejas e instintivas (mostrando distintas modalidades instituyentes, y unidireccionales, de la “función-mundo), el segundo modelo se realiza con las acciones plásticas y las acciones basadas en la experiencia (develando concretamente la constitución de un mundo circundante a través de la cada vez más estrecha imbricación bidireccional del mundo perceptible y del mundo efectual), y termina por desbordarse a sí mismo en la intelección del comportamiento

<sup>1</sup> Los diagramas han sido extraídos de Uexküll, J., 1926: 277-278.

<sup>2</sup> La fórmula general de la acción controlada ha sido extraída de Uexküll, J., 1926: 277.

presente pues, en efecto, con la noción de acción controlada se indica que el animal está plenamente compenetrado con el devenir del mundo exterior, regulando su actividad de modo no reflejo y en correlación con sucesos extrínsecos. En cualquier caso, según Uexküll, todos los tipos de acciones expresan con la misma fuerza la operatoria –en el sujeto– del factor supra-mecánico autónomo, del “sistema de impulsos”. Este último es la composición del conjunto de reglas compendiadas en el sistema nervioso central y en el mundo interior, composición colectiva que encuentra su unidad y su armonía en la noción de “equilibrio interno”.<sup>1</sup>

Ahora bien, como ya hemos sugerido, con el segundo modelo de círculo funcional (y con los tipos de acciones a él asociadas) parecen estar presentes todos los elementos para abrir una brecha y pensar el carácter constituyente de las interacciones prácticas, es decir, un proceso abierto y transido por la contingencia. Pero para Uexküll esto es impensable y prefiere suturar la brecha con un factor supra-mecánico, que opera en función de reglas independientes de la estructura, a ver derrumbarse toda su teoría de la conformidad a plan. En este sentido, no duda en afirmar que en todo lugar “donde la Naturaleza es activa de modo supra-mecánico, nunca hay arbitrariedad, sino siempre ley” (y agrega: “una ley que es también un diseño excelso y que pone su hechizo sobre todo el proceso”)<sup>2</sup> y, por otro lado, con respecto a la potencialidad de las acciones basadas en la experiencia y al poder del aprendizaje en la formación de nuevas conductas, subrayará su carácter marginal (es decir, se trata de un fenómeno puramente individual y, de ningún modo, afecta el comportamiento de la especie).<sup>3</sup>

### 3.3. *Control, comunicación e información en animales y máquinas*

El filósofo y fisiólogo finlandés Kari Lagerspetz fue el primero en indicar, en un breve artículo publicado en 2001, el carácter “pionero” que la teoría biológica uexkülliana asume en relación con la cibernética (y, también, con el modelo de red neuronal de Pitts y

---

<sup>1</sup> Cf. Uexküll, J., 1926: 293

<sup>2</sup> Uexküll, J., 1926: 290, traducción del inglés nuestra.

<sup>3</sup> “Se debe tener siempre en mente que el impulso-melodía es un proceso completamente automático, que sólo pertenece al sujeto; y si bien puede ser excitado por circunstancias externas, nunca puede estar formado por éstas. La capacidad de responder, ahora a una melodía, ahora a otra, se limita a cada sujeto. (...) Se sigue de aquí que el poder para formar nuevas secuencias de impulsos a través del llamado “aprendizaje” es restringido. Para cada criatura hay cierto grado de poder de aprendizaje (muy diferente en diferentes individuos) definido desde el inicio. Depende de cada individuo el saber explotarlo al máximo” (Uexküll, J., 1926: 284, traducción del inglés nuestra).

McCulloch).<sup>1</sup> En dicho texto, Lagerspetz plantea que la “ley de Uexküll” –relativa a la regulación neuromotora– constituye una de las primeras formulaciones del principio de retroacción negativa en relación a procesos inmanentes a los organismos, formulación que progresivamente se iría alejando de los marcos impuestos por la teoría del arco reflejo para dar lugar, en 1919-1920, a la noción de círculo funcional (en la cual se tematizan procesos que exceden los límites anatómicos y se focalizan en las interacciones sujeto-mundo circundante). Nuestra intención, como ya hemos señalado, no es explicitar una relación de precedencia o exhumar a un precursor oscuro. Nos interesa, sobre todo, plantear una serie de correlaciones y analogías conceptuales entre el modelo uexkülliano y el modelo cibernético (tal como lo presenta Norbert Wiener), destacando de este modo su arraigo en un suelo arqueológico común y abriendo la posibilidad para tematizar una inflexión, interna a dicho orden de saber, que se expresa en el pasaje desde el concepto de forma al concepto de información.

En principio, como Pablo E. Rodríguez (2012) ha establecido con claridad, la historia de la información y de la cibernética se puede contar de muchas maneras y en ella se anudan distintas líneas: una que va desde la segunda ley de la termodinámica a la mecánica estadística, otra que anida en la búsqueda de soluciones técnicas a problemas de transmisión en las comunicaciones telefónicas y culmina con la Teoría Matemática de la Información de Claude Shannon, una tercera que se desarrolla a partir de los desarrollos lógico-matemáticos de principios del siglo XX (David Hilbert, Alan Turing, Von Neuman, etc.) y culmina en la producción de las primeras computadoras, una cuarta que apunta a las proposiciones de Erwin Schrödinger sobre la vida y su noción de entropía negativa (o neguentropía), otra que pone el acento en la fisiología y –particularmente– en el papel jugado por A. Rosenblueth y en los estudios de Walter Cannon (concepto de *homeostasis*), y varias líneas más.<sup>2</sup> Con lo cual, *a priori*, nada (o casi nada) parece emparentar a la biología teórica de Uexküll con la cibernética y la teoría de la información. No obstante, si se presta atención al modelo operatorio que presenta Norbert Wiener para pensar el comportamiento de máquinas, animales y humanos, las correlaciones conceptuales comienzan a proliferar.

En el artículo *Behavior, purpose and teleology (Comportamiento, propósito y teleología)*, publicado en 1943, Wiener, A. Rosenblueth y J. Bigelow presentan dicha noción frontalmente, asociándola a una destitución de la oposición entre mecanicismo y finalismo, y a la

---

<sup>1</sup> Cf. Lagerspetz, 2001: 643-651. Esta percepción, asimismo, fue retomada luego por otros estudiosos de la obra uexkülliana. Véase: Kull, 2001; Rütting, 2004.

<sup>2</sup> Cf. Rodríguez, P. E., 2012b.

correlativa posibilidad de conceptualizar la teleología como sinónimo de “propósito controlado por mecanismos de retroalimentación”.<sup>1</sup> Dicho brevemente, la “tendencia a fin” de una conducta resulta totalmente desangelada: abandona el reino de la metafísica, las causas finales aristotélicas, la teología y el vitalismo, deviniendo un “mecanismo finalizado”. Como señalan los autores, “puede considerarse que toda conducta intencionada (*purposeful behavior*) requiere retroalimentación negativa”.<sup>2</sup> Para operar esta “desantropomorfización” de la finalidad, los autores introducen su análisis distinguiendo claramente dos métodos: uno de carácter fisiológico –que se focaliza en el análisis de la estructura y la organización inmanente de un determinada entidad– y otro de carácter comportamental, el cual resulta indisociable de la relación entre la entidad y su medio: “Por comportamiento se entiende cualquier cambio de una entidad con respecto a su entorno. (...) Por consiguiente, cualquier modificación de un objeto, detectable externamente, puede denotarse como comportamiento”.<sup>3</sup> No es difícil ver aquí un primer punto de contacto con Uexküll, vínculo que se expresa en la superación de la fisiología rumbo a la etología y en la proposición de un análisis espacial del comportamiento que mantenga prudente distancia de las implicancias psicológicas que conlleva la idea de tendencia a fin. Esta similitud de enfoque, como veremos, se refuerza si se considera con atención el concepto de retroalimentación negativa en correlación con la noción de círculo funcional.

Wiener, Rosenblueth y Bigelow comienzan distinguiendo lo que es un comportamiento regulado por un mecanismo de retroalimentación o retroacción (es decir, por un proceso de causalidad circular) del *non-feed-back behavior* que implica, centralmente, que la entidad *no modifica su actividad en el curso de su comportamiento*, esto es, que opera conforme una causalidad mecánica de carácter lineal.<sup>4</sup> Los comportamientos con retroalimentación pueden ser de dos tipos: los *positivos* son aquellos en los cuales una parte de lo que sale de la entidad (*output*) retorna a ella produciendo efectos acumulativos en la entrada (*input*) y ampliando su campo de acción. Este tipo de retroalimentación conlleva un mayor grado de inestabilidad en el sistema, dado que el proceso “agrega señales en la entrada, pero no las corrige”<sup>5</sup>, lo cual implica que las variables que determinarán el comportamiento de los efectores (*output*) aumentará. Los comportamientos regidos por retroalimentación *negativa*, en cambio, son

---

<sup>1</sup> Wiener, N., Rosenblueth, A. et Bigelow, J., 1943: 23, traducción nuestra.

<sup>2</sup> Wiener, N., Rosenblueth, A. et Bigelow, J., 1943: 19, traducción nuestra. En este sentido, tras señalar que la obra de Norbert Wiener puede ser pensada como un nuevo *Discurso del método*, Simondon afirmará “si la finalidad se convierte en objeto de técnica, existe un más allá de la finalidad en la ética; la Cibernética, en este sentido, libera al hombre del prestigio incondicional de la idea de finalidad”. Simondon, G., 2013a: 123-124.

<sup>3</sup> Wiener, N., Rosenblueth, A. et Bigelow, J., 1943: 18, traducción nuestra.

<sup>4</sup> Cf. Wiener, N., Rosenblueth, A. et Bigelow, J., 1943: 19-20.

<sup>5</sup> Wiener, N., Rosenblueth, A. et Bigelow, J., 1943: 19, traducción nuestra.

aquellos en los cuales la información que recibe la entidad en la entrada (*input*) por parte de su objetivo (o fin) es utilizada no para amplificar sino para sustraer información, es decir, para restringir las posibilidades de acción y responder eficazmente en la salida efectora (*output*), de modo tal de alcanzar (o aproximarse) al objetivo, reduciendo así el margen de error. Este mecanismo mantiene el equilibrio del sistema dado que las señales retroactúan sobre la entidad corrigiendo su comportamiento en función del objetivo (como es el caso de los cañones antiaéreos que corrigen su trayectoria a partir de la recepción de señales emitidas por el objetivo a derribar)<sup>1</sup> o bien restableciendo un estado de equilibrio afectado (como es el caso de los termostatos, los cuales tras reconocer por medio de un termómetro que se ha superado un umbral máximo de temperatura, regulan su funcionamiento restringiendo la emisión de calor en la salida efectora y manteniendo la temperatura dentro de los límites de un rango predeterminado).<sup>2</sup>

Como es bien sabido, Wiener extenderá analógicamente este modelo operatorio, esta acción controlada o *feedback* negativo, y lo aplicará al análisis del comportamiento en animales, hombres y máquinas.

Esta regulación de una máquina de acuerdo a su funcionamiento real y no respecto a lo que se espera de ella se llama retroalimentación y presupone la existencia de sentidos que actúan mediante miembros motrices y que funcionan como elementos que registran una actividad. Estos mecanismos deben frenar la tendencia mecánica hacia la desorganización o, en otras palabras, deben producir una inversión temporal de la dirección normal de la entropía. (...)

Afirmo que el funcionamiento en lo físico del ser vivo y el de algunas de las más nuevas máquinas electrónicas son exactamente paralelos en sus tentativas análogas de regular la entropía mediante la retroalimentación. Ambos poseen receptores sensoriales en una etapa de su ciclo de operaciones, es decir, ambos cuentan con un aparato especial para extraer informes del mundo exterior a bajos niveles de energía y para utilizarlos en operaciones del individuo o la máquina. En ambos casos, estos mensajes del exterior no se toman en *bruto*, sino que pasan a través de los mecanismos especiales de transformación que posee el aparato, vivo o inanimado. La información adquiere entonces una nueva forma utilizable en las etapas ulteriores de la actividad. Tanto en el animal como en la máquina, esta actividad se efectúa sobre el mundo exterior. En ambos, se informa al aparato regulador central la acción *ejecutada* sobre el ambiente y no simplemente la acción intentada.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Dicho uexküllianamente, se trata de un círculo funcional en el cual el sujeto *se ajusta* progresivamente –en su devenir práctico– con el portador de significación, incrementando así la eficacia de su acción (ataque, defensa, escape, reproducción, etc.) por medio de la percepción del elemento portador de significación.

<sup>2</sup> Funcionamiento que resulta similar al tematizado por Uexküll en su ley de regulación neuromotora, la cual “ofrece una explicación para el mantenimiento del tono muscular y de la posición de los animales, refiriéndolos a la actividad de los centros nerviosos” Lagerspetz, K., 2001: 646, traducción nuestra.

<sup>3</sup> Wiener, N., 1988: 24, 25-26.



A partir de aquí se abren toda una serie de interesantes problemas. Se dice que hay una analogía entre Uexküll y la cibernética, que la acción controlada y la noción de círculo funcional son –en muchos puntos– isomorfas al modelo operatorio con retroalimentación negativa presentado por Wiener, que tanto los animales como las máquinas pueden procesar sólo determinadas señales (y no una multiplicidad indiferenciada de estímulos) y que ambos pueden regular su funcionamiento mediante procesos de causalidad circular. Ahora bien, ¿es posible emparentar dos teorías separadas por más de dos décadas y que en (casi) nada se asemejan en cuanto a sus fuentes y procedencias disciplinares? ¿Cómo relacionar la armonía perfecta de la naturaleza uexkülliana con el universo contingente que Wiener hereda de la mecánica estadística? ¿Dónde ha quedado el factor supra-mecánico del que nos hablaba el biólogo estonio-alemán tras esta traducción de la “conformidad a plan” en mecanismos finalizados?

Respecto de la primera cuestión, no es posible obviar las profundas diferencias: allí donde Uexküll evoca a Kant, Wiener retoma a Leibniz, San Agustín y Locke; mientras que el biólogo desprecia el acercamiento físico-matemático de la naturaleza y se confina a un conocimiento sumario de la física, el matemático está muy al corriente de las discusiones de la física teórica de principios del siglo XX; uno discute con las ciencias de la vida del período de eclipse del darwinismo (1890-1930), el otro ya cuenta entre sus conceptos con la noción de neguentropía (clave para el desarrollo de la biología molecular); uno destaca la originalidad supra-mecánica de la vida con respecto a las máquinas y a la materia en general, el otro dota a las máquinas de poder comunicativo, memoria, capacidad de aprendizaje e, incluso, de afectividad. No obstante, hay al menos un punto axiomático común y es, indudablemente, su arraigo en problemáticas fisiológicas y la comprensión *trial* de los vivientes (funciones receptoras, centrales, efectoras). Ya hemos señalado el vínculo genético de la cibernética con la fisiología de Walter Cannon y Arthur Rosenblueth, y analizado *in extenso* el origen fisiológico del pensamiento uexkülliano, cabe ahora vislumbrar sus analogías estructurales adicionales. Wiener señala en 1948:

Para resumir: los numerosos autómatas de la época actual están acoplados al mundo exterior tanto por la recepción de impresiones como por la ejecución de acciones. Contienen órganos sensoriales, causas eficientes y el equivalente de un sistema nervioso para integrar la transferencia de información de uno al otro. Se prestan muy bien a una descripción en términos fisiológicos. *Es casi un milagro que puedan ser agrupados bajo una misma teoría con los mecanismos de la fisiología.*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Wiener, N., 1960: 85, subrayado nuestro.

En este punto, por un lado, es posible distinguir dos tipos de estrategias conceptuales con respecto a los esquemas funcionales de la fisiología. Mientras que Uexküll amplía su campo de ejercicio más allá del cuerpo y, desde un enfoque espacial, pone de manifiesto la “conformidad a plan” de los acoplamientos entre los vivientes y sus mundos circundantes, Wiener, Rosenblueth y Bigelow se detienen en las implicancias temporales del funcionamiento fisiológico en correlación con su medio externo y, considerando el caso de los autómatas, consiguen conciliar en un mismo concepto teleología y determinismo: “teleología no se opone a determinismo... el concepto de teleología solo comparte una cosa con el concepto de causalidad: un eje de tiempo. Pero la causalidad implica una relación de una sola vía, una relación funcional relativamente irreversible, mientras que la teleología se ocupa del comportamiento”.<sup>1</sup> Y este último implica causalidad circular entre la entidad y su objetivo, mecanismos de control, regulación y retroalimentación negativa, esto es, una interacción que implica procesos no lineales y que sitúa a los autómatas sensibles en la textura del tiempo.<sup>2</sup>

Por otro lado, para dar cuenta del equilibrio que han de mantener las entidades en su vínculo interactivo con el medio externo, la cibernética apela al concepto fisiológico de *homeostasis*.<sup>3</sup> Como señala Pablo E. Rodríguez, la homeostasis es “un fenómeno por el cual cualquier organismo tiende a mantener su equilibrio a través de una suerte de finalidad interna, inmanente, que reajusta incesantemente, a través de miles de *feedback*, la actividad metabólica que mantiene dicho equilibrio”, y su centralidad no sólo se hace sentir en el modelo operatorio de la cibernética, sino también en el esquema neuronal de McCulloch-Pitts y en la idea de computadora de Von Neumann.<sup>4</sup> Uexküll, por su parte, propone la idea de *equilibrio interno* para reemplazar la noción cuveriana de correlación y dar cuenta de la unidad directiva que rige y regula el “sistema de impulsos” del organismo.<sup>5</sup>

Todo lo cual nos lleva a un segundo problema, relativo dos representaciones de la Naturaleza aparentemente antagónicas. Norbert Wiener intitula su prólogo a *Cybernetics and Society* (1950) “La idea de un universo contingente”, mentando con ello la significación

---

<sup>1</sup> Wiener, N., Rosenblueth, A. et Bigelow, J., 1943: 24, traducción nuestra.

<sup>2</sup> En relación a este punto, Wiener, Rosenblueth y Bigelow afirman –en su artículo de 1943– que la flexibilidad de las máquinas electrónicas para procesar una multiplicidad de efectos temporales supera por mucho a la capacidad de los organismos, en los cuales “la multiplicación espacial, más que la temporal, es la regla” (1943: 23, traducción nuestra). Asimismo, Wiener señala en 1948: “el vitalismo ha ganado en cuanto a que el mecanismo corresponde a la estructura del tiempo del vitalismo; pero esta victoria es una completa derrota, pues desde cualquier punto de vista que tenga la más ligera relación con la moral o la religión, la nueva mecánica es tan completamente mecanicista como la antigua” (1960: 86).

<sup>3</sup> Esta noción, como es sabido, ha sido introducida por el fisiólogo Walter Cannon a partir de una reflexión relativa al concepto de *medio interno* propuesto por Claude Bernard en el siglo XIX. El uso de la misma, asimismo, se generaliza en cibernética a partir de la invención del *homeostato* por parte de William Ross Ashby.

<sup>4</sup> Rodríguez, P. E., 2012b: 42.

<sup>5</sup> Cf. Uexküll, J., 1926: 293.

filosófica y epistemológica que es posible extraer de los desarrollos de la mecánica estadística de Gibbs y Boltzmann en la termodinámica, y tematizando el pasaje desde una representación física del tiempo reversible y determinista, a una que asume un carácter irreversible y probabilista (“la contingencia de Gibbs es hoy, en toda su desnudez, la verdadera base de la física”).<sup>1</sup> A partir de dicha percepción, como es sabido, el devenir del universo tiende al estado de mayor probabilidad que, a partir de la segunda ley de la termodinámica y la medición de la entropía creciente, es el estado de equilibrio térmico, estado final en el cual todos los potenciales son disipados y toda organización resulta imposible. En este marco, Wiener afirma:

Al aumentar ella [la entropía], el universo, junto con todos los sistemas cerrados que contiene, tiende naturalmente a empeorar y a perder sus caracteres distintivos, a pasar del estado menos probable al más probable, de un estado de organización y de diferenciación, en el cual existen rasgos y formas, a otro de caos e identidad. En el universo de Gibbs el orden es menos probable, el caos más probable. Pero mientras el universo en su totalidad, si existe en cuanto tal, tiende a ese estado definitivo, existen enclavados locales, cuya dirección parece opuesta a la del universo como un todo en los cuales hay una tendencia temporal y limitada a aumentar la complejidad de su organización. La vida encuentra asilo en algunos de esos enclavados. Ligada instintivamente a esa idea desde un principio, se inicia el desarrollo de la nueva ciencia: la cibernética.

De modo que, teniendo como telón de fondo un movimiento irreversible de deterioro generalizado, la biología en general y la cibernética en particular se recortan tematizando entidades que contrarrestan dicha tendencia, manteniendo su organización y su equilibrio interno a través de procesos regulados de interacción e intercambio de información y energía con el mundo exterior.<sup>2</sup> Así, tanto las máquinas cuanto los seres vivientes “representan bolsones de entropía decreciente, dentro de una estructura en la cual la más amplia entropía tiende a aumentar”.

Ahora bien, ¿cómo conciliar este lúgubre e irreversible destino natural con la armonía que signa a la música de la naturaleza, tal como la describe Uexküll? Las diferencias parecen enormes si se tiene en cuenta la idea de universo físico que tienen en mente ambos autores: para Wiener se trata de pensar la organización sobre el fondo de un universo contingente que tiende a la desorganización y cuya imagen ha sido profundamente trastocada por la física de principios del siglo XX, mientras que para Uexküll se trata de pensar la

---

<sup>1</sup> Wiener, N., 1988: 12.

<sup>2</sup> En este marco, y para el caso de los seres humanos, Wiener llamará información “al contenido de lo que es objeto de intercambio con el mundo externo, mientras nos ajustamos a él y hacemos que se acomode a nosotros. El proceso de recibir y utilizar informaciones consiste en ajustarnos a las contingencias de nuestro medio y de vivir de manera efectiva dentro de él.” (1988: 17).

especificidad de la vida frente al materialismo, al mecanicismo newtoniano y a la ley de causalidad. No obstante, si asume como grilla de inteligibilidad la relación figura-fondo, es posible percibir que en ambos casos nos encontramos con tentativas de tematizar el comportamiento de determinadas entidades (seres vivos y máquinas, en el caso de Wiener; vivientes solamente, en el caso de Uexküll), más allá de las lógicas mecánicas o termodinámicas de la materia y, particularmente, en función de las relaciones informativas y/o significativas que dichas entidades guardan con su entorno (círculo funcional, *feedback* negativo, etc.).

Así, mientras que la cibernética piensa a la información como medida de la organización frente a la entropía, Uexküll piensa a las relaciones de significación como distintivas del comportamiento vital conforme a plan frente al sinsentido de materia inorgánica. Esto se pone particularmente de manifiesto en la frontal oposición que Uexküll plantea entre el mundo físico (el cual “no es otra cosa que un baile incesante e infinito de miles de átomos” que sigue una “necesidad ciega”) y el mundo biológico (en el cual “todo, hasta lo más pequeño, muestra un orden, un sentido y un significado”)<sup>1</sup> y, más en general, entre la física y la biología.<sup>2</sup>

Esta analogía entre las islas de organización que pueblan el mar de la desorganización creciente, según Wiener, y la conformidad a plan de los vivientes frente a la insignificancia del mundo material, según Uexküll, nos lleva –por último– a preguntarnos si puede haber alguna correlación entre el emplazamiento que el “factor supra-mecánico y extra-material” asume en el sistema teórico del biólogo estonio-alemán, y el lugar que ocupa la noción de información en los modelos cibernéticos. En *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine* (1948), Norbert Wiener afirma: “La información es información, no materia ni energía. Ningún materialista que no admita esto puede sobrevivir en nuestros días.”<sup>3</sup> Y, en *Cybernetics and Society* (1950), agrega: “Así como la entropía es una medida de desorganización, la información, que suministra un conjunto de mensajes, es una medida de organización”.<sup>4</sup> Con lo cual, en principio, la información asume un carácter extramaterial. ¿Por qué? No tanto por la frase de Wiener, sino por la idea de entropía negativa que ella

---

<sup>1</sup> Cf. Uexküll, J., 2014: 93-94.

<sup>2</sup> “Afirmar los físicos que con su ciencia dominan todas las acciones y reacciones de las masas, desde las más pequeñas hasta las más grandes. Según ellos, no debe haber otra cosa en el mundo de efectos sino pequeñísimos objetos o propiedades (átomos) que se mueven en el espacio según la ley de causalidad. ¡Solo hay materia muerta y fuerzas! Esta afirmación no le es lícito aceptarla al biólogo que ha estudiado el desenvolvimiento individual del animal. Pues hemos podido convencernos de que para la constitución conforme a plan de un animal no basta la materia muerta, (...) Aún tienen que presentarse otros factores, las *genas*, que, de una parte, engranan en su acción con las sustancias materiales y con las fuerzas, y de otra, obedecen por completo a un plan extramaterial.” (Uexküll, J., 1951: 204-205).

<sup>3</sup> Wiener, N., 1960: 216.

<sup>4</sup> Wiener, N., 1988: 21.

implica, y que ha sido uno de los modos tradicionales en los cuales se ha planteado el problema de la naturaleza física de la información.<sup>1</sup>

En efecto, como es sabido, la definición cibernética de información se asocia a lo que Erwin Schrödinger denominó, en su famoso texto *¿Qué es la vida?* (1943), neguentropía (o entropía negativa), esto es, “el mecanismo por el cual un organismo se mantiene así mismo a un nivel bastante elevado de orden (= un nivel bastante bajo de entropía)” absorbiendo continuamente “orden de su medio ambiente”.<sup>2</sup> A partir de las reflexiones de Schrödinger, de no menor importancia para el desarrollo de la biología molecular, se planteará que “quizás las leyes que rigen la materia viva no sean exactamente las mismas que rigen la materia en general”.<sup>3</sup> Frente al particular, el físico de origen austríaco afirmará que la materia viva de ningún modo es no-física (pues, por ejemplo, se vincularía con la teoría cuántica) pero, sin dudas, se diferencia claramente de las leyes que rigen el comportamiento de la materia en la física clásica y en la termodinámica.<sup>4</sup>

A los efectos de la relación con Uexküll cabe señalar, en primer lugar, que la idea de información escapa a los marcos conceptuales de la física clásica contra la cual el biólogo protestará insistentemente en lo relativo a la diferencia de la materia viva con la materia en general. En segundo lugar, que así como el impulso y la significación en Uexküll, la noción de información en Wiener se encuentra íntimamente vinculada con procesos, con relaciones, con interacciones; operando entre (y a través de) la percepción y la acción en entidades de distinto tipo.

Con lo cual, la información asume un carácter no sustancial y no es reducible al concepto de energía. ¿Asume también un carácter supra-mecánico? En principio, cabe recordar que la información sólo es pensable en el marco de procesos que escapan a los modelos de causalidad lineal y que implican un nuevo tipo de causalidad, circular y retroactiva; “la información tiene importancia en cuanto es una etapa en un proceso continuo de observación del mundo que nos rodea y de influencia sobre él”.<sup>5</sup> Uexküll no está lejos en este punto, para él el problema de la física es que “conoce simplemente el efecto de lo antecedente sobre lo siguiente en el tiempo; pero jamás la reacción de lo siguiente en el tiempo sobre lo antecedente. Pero esta retroacción existe siempre si concebimos toda la

---

<sup>1</sup> Cf. Triclot, M., 2008: 217 y ss. Respecto de la delicada cuestión relativa a la naturaleza física de la información, véase Triclot, M., 2008: 207-216. Asimismo, respecto de los debates en torno a la naturaleza ontológica de la información, véase Rodríguez, P. E., 2012b: 127-136.

<sup>2</sup> Schrödinger, E., 1995: 47.

<sup>3</sup> Rodríguez, P. E., 2012b: 57.

<sup>4</sup> Y agregará: “Y esto no se debe a que exista una *nueva fuerza*, o algo por el estilo, que dirija el comportamiento de cada uno de los átomos de un organismo vivo, sino a que su constitución es diferente de todo lo que hasta ahora se ha venido experimentando en un laboratorio de física.” Schrödinger, E., 1995: 49.

<sup>5</sup> Wiener, N., 1988: 114.

existencia como una unidad dada, como exige la teleología estática”.<sup>1</sup> Con lo cual, si bien la pretensión de la cibernética está lejos de cualquier tipo de vitalismo, y si bien a través de la construcción máquinas electrónicas y autómatas demuestra claramente que la teleología puede ser mecanizada (deviniendo la información un elemento operatorio), es indudable que no es asimilable al concepto mecanicista de causalidad y que, con respecto a él, resulta ser “supra-mecánica”.

Asentado el hecho de que tanto la organización de las entidades cibernéticas cuanto la conformidad a plan de los sujetos vivientes resultan parcialmente análogas en su estructura (debido a que ambas comportan recepción, procesamiento y respuesta motriz a los mensajes o señales del mundo exterior, así como procesos de causalidad circular que les permiten ajustarse eficientemente a éste último), se plantea la cuestión de si la analogía operatoria de la noción de información ha de buscarse en la noción de impulso o bien en la de significación. Y la pregunta es pertinente pues, como hemos visto, Uexküll sitúa en el centro de su teoría de las acciones a la noción de impulso, mentando con ella el factor supra-mecánico distintivo de la vitalidad. La respuesta nos conduce a diferenciar un tercer y último momento en la reflexión uexkülliana.

Por un lado, en el modelo que presenta en *Theoretische Biologie* (1920), la centralidad de la noción de sistema (o secuencia) de impulsos en la dirección del comportamiento del animal cubre todos los tipos de acciones, desde la acción refleja hasta la acción controlada, e implica la asunción de un factor irreductible a la “estructura mecánica” de funcionamiento, posibilitando con ello una diferenciación del animal con respecto a la máquina. Uexküll resume esta irreductibilidad en la siguiente fórmula: mientras que en los organismos la génesis (y la auto-reparación de su estructura) es directa, en las máquinas es indirecta (porque presupone la construcción e intervención de un sujeto externo); y mientras que en las máquinas la regla de acción es directa, en los organismos es siempre indirecta “porque *se construye* a partir de las indicaciones” y se encuentra mediada por una instancia directora e impulsiva inmanente al sujeto.<sup>2</sup>

Uexküll no negará que se puedan imaginar máquinas con capacidad de percepción, y pondrá el ejemplo de una locomotora automática provista de un aparato óptico capaz de reaccionar diferencialmente a las luces verdes o rojas que emitan las vías del ferrocarril.<sup>3</sup> No obstante, agregará que en dicho caso primero habría que pensar y construir todo el sistema de vías férreas como mundo circundante de la locomotora, ajustando a ambos conforme a

---

<sup>1</sup> Uexküll, J., 1951: 39.

<sup>2</sup> Cf. Uexküll, J., 1926: 326.

<sup>3</sup> Cf. Uexküll, J., 1926: 129, subrayado y traducción nuestras.

plan. Lo interesante es que el biólogo pone este ejemplo imaginario para subrayar el carácter diferencial de la relación viviente-medio asociado con respecto a las máquinas, mientras que la cibernética se apoyará en ejemplos similares (aunque no ya imaginarios) para relativizar dicha diferencia, sea en las acciones reflejas sea en aquellas que implican aprendizaje.<sup>1</sup>

De modo que, como hemos visto en el párrafo anterior, en el segundo momento de la reflexión uexkülliana asumen centralidad las problemáticas activas y no sólo las perceptivas, conllevando ello la promoción de la noción de círculo funcional y, correlativamente, la apertura a una comprensión de las relaciones constructivas a través de las cuales el sujeto viviente se instala en el mundo. Este modelo implica una articulación dinámica entre la forma *a priori* del viviente específico y sus operaciones constructivas, pero no conduce a una relativización de la forma específica sino que, en última instancia, se sostiene en la idea biológica de conformidad a plan y en la suposición de un impulso que realiza dicha conformidad siguiendo reglas autónomas. Ahora bien, lo que percibimos como tercer momento en el pensamiento uexkülliano no invalida estas proposiciones pero acentúa un elemento nuevo, un punto de vista que no se circunscribe al análisis del sujeto viviente o del mundo circundante, sino que se concentra en la categoría de significación y tematiza, centralmente, relaciones de significación.

En efecto, en 1940, Uexküll publica su último libro, *Bedeutungslehre (Teoría de la significación)*, y en él el factor natural independiente, antes residente en la noción de impulso, se desplaza hacia el concepto de significación. Este nuevo enfoque, en primer lugar, se endereza hacia una “teoría de la composición natural” (o “técnica de la naturaleza”) en la cual interesan más las relaciones de significación, que enlazan a las formas vitales entre sí, que el carácter de las formas mismas. Es decir, el punto de vista asumido es el de la Naturaleza y no ya el del sujeto viviente, y la tarea de la biología resulta ser ahora la de “escribir la partitura de la naturaleza” tomando como “hilo conductor la noción de significación”.<sup>2</sup>

En segundo lugar, y consecuentemente, lo que interesa ya no son las facultades perceptivas o las reglas de acción sino las “reglas de significación común”, esto es, no cómo y a partir de cuales indicaciones opera la garrapata sino cuál es el vínculo común (¿el código?) que habilita que la garrapata y el mamífero, o el murciélago y la mariposa, o la mosca y la araña, puedan ser elementos de un proceso significativo que los engloba.<sup>3</sup> En este movimiento el círculo funcional adquiere un nuevo matiz deviniendo “un círculo de significación cuya

---

<sup>1</sup> Cf. Wiener, N., 1988: 31-32.

<sup>2</sup> Cf. Uexküll, J., 1965: 147, 117.

<sup>3</sup> Cf. Uexküll, J., 1965: 115-117, 137-139.

tarea consiste en poner en valor a los portadores de significación”<sup>1</sup>, de modo que “la existencia del sujeto animal en tanto que receptor de significaciones consiste en percibir y actuar”<sup>2</sup>, es decir, “consiste en utilizar los portadores o *factores de significación* conforme a su propio plan de organización”.<sup>3</sup>

En tercer lugar, desde la óptica de la teoría de la composición natural, las nociones que pasarán a primer plano serán las de punto y contrapunto las cuales, tematizando dinámica y musicalmente el par “receptores de significación – portadores de significación”, devendrán instrumento para pensar la ley técnica de la naturaleza en tanto acoplamiento, y puesta en dependencia recíproca, de los seres a través de las significaciones.<sup>4</sup> Por último, cabe recordar que para Uexküll la significación es un “factor natural decisivo”, de carácter “supra-temporal y extra-espacial”, que permite –más allá de la ley de causalidad– develar las relaciones estructurales y supra-mecánicas que atraviesan la naturaleza.<sup>5</sup>

En suma, creemos que Uexküll no dudaría en suscribir la siguiente afirmación de Wiener (reemplazando información por significación): “Las informaciones son más cuestión de proceso que de acumulación. (...) la información tiene importancia en cuanto es una etapa en un proceso continuo de observación del mundo que nos rodea y de influencia sobre él. (...) *vivir es participar en un flujo continuo de influencias que provienen del mundo exterior y en actuar sobre éste*, en el que somos sólo una etapa de transición”.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Uexküll, J., 1965: 106, traducción del francés nuestra.

<sup>2</sup> Uexküll, J., 1965: 166, traducción del francés nuestra.

<sup>3</sup> Uexküll, J., 1965: 106, subrayado y traducción del francés nuestra.

<sup>4</sup> Cf. Uexküll, J., 1965: 167-169.

<sup>5</sup> Cf. Uexküll, J., 1965: 171, 173, 117.

<sup>6</sup> Wiener, N., 1988: 114, subrayado nuestro.



## UMBRAL

### Cartografía de una problemática epocal

Como se desprende de lo expuesto en los dos capítulos precedentes, la problemática epocal que se inicia a fines del siglo XIX y que se instaura en la primera mitad del siglo XX plantea contornos bien precisos para el ejercicio del pensamiento científico, filosófico y práctico, delimitando asimismo un conjunto de desafíos. En principio, como vimos, este proceso se inaugura con una serie de desplazamientos en las ciencias naturales, donde un conjunto de efectos experimentales, reforzándose recíprocamente, dibujan un nuevo esquema cognitivo sobre las ruinas de las categorías historicistas-evolucionistas. Dichos efectos, corroborables antes de ser explicables, pueden sintetizarse en una sucesión de nombres propios: Maxwell-Faraday, Weismann, Wolf, von Ehrenfels, Planck, De Vries, Einstein, von Uexküll.

La creciente tematización de dichos efectos dará lugar a la aparición y proliferación de formas (formas físicas, formas biológicas, formas de percepción, formas lingüísticas, formas culturales, formas económicas, formas técnicas, etc), que no se desarrollan ni se despliegan en el tiempo en función de un orden (teleo)lógico, sino que se manifiestan teóricamente como estructuras que comportan una serie de funciones interrelacionadas, de fuerzas interactuantes o de partes interdependientes. Nos encontramos, entonces, ante una pluralidad de estructuras y cada ciencia puede ahora dedicarse a estudiar e investigar –sin complejos de inferioridad epistémicos– la totalidad que le corresponde. Pero esta liberación de la noción de totalidad con respecto a la de finalidad, esta “especialización de la teleología”, esta puesta entre paréntesis de las explicaciones causales y genéticas, comporta no pocas consecuencias.

Según nuestro análisis, *la separación del concepto de totalidad con respecto al de finalidad, corre pareja con el alejamiento del concepto de tiempo con respecto al de historia, con la aparición del concepto de mundo en su diferencia específica con el espacio físico y con la disociación de la idea de orden con respecto a la idea de sentido*. Pasaremos a analizar los rasgos generales de estos movimientos en la epistemología y en la metafísica de principios del siglo XX para emplazar, luego, lo que será el agenciamiento de Simondon.

En primer lugar, el desplazamiento del centro de gravedad epistémico desde enfoques genéticos a enfoques estructurales (movimiento expresivo de la disociación de la totalidad con respecto a la finalidad, y que presupone la crisis de la idea de continuidad por mor de los efectos de discontinuidad) inicia un proceso de desustancialización de los conceptos científicos e intra-sistémicos, dando lugar a la constitución teórica de un segundo orden de objetividad de carácter meta-fenoménico (o “realismo de segunda posición”), instancia en la cual no nos encontraremos ya con objetos divisibles en elementos sino con sistemas de relaciones que comprometen una pluralidad de partes interdependientes, y en los cuales las partes no tienen valor por sí mismas sino por su articulación en el todo.

En este proceso se distinguen dos momentos, siendo el segundo una profundización del primero. En efecto, por un lado, con la emergencia de los primeros modelos sincrónicos en ciencias naturales se produce una destitución del concepto de elemento y una correlativa promoción del concepto de función. Surge entonces la noción de comunidad de acción (por oposición a la causalidad mecánica), la idea de parte interdependiente (por oposición a la idea de elemento sustancial), la idea de sistema (por oposición a la de objeto empírico), etc. Este movimiento es analizado por Cassirer, y es lo que explica la emergencia de totalidades epistémicas específicas, dotadas de una consistencia y coherencia propias. Los conceptos de cada ciencia, entonces, dependen de un sistema de relaciones y se definen en solidaridad con éste. La relación entre las palabras y las cosas se encuentra, ahora, intermediada por formas.

Por otro lado, con el despliegue de la cibernética y la teoría de la información, es posible advertir una radicalización de este proceso de desustancialización de los conceptos intra-sistémicos, movimiento que se revela, en primer lugar, en el progresivo reemplazo de la noción de función por la de funcionamiento operativo, y en la consecuente tematización de procesos de comunicación e información (intra e inter sistémicos). En efecto, el carácter inter-científico del modelo operatorio que plantean estas nuevas técnicas, y sus efectuaciones analógicas en dominios diversos (tecnología, biología, neurología, psicología, etc.), contribuyen de modo decisivo a profundizar la desustancialización de las categorías científicas, planteando asimismo una serie de los límites al concepto de función y de forma. En segundo lugar, el concepto de “comunidad de acción” comienza a ser revisado a la luz de un nuevo modelo de causalidad (la causalidad circular o retroactiva), conllevando este movimiento una superación de los residuos termodinámicos que afectan a los primeros modelos sincrónicos (esto es, que el estado más probable de un sistema es el equilibrio estable) y postulando en su lugar la idea de homeostasis. Las totalidades, ahora, no sólo

manifiestan una interacción entre elementos interdependientes sino también una tendencia al autoajuste, a la autorregulación, al mantenimiento de su funcionamiento bajo determinados rangos. En este punto reaparece la idea de organización asociada a la noción de entropía negativa (y, por ello, depurada de todo residuo organicista).

En segundo lugar, este vasto proceso de desustancialización de las categorías científicas encontrará como contrapartida un movimiento inverso en la filosofía continental. El renacimiento de la metafísica de principios del siglo XX, en este marco, aparece como la oposición correlativa a dicho proceso: ahí donde a nivel epistemológico nos encontramos con una desustancialización de los conceptos intra-sistémicos y la constitución de un segundo orden de objetividad, en el plano metafísico con encontraremos con una re-sustancialización de las nociones trans-sistémicas y la emergencia de un segundo orden de subjetividad.

Como hemos visto, es en torno a la categoría de vida que la filosofía continental articulará una primera respuesta a la pérdida de sentido desencadenada por la dominante de modelos formales sincrónicos. Ésta última arraigará en el punto ciego de las epistemologías estructurales, esto es, en el problema de la génesis y la transformación de las formas dadas. Y dicho problema se plantea con total claridad desde el momento en que las premisas historicistas-evolucionistas que organizaban la explicación genética clásica y las teleologías históricas ven erosionados sus fundamentos, dando lugar a una problemática e “irracional” idea de discontinuidad.

En este marco, entonces, veremos desplegarse tentativas filosóficas que buscan tematizar una instancia que precede y trasciende a las formas. Así, es posible ver cómo en Bergson los conceptos de duración real y de impulso vital se convierten en fuente de invención por oposición a lo estático, lo automático, lo reversible, etc. (expresando esta oposición la división del trabajo entre ciencia y metafísica); cómo en Simmel la nota distintiva de la vida es la auto-trascendencia y el rebasamiento de las formas en las cuales se objetiva; cómo en Husserl se postula una egología trascendental previa a la escisión entre el sujeto y el objeto, descubriendo por detrás de la actitud natural una instancia que precede y trasciende toda puesta en forma<sup>1</sup>; cómo en Scheler se corta el nudo y se postula una diferencia ontológica

---

<sup>1</sup> Husserl lo dice con todas las letras en sus *Meditaciones cartesianas* (1931): “La trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del *ego*. Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígase inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad. Querer tomar el universo de la verdadera realidad como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, ambos universos relacionados entre sí meramente de un modo extrínseco, por medio de una ley rígida, es algo sin sentido. Ambos están en esencial conexión, y lo que está en conexión esencial es también concretamente una cosa; una cosa en la concreción única y absoluta de la subjetividad trascendental.” (Husserl, E., 1996: 141).

entre el espíritu y la vida, haciendo del hombre un ser capaz de “abrirse al mundo” de modo ilimitado (a diferencia de los animales, que viven sumidos en su mundo circundante); cómo en Heidegger se hace del tiempo el sentido del ser más allá de los entes; cómo en el existencialismo se postula una nada inmanente que hace del sujeto un ser capaz de trascender lo dado.

Hemos referido en términos de “vitalismo inorgánico” a algunas de dichas tentativas mentando con ello el hecho de que la instancia vital trans-sistémica no abriga en sí ningún fin predefinido sino que aparece como pura potencia, es decir, como fuente de variaciones, invenciones, constituciones y posibilidades indeterminadas (por oposición al carácter determinado y determinante de las formas objetivas). En este punto es donde la singularidad de Uexküll cobra verdadero sentido pues, mediante su estructuralismo vitalista, lo que el biólogo estonio-alemán pone de manifiesto es que la vida no precede a la forma ni la rebasa: la vida está siempre contenida en una forma y su realidad se expresa en un sistema de relaciones subjetivo-objetivas (mundo circundante).

En efecto, Uexküll muestra que la vida no es exterior ni precede a las formas sino que, por el contrario, es ya siempre en una forma. Esto lo distingue del vitalismo filosófico de la época, y de las variantes neokantianas y fenomenológicas de retorno a un sujeto trascendental (a las cuales, por otra parte, contribuiré a renovar). No obstante, absorbido por su lucha contra un mecanicismo fiscalista ya inexistente (al cual le atribuye ser factor de crisis moral), no saca todas las conclusiones posibles de su teoría y, por el contrario, reproduce una defensa vitalista de lo orgánico ante lo inorgánico apelando a nociones como impulso, plasticidad, flexibilidad, etc. Con estas nociones, y la declaración del carácter incognoscible del origen de las especies, da por resuelto el problema: en la inmanencia de una forma dada (mundo circundante) la plasticidad del impulso –agente supra-mecánico– es lo que permite explicar la auto-dirección del comportamiento (su flexibilidad, su autocontrol, su rapidez, su perfección), y funciona como clave para comprender los cambios al nivel de las reglas directrices de los órganos efectores, más allá de toda explicación mecanicista fundada en tropismos. Es decir, para Uexküll el problema nunca fue el de la vida contra las formas, sino el de la vida contra el mecanicismo. Y frente a este adversario, vida y formas son uno.

Ahora bien, con su estructuralismo vitalista, Uexküll desencadena un proceso de desustancialización de la noción de vida que se manifestará plenamente con la cibernética y la teoría de la información. Con ellas, los caracteres antaño distintivos de la noción de vida se disuelven en un conjunto de mecanismos finalizados, y la “plasticidad” pasa a manos de

los ingenieros y matemáticos. La “teleología estática” inaugurada por Uexküll como instrumento teórico-metodológico encuentra entonces un desarrollo pleno, deviniendo objeto de planificación y construcción técnica. Y será en este marco que el concepto de información cobrará relevancia, propiciando una problematización de la categoría de forma y un pasaje desde el concepto de función al de funcionamiento operativo.

En tercer lugar, al calor del movimiento desde la génesis a la estructura, el campo de problematización se desplaza desde la historia al espacio. Ello no implica, naturalmente, una negación del tiempo sino una liberación del mismo de las categorías historicistas, evolucionistas y teleológicas con las cuales se tendía a pensarlo en función de las premisas válidas en el siglo XIX. Dicho en otros términos, se asiste a un proceso de temporalización del tiempo, se produce una “deshistorización” del tiempo: no hay ya un orden de sucesión objetivo y externo a los fenómenos que permita ordenarlos en fases de desarrollo.<sup>1</sup> El tiempo, entonces, pasa a ser una variable dentro de un sistema de referencia, se ha adherido a la configuración espacial y no es independiente de ésta. Hay espacios-tiempos. Y lo importante de notar aquí es que, a diferencia de la episteme precedente en la cual el tiempo era inmanente a las cosas en tanto elemento explicativo de su despliegue ontogénico, el tiempo comienza a aparecer como fuente de contingencias, sede de las contingencias y las discontinuidades. En Bergson esto aparece con claridad: el tiempo no es ya ordenador, es creador, es invención. Así como la vida manifiesta un doble proceso de acumulación gradual de energías y gasto brusco, el tiempo en tanto memoria revela un proceso de interpenetración (no yuxtaposición o sumatoria) de momentos cualitativos heterogéneos (constitución de lo virtual) y, luego, actualización en actos libres. Esta proto-temporalización de la instancia trascendental se realizará plenamente en la fenomenología, donde el tiempo aparecerá como elemento sedimentado al infinito en la retención y las síntesis pasivas, y con ello, como condición del sentido de los objetos en la configuración espacial actual. En este marco, el tiempo se asocia con la intencionalidad para dar cuenta del carácter constituyente del sujeto frente a un mundo de objetos constituidos por tipicidades, habitualidades y capas de sentido. Desprendido de la historia, el tiempo deja de ser el soporte objetivo y el agente del movimiento general de realización de la realidad. El tiempo ya no es inmanente a los objetos, se subjetiviza e inter-subjetiviza y, contra lo que creía Bergson, con este movimiento de deshistorización, el tiempo se espacializa

---

<sup>1</sup> Este movimiento, por ejemplo, lleva a Bergson a imaginar a principios del siglo XX que asistimos a un verdadero descubrimiento del tiempo; el cual, liberado de los esquemas reversibles de la mecánica clásica y de su uso científico en tanto instrumento de medida (“espacialización del tiempo”), recobraría su dignidad ontológica propia. Respecto de la temporalización del tiempo en Heidegger, véase Dastur, F., 2006: 47-96.

mundanizándose, es decir, deja de ser progresista y se fusiona con el espesor significativo del espacio presente.

Lo dicho nos conduce, en cuarto lugar, a tematizar la aparición del concepto de mundo en su diferencia específica con respecto al espacio físico. Si nos concentramos en dicha disociación, no es descabellado afirmar que es precisamente en el marco del suelo arqueológico que venimos tematizando que nace la idea de mundo y se generaliza. En efecto, el mundo existe hace poco más de cien años; antes nos encontrábamos con la Naturaleza, el espacio, la *res extensa*, el progreso de la razón, el devenir histórico de la idea, de la patria o de la Nación, el medio geográfico, pero no con el mundo. Su aparición es relativamente reciente y se expresa en un conjunto de movimientos (se desprende del espacio objetivo y del medio físico-químico, asume un carácter total, envuelve al sujeto y al objeto en un sistema de relaciones, aparece como condición del sentido y la significación, etc.). El mundo nace en el siglo XX y encuentra en Uexküll un comadrón. Siguiendo sus huellas, desde fines de la década del veinte, comenzarán a emerger distintas lecturas (Scheler, Heidegger, Husserl, Cassirer, Goldstein, etc.) que, yendo más allá de las “filosofías de la vida” de fines del siglo XIX y principios del XX, convergerán en la tematización de un segundo orden de subjetividad.

El horizonte abierto por la categoría uexkülliana de mundo circundante se muestra con fuerza en *Ser y Tiempo* (1927), donde la distinción entre espacio y mundo acompaña a la diferencia entre ser y ente, resultando en un desplazamiento del campo de problematicidad al plano ontológico donde “sujeto y objeto no coinciden con ‘ser-ahí’ y mundo”. En efecto, el carácter fundamental que Heidegger asigna a la indagación de la estructura del “ser en el mundo” (y de la mundaneidad en general) en tanto “fenómeno dotado de unidad”, *anterior* a las ciencias positivas y *previo* a la relación entre sujeto y objeto, no expresa sino la tematización de un segundo orden de subjetividad *a priori*, que el filósofo alemán distingue expresamente de los enfoques epistemológicos: “ni el conocimiento crea *ab initio* un *commercium* del sujeto con el mundo, ni este *commercium* surge de una acción del mundo sobre un sujeto. El conocimiento es un modo del ‘ser ahí’ fundado en el ‘ser en el mundo’. De aquí que el ‘ser en el mundo’ pida como estructura fundamental una exégesis *previa*.”<sup>1</sup> En este movimiento podemos ver cómo la diferencia entre las formas y la vida es subsumida por la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, ostentando este último plano el carácter de *a priori* y –en lo relativo al problema de la significación– apareciendo como un “sistema de relaciones”, o “plexo de referencias” unitario, siempre ya presupuesto: “el todo

---

<sup>1</sup> Heidegger, M., 2003: 75.

de relaciones de este significar lo llamamos 'significatividad'. Es lo que constituye la estructura del mundo o de aquello en que el 'ser ahí' en cuanto tal es en cada caso ya."<sup>1</sup>

Ahora bien, según Heidegger, el mundo (o la "unidad de la significatividad" en la que existe el *dasein*) no es una estructura *a priori* eterna, no es un código inmutable y específico que se sostiene sobre la "conformidad a plan" de la naturaleza. La condición del mundo es la temporalidad, y el ser del mundo se manifiesta al *dasein* como un horizonte sobre cuya base existe, comprende y se temporaliza. Dicho en otros términos, tanto el mundo como el *dasein* se constituyen y existen en la temporalidad, temporalizando el tiempo, pero el mundo –revelado por el estado de abierto del *dasein* en la cura– es, en tanto unidad de la significatividad, previo al *dasein*; lo antecede, lo atraviesa y lo trasciende. Desde esta perspectiva, se puede intuir que el "ser en el mundo" en tanto existir sobre la base de una temporalidad trascendente (es decir, dada como horizonte previo), no es sino ser sobre la base de un segundo orden de subjetividad, esto es, sobre la base de un "previo comprender las referencias del 'para', 'para qué', 'para tal', 'por mor de'".<sup>2</sup> De allí que Heidegger pueda afirmar que "si se concibe ontológicamente el 'sujeto' como un 'ser ahí' existente cuyo ser se funda en la temporalidad, es necesario decir que el mundo es 'subjetivo'. *Pero este mundo 'subjetivo' es, en cuanto temporalmente trascendente, más 'objetivo' que todo posible 'objeto'*".<sup>3</sup>

Como hemos visto en el capítulo III, es también alrededor de la noción de mundo que puede comprenderse el pasaje husserliano desde la egología a la intersubjetividad trascendental, desplazamiento que encuentra su concreción en el "mundo circundante de la vida" como región ontológica *anterior y previa* a todo horizonte de dación de objetos. El segundo orden de subjetividad que así se constituye, por tanto, asume el problema de la significación y del sentido, configurándose la siguiente oposición correlativa: mientras que en el plano epistemológico se libera al concepto de totalidad del de finalidad y se investigan los entes en tanto estructuras objetivadas, en el plano filosófico se postula una instancia ontológica encargada de dar cuenta de la constitución del ser de los entes (instancia que, por otra parte, también asume los caracteres de la totalidad y la unicidad).<sup>4</sup> La diferencia que pone Sartre aquí es tematizar dicha instancia ontológica en términos de espontaneidad absoluta, mostrando un elemento vitalista típicamente francés y permitiendo advertir, por otro lado, la confluencia entre "vitalismo inorgánico" y segundo orden de subjetividad en tanto manifestaciones del retorno de la metafísica. Finalmente, como hemos visto, la posición de Cassirer respecto del concepto de mundo no es metafísica ni ontológica sino

---

<sup>1</sup> Heidegger, M., 2003: 102.

<sup>2</sup> Heidegger, M., 2003: 394.

<sup>3</sup> Heidegger, M., 2003: 396, subrayado nuestro.

<sup>4</sup> Como dice Heidegger, "El 'ser en el mundo' es una estructura original y constantemente *total*." (2003: 200).

epistemológica, y ello lo acerca a Uexküll en el sentido de considerar a la vida como siempre ya contenida en formas. Para el filósofo neokantiano el ser humano habita un mundo de formas simbólicas y no puede no habitarlo.

En este punto es posible advertir que, mientras Cassirer reabsorbe la vida humana en formas, Husserl reabsorbe a éstas últimas en un mundo de la vida humano. No obstante, la divergencia entre las formas simbólicas epistémicas y los mundos de la vida ontológicos es menos pronunciada de lo que podría pensarse en un primer momento. En ambos encontramos la herencia uexkülliana, así como la postulación de una instancia trascendental. En ambos se plantea el carácter constructivo de la actividad humana, ya sea bajo la idea de un “proceso de progresiva autoliberación del hombre” a través de la cultura, ya sea a través de la intencionalidad y la constitución intersubjetiva, y en los dos la posibilidad de pensar cambios bruscos y discontinuos a nivel social es muy tenue. ¿Por qué? En Cassirer, como hemos visto, porque la perspectiva estructural es la dominante y porque la formación cultural demanda décadas. En Husserl, si bien se postula una instancia intersubjetiva constituyente, el carácter y la estructura de esta última remite a procesos de larga duración. El mundo de la vida, que es también el mundo del sentido común, cambia muy lentamente. Y esto por una razón muy sencilla: “el mundo de la vida aparece dado previamente a todos los fines”<sup>1</sup> y, como ha señalado Palti, “la invocación de la acción intencional (...) no explica cómo los sujetos pueden proyectar objetivos que ellos mismos no hayan previamente experimentado como valores, esto es, que no estén ya contenidos en su universo axiológico dado”.<sup>2</sup> En ambos, por último, la mirada holista se hace presente: mientras que Cassirer conceptualiza epistemológicamente un segundo orden de objetividad que se sintetizaría en una totalidad orgánica de la humanidad, Husserl hace lo propio configurando ontológicamente un segundo orden de subjetividad que tendría su epicentro en el mundo de la vida en tanto “unidad universal de síntesis”.

Respecto del horizonte abierto por la idea uexkülliana de mundo, la lectura que realiza Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928) resulta sumamente significativa. No sólo porque precede a buena parte de las proposiciones que recién hemos evocado y dialoga con ellas, sino también porque en dicho texto es posible ver, quizá en estado puro, la transición desde lo que hemos llamado “vitalismo inorgánico” hacia el segundo orden de subjetividad esbozado. Tras señalar que la época carece de un concepto unitario de esencia humana, Scheler comienza su estudio anunciando que se dedicará a tematizar dicha esencia “*en su relación con el animal y con la planta*” para, luego, alumbrar algunas conclusiones sobre “*el*

---

<sup>1</sup> Husserl, E., 2000: 145.

<sup>2</sup> Palti, E., 2004: 76.



*singular puesto metafísico del hombre*”.<sup>1</sup> Para ello, nos propone un esquema que empieza describiendo los sucesivos estratos del ser psicofísico y, llegado un momento crucial, da un salto y afirma sin ambigüedades un dualismo entre la vida y el espíritu (que, como veremos, no está exento de dificultades). Pero lo importante no es el final sino el desarrollo.

El primer paso es vitalista y bergsoniano<sup>2</sup>: “el grado ínfimo de lo psíquico”, nos dice, “es el *impulso afectivo* sin conciencia, ni sensación, ni representación”.<sup>3</sup> Éste se muestra en la planta y en el mundo vegetal, manifestándose esencialmente como un movimiento “íntegramente dirigido *hacia fuera*”, extático, sin remisión a un centro ni repliegue sobre sí. Pura exteriorización de energía ciega. El segundo paso es uexkülliano, en él se nos presenta el concepto de instinto en tanto ordenador de la conducta animal y se nos dice: “*Lo que un animal puede representarse y sentir viene en general determinado y dominado a priori por la relación de sus instintos con la estructura del mundo circundante*”.<sup>4</sup> En este punto, a diferencia de los impulsos ciegos, el instinto “se dirige a componentes del mundo circundante que *retornan con frecuencia*” y que son de carácter específico (no individual)<sup>5</sup> pero, por otro lado, la energía vegetativa sigue manifestando su potencia de exteriorización, pues los instintos específicos “representan una *especialización* creciente del impulso afectivo y sus cualidades”.<sup>6</sup> Más allá de algún matiz terminológico, el análisis scheleriano respecto de la conducta animal está calcado sobre la conceptualización de von Uexküll.<sup>7</sup>

El tercer paso es ya espiritualista y cuasi-fenomenológico, y Scheler tiene la elegancia de presentarlo escenificando un drama, el drama de la conducta animal y humana. Una obra en tres actos, que nos permitiremos citar *in extenso*.

Ahora bien, un ser dotado de *espíritu* es capaz de una conducta, cuyo curso tiene una forma *exactamente opuesta*. El primer acto de este nuevo drama, el drama del *hombre*, consiste en que la conducta es motivada por la pura *manera* de ser de un complejo intuitivo, elevado a la dignidad de *objeto*; y es motivada, en principio,

---

<sup>1</sup> Scheler, M., 2003: 28.

<sup>2</sup> Respecto de la impronta bergsoniana, en consonancia con las tesis de *La evolución creadora* (1907), Scheler afirma: “El *proceso básico de la evolución vital es disociación creadora*, no asociación o síntesis de trozos sueltos.” (2003: 44).

<sup>3</sup> Scheler, M., 2003: 32.

<sup>4</sup> Scheler, M., 2003: 42.

<sup>5</sup> Cf. Scheler, M., 2003: 45.

<sup>6</sup> Scheler, M., 2003: 45.

<sup>7</sup> “Del estado fisiológico-psíquico parte siempre el primer acto en el drama de toda *conducta animal*, en relación con su medio. La estructura del medio está ajustada íntegra y exactamente a su idiosincrasia fisiológica e indirectamente a la morfológica; y además, a la estructura de sus impulsos y de sus sentidos, que forman una rigurosa unidad funcional. Todo lo que el *animal* puede aprehender y retener de su medio, se halla dentro de los seguros *límites e hitos que rodean la estructura de su medio*. El segundo acto, en el drama de la conducta animal, consiste en producir una modificación real en el medio por virtud de la reacción del animal, dirigida hacia el fin objeto del impulso. El tercer acto es el nuevo estado fisiológico-psíquico engendrado por esta modificación. El curso de la conducta animal tiene, pues, siempre esta forma: Animal ↔ Medio.” Scheler, M., 2003: 62-63.

prescindiendo del estado fisiológico del organismo humano, prescindiendo de sus impulsos y de las partes externas sensibles del medio (...). El segundo acto del drama consiste en reprimir libremente —o sea, partiendo del centro de la persona— un impulso, o en dar rienda suelta a un impulso reprimido en un principio. Y el tercer acto es una modificación de la objetividad de una cosa, modificación que el hombre vive como valiosa en sí y definitiva. Este “hallarse abierto al mundo” tiene, pues, la siguiente forma:

Hombre ↔ Mundo →→...

Esta conducta, una vez que existe, es por naturaleza *susceptible de una expansión ilimitada*: hasta donde alcanza el “mundo” de las cosas existentes. El hombre es, según esto, la X cuya conducta puede consistir en “abrirse al mundo” en medida ilimitada. Para el animal, en cambio, no hay “objetos”. El animal vive extático en su mundo ambiente, que lleva estructurado consigo mismo adonde vaya, como el caracol su casa. El animal no puede llevar a cabo ese peculiar *alejamiento y sustantivación* que convierte un “medio” en “mundo”; ni tampoco la transformación en “objeto” de los centros de “resistencia”, definidos afectiva e impulsivamente.<sup>1</sup>

Esta intervención de Scheler no pasará desapercibida, ni para la filosofía alemana de la época ni para el propio Uexküll. Este último, en *Teoría de la significación* (1940), subrayará que los animales “no pueden entrar en relación con un *objeto como tal*” sino sólo con determinadas significaciones.<sup>2</sup> No obstante, cabe notar que el biólogo estonio-alemán jamás plantea una suerte de continuidad entre la conducta animal y la humana, sino que se focaliza siempre en tematizar la primera y, precisamente, desde el horizonte de su diferencia específica con la percepción y acción humanas. De hecho, muchas de las lecturas que irán surgiendo a la zaga de la teoría uexkülliana de los mundos circundantes, más que constituir una crítica a ésta última aparecen como una ampliación de la misma a zonas no tematizadas. Por otro lado, las proposiciones de Scheler relativas al diferencial modo de relación con el mundo que manifiestan los animales y los hombres serán recuperadas y seguidas muy de cerca por Heidegger en su curso de 1929-1930 en Friburgo, donde encontraremos una dilatada reflexión sobre el estado de aturdimiento, absorción extática y cerrazón que caracteriza la relación del animal con su mundo circundante y el carácter de apertura que signa la relación del hombre con el suyo, así como una reivindicación de la capacidad objetivante del ser humano y, por último, una distinción entre conducta (animal) y comportamiento (humano).<sup>3</sup>

Cassirer saludará las tesis de Scheler al tiempo que les dedicará una crítica demoledora. En un notable artículo de 1930, *‘Geist’ und ‘Leben’ in der Philosophie der Gegenwart* (*‘Espíritu’ y ‘Vida’ en la filosofía contemporánea*), abordará frontalmente el problema del dualismo entre

---

<sup>1</sup> Scheler, M., 2003: 63-64.

<sup>2</sup> Uexküll J., 1965: 94-95, traducción del francés nuestra.

<sup>3</sup> Cf. Heidegger, 2007: 223-329.

espíritu y vida que se plantea en *El puesto del hombre en el cosmos*, asentando asimismo una serie de críticas a las “filosofías de la vida” (posicionamientos que luego profundizará en su crítica a Georg Simmel, tal como hemos visto en el capítulo precedente a propósito de la tragedia de la cultura). Cassirer percibe en éstas últimas un vigoroso retorno de los motivos románticos decimonónicos, un retorno radicalizado y trágico que hace de la antítesis entre naturaleza y espíritu, entre vida y formas, “el verdadero centro de la especulación filosófica”.<sup>1</sup> Y agrega que el furor con que se subraya la contradicción a principios del siglo XX expresa el hecho de que ya no se disponen de los medios conceptuales con los cuales tanto el romanticismo como el idealismo hegeliano resolvían dicha antítesis en una reconciliación metafísica. Con lo cual la situación resultante es de *impasse* y delata –a su juicio– un mal planteamiento del problema. Es en este marco que el filósofo neokantiano recupera la posición de Scheler y hace causa común con él en el cuestionamiento de las tesis nietzscheanas de Ludwig Klages.

Ahora bien, lo que va a ser objeto de una crítica demoledora es, precisamente, el problema del dualismo metafísico que se deriva de la afirmación scheleriana según la cual el “*nuevo principio* que hace del hombre un hombre es *ajeno* a todo lo que podemos llamar *vida*, en el más amplio sentido, ya en el psíquico interno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es *un principio que se opone a toda vida en general*”.<sup>2</sup> El modo por el cual Scheler trata de explicar el vínculo entre ambos principios es el siguiente: el hombre es espíritu post-vital pero el espíritu es impotente y no cuenta con fuerza ni energía propia, es solo capacidad de distanciamiento, de represión y sublimación de los imperativos impulsivos. ¿De dónde extrae el espíritu la energía para funcionar? Del impulso afectivo, de esa fuerza ciega que dirige su ímpetu hacia fuera ya desde los primeros estratos del ser psicofísico (las plantas). Según Scheler, de algún modo, el espíritu se las arregla para *dirigir* y *conducir* las energías ciegas que la vida pone en juego, subsumiéndolas a un centro (la *persona*) conforme una práctica ascética.

Cassirer subrayará todas las insuficiencias de esta tentativa de solución, y apuntará que no queda para nada claro en Scheler el modo a través del cual un “espíritu impotente” podría sobreponerse y guiar las “fuerzas ciegas” de la vida. Esta subsunción, agrega, sería posible apelando a las causas finales aristotélicas, al monismo romántico o al esquema hegeliano de la *Fenomenología del Espíritu*, pero, desprovistos de ellos, nos vemos relanzados a Descartes y

---

<sup>1</sup> Cassirer, E., 1975b: 154.

<sup>2</sup> Scheler, M., 2003: 60.

su problemática solución a la unión entre alma y cuerpo.<sup>1</sup> Es decir, sin un esquema monista, procesual o histórico que pueda explicar la articulación entre los dos polos no es posible superar la antítesis entre las formas y la vida tras haberla planteado. Como hemos visto ya a propósito de su crítica a Simmel, la solución de Cassirer apuntará a disolver la antítesis y desplazar el problema: “El drama real tiene lugar no entre espíritu y vida, sino en medio del propio reino del espíritu, en verdad en su mismo foco”.<sup>2</sup> El ser humano intercala entre él y el mundo circundante un mundo de formas simbólicas, y es en este mundo que cabe pensar las luchas dramáticas entre las tendencias innovadoras y las conservadoras. Y es dentro de este mundo simbólico, de este complejo histórico-epistemológico, donde cabe situar asimismo a los campeones de las filosofías de la vida que, según Cassirer, aunque no lo sepan o finjan no saberlo, también son “agentes de la idea”.<sup>3</sup>

En *La estructura del organismo* (1934), Kurt Goldstein agregará otro capítulo a este debate, dándole una vuelta de tuerca monista-vitalista. Y su reflexión –que resonará fuertemente en el pensamiento de Canguilhem y de Merleau-Ponty– también se montará sobre el campo de problematicidad planteado por el estructuralismo vitalista de Uexküll. Con respecto a éste último, como veremos en el próximo capítulo, Goldstein formulará dos críticas. Por un lado, si bien compartirá la crítica al mecanicismo de los tropismos físico-químicos, rechazará los conceptos uexküllianos de plasticidad e impulso en tanto elementos explicativos de la dirección del comportamiento, pues ambos conducen a postular –como elemento regulador– una instancia superior y exterior a la estructura misma del sujeto biológico, recayendo en la teoría de los centros coordinadores que era precisamente lo que se buscaba superar.<sup>4</sup> Por otro lado, Goldstein retomará el punto de partida abierto por la teoría de los mundos circundantes pero, centrándose en el análisis de los seres humanos, rechazará –en línea con Scheler y Heidegger– el carácter cerrado que implica la idea uexkülliana de *Umwelt*.<sup>5</sup> En este sentido afirmará que, por principio, el *Umwelt* puede emerger del mundo (*Welt*) si y sólo si ya hay un comportamiento ordenado, es decir, si el viviente es capaz de realizar sus desempeños, y actualizar lo más posible sus posibilidades,

---

<sup>1</sup> En este punto, en relación a la interpretación de la metafísica cartesiana, es interesante la lectura que formulará Simondon en un curso de 1980, la cual asimismo aporta un índice del sentido de su propia metafísica. El filósofo francés plantea que el verdadero problema de la metafísica de Descartes no está en el enigma respecto de la comunicación entre la sustancia pensante y la sustancia extensa sino en “la ausencia de una fuente de energía para [explicar] el auto-mantenimiento de la actividad del pensamiento” y, frente a esta laguna, la solución “más perfecta” la aportará el monismo spinoziano. Cf. Simondon, G., 2014: 185-186.

<sup>2</sup> Cassirer, E., 1975b: 170.

<sup>3</sup> Cf. Cassirer, E. 1975b: 171.

<sup>4</sup> Cf. Goldstein, K., 1995: 89-90.

<sup>5</sup> “El mundo circundante de un organismo no es de ninguna manera algo definido y estático sino que está continuamente en formación conforme el desarrollo del organismo y su actividad. Se podría decir que el mundo circundante emerge del mundo a través del ser o actualización del organismo.” (Goldstein, K., 1995: 85, trad. nuestra).

manteniendo su equilibrio interno (es decir, manteniendo el estado de tensiones que lo definen dentro de un rango medio).

En este marco, con Cassirer, Goldstein rechazará de plano el dualismo del esquema de Scheler y, cuestionando la mera idea de un ascetismo ante a la vida, afirmará como principio teórico-metodológico la convicción según la cual “no hay nada ‘negativo’ en la naturaleza.”<sup>1</sup> En esta línea, y yendo más allá de Cassirer con Spinoza, construirá un nuevo monismo vitalista que, evadiendo los problemas desencadenados por el dualismo metafísico vida/formas, hará de la vida un fenómeno esencialmente holístico. La vida no es sino la tendencia a actualizar lo más posible la esencia del individuo en las condiciones que le son dadas y componiendo su mundo con dichas condiciones. El comportamiento ordenado es aquel que logra, sorteando la angustia y otras patologías, constituir un mundo circundante lo más afín posible a la actualización de la potencia humana. El drama no está –como en Cassirer– en un antagonismo epistemológico sino en la posibilidad práctica de fundar desempeños adecuados, y coadyuvantes a la realización máxima de la vida humana, en un mundo plagado de angustias, automatismos, alienaciones y demás desarreglos psicológicos. En este marco, y comentando la filosofía monista-vitalista de Goldstein, Simondon señalará: “*El devenir no es sino «vibración de lo uno sobre sí mismo». La multiplicidad no es sino «pliegue del ser sobre sí mismo»*”.<sup>2</sup> La posición de Goldstein, en suma, se diferencia tanto de Bergson cuanto de Scheler; contra el primero, se niega el carácter pluralista y divergente de la vida reafirmando un monismo immanentista cercano a Spinoza, y contra el segundo se rechaza dualismo vida/espíritu y, con él, toda tentativa de decir “no” a la vida.

Tras este largo periplo por la idea de mundo y sus avatares filosóficos conviene, en quinto lugar, subrayar otro elemento definitorio de la problemática del siglo XX; elemento que, por otra parte, nos permite advertir la magnitud del problema metafísico que debía afrontar la filosofía de la época y que, extrañamente, Cassirer parece no percibir. En efecto, el desplazamiento epistemológico consistente en disociar la idea de totalidad de la idea de finalidad, es correlativo a otro desplazamiento que se vivencia en forma trágica y desesperante desde fines del siglo XIX, esto es, la disociación entre el orden y el sentido. Más específicamente: hay orden, hay formas que funcionan conforme reglas estrictas, hay procedimientos racional-legales impersonales, pero ya no hay sentido. Orden y progreso ya no van de la mano, las ideas románticas de una totalidad en movimiento ya no persuaden, las grandes filosofías de la historia ya no convencen. Lo que hay es una sociedad industrial realizada y lo que parece haber es un nihilismo expandido, un proceso de mecanización del

---

<sup>1</sup> Goldstein, K., 1995: 146, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015a: 122, trad. y subrayado nuestros.

hombre, un malestar de la cultura, un constreñimiento de las formas sobre la vida, un desencantamiento general del mundo, un tedioso hastío, una amenaza de la técnica y la razón instrumental, un olvido del ser, un humanismo en peligro, en suma, una tragedia, un drama o una crisis.

Creemos que es teniendo en cuenta esta situación, y este desafío, que cabe interpretar el retorno de la metafísica y sus distintas efectuaciones en el siglo XX, no desde un punto de vista lógico o exegético y, tampoco, aferrándose a los discursos grandilocuentes de los campeones de la superación de la metafísica *por la metafísica*, y los anunciadores profesionales de la muerte de esta o aquella categoría moderna (verdaderas tormentas en vasos de agua que entretienen a unos pocos). En cualquier caso, como hemos visto, la liberación del concepto de orden con respecto al de sentido produjo no pocas manifestaciones de malestar, dando clara cuenta de una situación en la cual los sistemas formales anteceden la experiencia del sujeto con el objeto, siendo ambos no ya sustancias sino funciones de dicha instancia que los precede. Creemos que es esto lo que se expresa en los motivos relativos a la tragedia, el drama o la crisis de la cultura, así como en los discursos contra la técnica. Y será en este marco que se relanzará la pregunta por el ser del hombre y veremos emerger no pocos ensayos antropológicos pues, como decía Scheler en 1928, “en ninguna época de la historia *ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad.*”<sup>1</sup>

Resumendo. En el plano epistemológico tenemos la siguiente situación: una dominante sincrónica y estructural en el abordaje de los objetos y una correlativa perplejidad respecto de los mecanismos que explican la génesis de dichos objetos, es decir, hay formas que funcionan conforme reglas rigurosas, se autorregulan y tienden a la preservación de su balance interno pero, a la vez, está el enigma de su génesis y el misterio movilizado por la noción de discontinuidad (esto es, su inexplicabilidad en términos de la racionalidad causal, teleológica o evolutiva). En el plano filosófico, la antítesis entre las formas y la vida se desplaza, por mor de la categoría de mundo, a la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, postulándose una instancia trans-sistémica que cabe siempre presuponer para poder dar cuenta de la constitución del sentido de los objetos pero también del sujeto empírico. Como ya hemos señalado, todo el proceso apunta a una duplicación de la instancia trascendental, la cual abandona al Ego y deviene anónima, impersonal e intersubjetiva, haciendo frente de este modo a la duplicación del campo de objetos de conocimiento y su formalización en sistemas sincrónicos.

---

<sup>1</sup> Scheler, M., 2003: 28.

Como veremos, la diferencia que aportará Simondon en esta problemática epocal será la siguiente: por un lado, buscará inventar un concepto teórico-metodológico que permita compatibilizar los dos polos del problema epistemológico (es decir, propondrá una teoría razonada de la discontinuidad en tanto elemento genético de las formas y, correlativamente, analizará las condiciones de estado bajo las cuales las formas pueden mutar y reconfigurarse). Por otro lado, frente a la diferencia que plantea la filosofía entre lo óntico y lo ontológico, Simondon presentará un esquema trifásico donde encontraremos una instancia pre-sistémica de carácter energético o “puro potencial omnipresente” (lo preindividual), una instancia sistémica donde es posible encontrar estructuras individuadas (lo individual, la pareja individuo-medio) y una instancia trans-sistémica que opera como condición de significación y como mundo tecno-psicosocial (lo transindividual). Habrá en Simondon la pretensión de ir más lejos que la fenomenología y el existencialismo pasando del mundo a la Naturaleza, conato que se expresa en la postulación de un subsuelo pre-sistémico en cuyo seno se pueda tematizar la producción no solo del sentido psicosocial del ser sino también de las entidades físicas, biológicas y psíquico-colectivas. Es decir, en los marcos de la problemática epocal reseñada, Simondon buscará aportar un concepto metafísico de génesis, una *ontogénesis*, sobre la base de un tercer orden de subjetividad.





## **SEGUNDA PARTE**

### **De la posición de los conceptos**



## CAPÍTULO V

### ¿Forma e información? Génesis de un método ontogenético

Es momento de volver a Simondon y cabe volver indicando su arraigo en la problemática epistemológica hasta aquí reseñada. Al respecto, el hecho de que su tesis doctoral principal se intitule “La individuación *a la luz de las nociones de forma e información*” resulta elocuente, e indica el reconocimiento de los dos paradigmas conceptuales en torno a los cuales ha de orientarse el pensamiento del siglo XX. Nuestra tarea en este capítulo será reconstruir el modo a través del cual Simondon hereda y traduce estos paradigmas. Creemos que esta propedéutica resulta imprescindible para comprender en su amplitud la noción teórico-metodológica de transducción, y el problema al cual vendría a dar respuesta. En relación a dicha noción, encontramos interesantes y valiosos análisis en los estudios sobre la obra simondoniana. No obstante, dichos tratamientos oscilan entre una analítica exegética que se focaliza en tematizarla al interior de la economía del discurso simondoniano y abordajes contextuales que la piensan en relación a determinados contenidos científico-técnicos que, siéndole relativamente contemporáneos, la inspirarían. En relación al primer polo, se destacan los análisis de Combes (1999, 2013)<sup>1</sup> y de Chateau (2008c)<sup>2</sup>, teniendo en común el analizar la noción de transducción a partir de las definiciones, usos y citas a través de las cuales se presenta en la obra simondoniana, así como las tensiones y problemas teóricos a

---

<sup>1</sup> Muriel Combes parte de la definición simondoniana según la cual “el ser posee una unidad transductiva” y problematiza a la transducción como operación de individuación en el marco del problema de la relación entre ser y pensamiento. En ese sentido, tematiza fundamentalmente sus aspectos ontológicos (el vínculo de la transducción con la realidad preindividual, el carácter metafísico y lógico que la define, el proceso de cristalización que la ejemplifica en el dominio físico) y, tras señalar que “el fondo del pensamiento y del ser es transducción” (2013: 39, trad. nuestra), concluye señalando que Simondon substituye el problema kantiano de las condiciones de posibilidad del conocimiento por la problemática de sus condiciones de realidad, es decir, plantea la cuestión de la individuación del conocimiento mismo y, con ella, el carácter analógico y transductivo que signa la individuación tanto del objeto como del sujeto de conocimiento. *Cf.* Combes, M., 2013: 35-40.

<sup>2</sup> Jean-Yves Chateau aborda la noción de transducción poniendo el acento en problemáticas lógicas y epistemológicas. En este sentido, destaca su asociación con la epistemología *allagmática* simondoniana (a partir de la cual se busca pensar una instancia de mutua convertibilidad entre estructuras y operaciones), analiza los vínculos estrechos que la unen con las nociones de analogía, paradigma y “paradigmatismo analógico”, así como las condiciones de validez de estas últimas en el campo científico, y culmina problematizando el estatuto de la transducción (en tanto “procedimiento mental” y reflexivo) ante la práctica científica y su objetivación del ser en estructuras. *Cf.* Chateau, J.-Y., 2008c: 110-116.

los que da lugar. En relación al segundo, encontramos elementos en Barthélémy (2005a)<sup>1</sup> y en Bardin (2015a)<sup>2</sup>, quienes dilucidan los posibles vínculos conceptuales que la noción guardaría con esquemas físicos, biológicos y tecnológicos. Resalta aquí la poca atención que Xavier Guchet (2010) otorga a la noción de transducción, habida cuenta de que su trabajo moviliza un interesantísimo abordaje histórico-intelectual de la obra simondoniana dentro del cual cabría inscribirla como concepto teórico clave. Y esto resalta doblemente porque dicha noción es, indudablemente, la principal apuesta filosófica de Simondon: la transducción es la operación de individuación por excelencia, “*se aplica a la ontogénesis y es la ontogénesis misma*”.<sup>3</sup>

Como se desprende de la frase recién citada, la transducción aparece como concepto ontogenético y metodológico, es decir, es tanto la descripción y la reconstrucción reflexiva de un determinado dinamismo del ser, cuanto un instrumento conceptual para descubrir dinanismos operatorios análogos en diversos dominios. Dedicaremos el próximo capítulo al análisis inmanente de la noción en su doble estatuto; en lo inmediato nos ocuparemos de emplazarla en su suelo arqueológico y dilucidar a qué vendría a dar respuesta. En relación a este objetivo, y a diferencia de los estudios sobre la obra simondoniana publicados en los últimos años, esta investigación dispone de la ventaja de contar con un texto recientemente publicado, y que resulta sumamente importante a la hora de hacerse una idea de la percepción simondoniana del devenir histórico de los esquemas epistemológicos. Nos referimos a *Fondements de la psychologie contemporaine* (1956), texto en el cual Simondon reconstruye el movimiento de las ciencias humanas desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, y donde las nociones de forma y de información están llamadas a ocupar un lugar destacado. En efecto, Simondon expone su interpretación de la historia de la psicología dividiéndola en tres fases y señala que, mientras que la primera fase (1880-1918) se encuentra dominada por modelos de causalidad eficiente derivados de la biología,

---

<sup>1</sup> Jean-Hugues Barthélémy centra su análisis en la relación de la transducción con el concepto de información. En este sentido, y en el marco de una reflexión relativa al carácter universalizable de la información *como* transducción, plantea que ésta rivaliza con el mecanismo cibernético de retro-acción y que debe ser pensada, en cada régimen de individuación, como elemento informativo “auto-complejizante”. Este carácter, según Barthélémy, la resguardaría de los reduccionismos de la cibernética, de la teoría de los sistemas y de los enfoques probabilísticos de la teoría de la información, frente a los cuales Simondon construiría la noción de transducción. Por otro lado, Barthélémy plantea que si bien la noción parece provenir de la bioquímica, su verdadero significado remite a una metáfora salida del dominio tecnológico (a saber, el funcionamiento de un transductor) y, más profundamente, se relaciona con el paradigma discontinuista de la física cuántica. Cf. Barthélémy, J.-H., 2005a: 131-138.

<sup>2</sup> Respecto de la noción de transducción, Andrea Bardin señala que la misma “tiene un origen tanto biológico (contaminación) como tecnológico (amplificación), y que refiere a un modo de propagación –una secuencia no-determinista que presenta saltos y discontinuidades” (Bardin, A., 2015a: 4, trad. nuestra), y acuerda con Barthélémy en el señalamiento de su vínculo con el paradigma inspirador de la física cuántica (cf. 2015a: 9).

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 22.

y la segunda (1918-1939) por modelos holistas y sincrónicos producto de los desarrollos de la física, la tercera fase –que comienza con en 1939 y que “aún no ha terminado”– encuentra su centro de gravedad en los modelos de causalidad circular provenientes de la cibernética (y en su asociación con la teoría de la información). Simondon denomina a esta tercera fase –de la cual se siente partícipe– “pluralismo genético”, oponiéndola al dualismo causal de la primera y al “monismo sistemático” de la segunda (donde el concepto de causalidad mecánica es desplazado por la noción de “comunidad de acción”), señala que uno de los elementos distintivos de la tercera fase es la aparición de un nuevo concepto de génesis y agrega: “*Esta génesis es transductiva (Cette genèse est transductive)*”.<sup>1</sup>

## §1. Simondon y la *Gestalttheorie*

En la literatura sobre la obra simondoniana el vínculo con la *Gestalttheorie* no ha sido lo suficientemente tematizado sino que, por el contrario, se ha centrado la atención en la noción de información y en el diálogo crítico de Simondon con la cibernética. Y ello por buenos motivos: el mismo autor señala que es a través del concepto de información que se puede superar y renovar el concepto de forma (rumbo a una teoría de las operaciones objetivas de adquisición de forma). En este marco, mientras que Combes (1999, 2013), Chateau (2008c) y Stiegler (2002a) directamente no tematizan el vínculo con la *Gestalttheorie*, las lecturas de Barthélémy (2005a), Guchet (2010) y Bardin (2015a) sí lo hacen pero se centran casi-exclusivamente en la crítica recurrente que Simondon formula al principio gestáltico del equilibrio estable de los sistemas (como propedéutica para el tratamiento de la idea de metaestabilidad y la consideración del vínculo con la cibernética y la teoría de la información). En este punto, se imponen tres comentarios: (a) si se tiene en cuenta la historia de la psicología de la forma que Simondon expone en 1956, salta a la vista que las críticas simondonianas se dirigen fundamentalmente a la primera etapa de dicha escuela y no a la *Gestalttheorie* como un todo; (b) en relación con ello, cabe señalar que en el análisis simondoniano de dicha escuela se distinguen netamente dos principios, un “principio del equilibrio estable” (que, según Simondon, expresa el “defecto fundamental” y la “insuficiencia axiomática” de la *Gestaltpsychologie*)<sup>2</sup> y un “principio de organización estructural” que, en cambio, será reivindicado como su “valor ejemplar”; (c) por último, no es posible obviar el influjo que en Simondon ejerce la práctica teórica de la *Gestalttheorie* a nivel metodológico pues, si bien en línea con la crítica al primer principio se formula una

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015a: 24, subrayado nuestro.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 496 y ss.

crítica al postulado del isomorfismo, lo cierto es que el *élan* analógico que acompaña a dicho postulado pervivirá con gran vigor en toda la obra simondoniana y, por otro lado, permite explicar su distanciamiento respecto de la tradición fenomenológica y su encaminarse hacia una filosofía de la naturaleza.

De modo que, como demostraremos, el vínculo de Simondon con la *Gestalttheorie* es menos pasajero de lo que usualmente se supone. No es un mero momento de tránsito que sólo cobra sentido en la operación de subsumir la forma en la información sino que, por el contrario, subsiste como premisa de su pensamiento (pensamiento que, como hemos visto, está movilizado por una clara consciencia de que la superación del dualismo causal y de la causalidad mecánica a manos de los modelos sincrónicos es un hecho histórico-epistemológico irreversible). De aquí que el espacio reflexivo dentro del cual se desplegará la filosofía de Simondon está tensado por las nociones de forma y de información, no siendo la primera un mero prolegómeno de la segunda. Esta afirmación se sostiene en el hecho de que si bien el principio del equilibrio estable será cuestionado en toda la línea (precisamente porque impide un pensamiento genético), el principio de la organización estructural será recuperado y mantenido. Esta recuperación de la *Gestalttheorie* se manifiesta con claridad en el tratamiento que Simondon realiza de su tercera etapa y, particularmente, de la “teoría dinámica de la forma” de Kurt Lewin. Xavier Guchet ha subrayado este vínculo señalando que la teoría simondoniana de lo psicosocial puede ser leída como la pretensión de ofrecer una base ontológica a la teoría psicosociológica de Lewin.<sup>1</sup> Y dicha intuición parece bien encaminada cuando se advierte que en el texto *La psychologie moderne* (1957), que Simondon escribe junto a François Le Terrier, se plantea que la puesta en relación de la psicología social de Lewin con la cibernética de Wiener abriría el camino para pensar en una “unificación general de las ciencias”.<sup>2</sup> No obstante, como veremos, la recuperación de Lewin tendrá un límite y la asunción del principio de organización estructural será rectificada (pero jamás rechazada de plano como sucede con el principio del equilibrio estable).

### 1.1. *Cuestiones de método*

Simondon recupera explícitamente el impulso metodológico que anima a la psicología de la forma y, de hecho, hace de dicho *élan* analógico y de la voluntad de reconstrucción axiomática el eje de su propia propuesta teórico-metodológica, la cual se desprende del

---

<sup>1</sup> Cf. Guchet, X., 2010: 40 y ss.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G. et Le Terrier, F., 1957: 1701-1702.

espacio reflexivo antes mencionado. En efecto, a diferencia de la tradición fenomenológica<sup>1</sup>, Simondon reivindicará para la filosofía la necesidad de mantener un vínculo estrecho con las ciencias y, en particular, con las ciencias físicas.<sup>2</sup> Su apelación a modelos operatorios de carácter físico, biológico y/o tecnológico como elementos reflexivos resulta una constante en su pensamiento, y se asocia con la voluntad de volver contemporáneas a las ciencias y a la filosofía no a nivel de sus resultados positivos sino de sus métodos.<sup>3</sup> Ejemplo de ello, como veremos, es el hecho de que el “paradigma elemental” de la noción de transducción será un proceso de individuación física (la cristalización).<sup>4</sup> En este marco amplio cabe inscribir el análisis que realiza Simondon sobre el postulado del isomorfismo que pone en juego la psicología de la forma, análisis donde la fascinación y la crítica lo llevarán a postular la necesidad de construir un *isodinamismo* donde lo que interesan no son las analogías estructurales sino las operatorias.

Desde este horizonte, no es difícil ver que lo que impacta en Simondon de dicho postulado no es la identidad formal entre estructuras físicas, fisiológicas y psicológicas (a la cual someterá a crítica), sino la práctica analógica misma en tanto instrumento de liberación del subjetivismo. Y es precisamente en dicha dirección que avanza su recuperación al considerar a la *Gestaltpsychologie* como “la primera tentativa de axiomatización completa de la psicología”<sup>5</sup> y, luego, al considerar a la cibernética como su “heredera actual” en tanto plantea un horizonte de “unidad del saber”.<sup>6</sup> Dicho en otros términos, Simondon independiza el *élan* analógico de su efectuación concreta en el postulado del isomorfismo y se focaliza en investigar no ya la identidad de estructuras sino de procesos genéticos.<sup>7</sup> En relación a esta alianza entre práctica analógica e ideal axiomático, resulta sumamente expresivo el balance que Simondon realiza de la psicología de la forma en el último párrafo a ella dedicado en *Fondements de la psychologie contemporaine* (1956):

---

<sup>1</sup> Si bien esta proposición podría ser objetada en el caso de Merleau-Ponty, lo cierto es que para Simondon una de las principales líneas de corte entre la psicología de la forma y la “psicología fenomenológica” de Sartre y Merleau-Ponty anida, precisamente, en el rechazo de ésta última a hacer intervenir en las ciencias humanas “principios descubiertos en las ciencias físicas”. Cf. Simondon, G., 2015a: 129 y ss.

<sup>2</sup> Al menos en el primer período de su pensamiento pues, como hemos ya señalado, con el correr de los años las analogías con funcionamientos biológicos y tecnológicos ganarán preponderancia y desplazarán a los paradigmas físicos como principios de reflexión (perviviendo, sin embargo, el paradigma elemental de la cristalización a lo largo de toda la obra).

<sup>3</sup> Como hemos señalado en el primer capítulo de este trabajo, en una carta que Simondon envía a Hyppolite en 1954 ya se manifiesta con claridad esta voluntad. La cual, como veremos, se hará explícita en el texto de 1956.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 91 y ss.

<sup>5</sup> Cf. Simondon, 2015a: 92. Tentativa de “axiomatización de las ciencias humanas” que el mismo Simondon llevará a cabo, aunque con medios rectificadas, en su conferencia ante la *Société Française de Philosophie* en 1960.

<sup>6</sup> “Bajo esta forma enciclopédica que postula la unidad del saber, la psicología de la Forma tiene por heredera actual a la cibernética americana de Norbert Wiener” Simondon, 2015a: 93, trad. nuestra. Aquí cabría agregar que en este proceso de herencia el eslabón clave es Kurt Lewin.

<sup>7</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 181 y ss.

La psicología de la forma es una verdadera enciclopedia de la investigación y de la interpretación en psicología; ella ha tocado todos los dominios, y ha postulado la necesaria unidad de los principios de explicación en la totalidad del saber. Se puede distinguir en la psicología de la forma la teoría del método; la teoría está inspirada en el pasado filosófico y en el presente científico; por esta razón, permanece modificable. (...) *Pero el método, que consiste en comparar las nociones fundamentales de la psicología con aquellas de otras ciencias y formar una axiomática rigurosa, es fecundo más allá del estado de la doctrina. Este destino de la psicología de la forma en el devenir epistemológico está de acuerdo con la inspiración esencial de esta investigación: ella ha creado estructuras intelectuales transponibles, fecundas en otros dominios, y que ahora forman parte del conjunto dinámico del pensamiento psicológico.*<sup>1</sup>

Esta recuperación de la *Gestalttheorie* en términos de inspiración metodológica explica, incluso, un aspecto de la crítica al postulado del isomorfismo. En efecto, según Simondon, la segunda etapa de la psicología de la forma comienza cuando se pone en cuestión el presupuesto de la homogeneidad que acompaña a dicho postulado en el análisis del campo perceptivo (aparición de una heterogeneidad con el par fondo-figura) y la tercera etapa cuando se destituye, producto de los desarrollos de la física teórica de la década del veinte, el presupuesto de la continuidad que acompaña a la noción de campo electromagnético. Este último momento –cuyos representantes son Lewin y Koffka– expresa el abandono del postulado del isomorfismo, la liberación de la psicología de la forma con respecto a los análisis de la percepción y la posibilidad de tematizar no ya la percepción sino el comportamiento. Pero lo notable es que esta liberación se produce a partir de una crisis de la física teórica, es decir, la psicología se libera de la física macroscópica gracias a la física microscópica, se libera de la continuidad con la irrupción de la discontinuidad y “el principio de un atomismo de la energía”.<sup>2</sup> De modo que, siguiendo el hilo del impulso analógico, Simondon analiza el devenir epistémico de la *Gestaltpsychologie* a partir del devenir de los conceptos de la física teórica, y es a partir del cambio de éstos últimos que se vuelve insostenible el postulado del isomorfismo tal y como se plantea originalmente. Y, para Simondon, uno de los representantes privilegiados de este movimiento (momento intermediario entre el isomorfismo basado en la idea de campo y el isodinamismo que se intentará construir), es Kurt Lewin y su “teoría dinámica de la forma”. ¿Por qué? En principio, porque con él se reencuentra la voluntad de establecer una sintonía y una compatibilidad entre los conceptos físicos y los conceptos psicológicos en dirección hacia una axiomatización del saber. En este sentido, Simondon afirma que el camino abierto por

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015a: 112, traducción y subrayado nuestros.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 101-103.



Lewin “anuncia el carácter matemático y tecnológico que asume a partir de 1939 la investigación psicológica en Estados Unidos”.<sup>1</sup> Es decir, llega a las orillas de la teoría de la información y la cibernética. Con ésta última, el *élan* analógico se enriquecerá con nuevos modelos transponibles y repartirá su impulso en una pluralidad de dominios, abriendo el camino para pensar una “ciencia de las operaciones” que buscará tematizar “identidades de procesos genéticos” (no de estructuras) y que, correlativamente, verá en la cibernética no a una nueva ciencia sino a un fructífero método operatorio.<sup>2</sup> En nuestro próximo capítulo, analizaremos en detalle las implicancias del uso simondoniano de la analogía, así como su conversión en epistemología allagmática.

### 1.2. Modelo sincrónico y principio del equilibrio estable

En su análisis de la *Gestalttheorie*, Simondon pone especial énfasis en distinguir dos principios. Por un lado, el principio según el cual los sistemas tienden naturalmente al equilibrio estable en virtud de un determinismo estadístico y, por el otro, el “principio de organización estructural”. Ambos principios, sin embargo, se desprenden del mismo concepto de campo electromagnético que, según Simondon, comporta una enorme significación epistemológica. En efecto, Simondon subrayará que dicho concepto (en tanto sistema sincrónico de fuerzas interactuantes) moviliza una crítica demoledora del “pensamiento causal, analítico y genético”<sup>3</sup>, y marca un antes y un después porque “*establece una reciprocidad de estatus ontológicos y de modalidades operatorias entre el todo y el elemento*”, permitiendo pensar sistemas de relaciones y procesos de interacción.<sup>4</sup> En este sentido, la “noción de *campo* es un regalo hecho a las ciencias humanas por las ciencias de la naturaleza”<sup>5</sup> y constituye, según Simondon, un “verdadero descubrimiento conceptual” con destino de paradigma, pues abre el camino para pensar formas, estructuras y sistemas sincrónicos, y no ya sustancias en relación de causalidad. Simondon cifra estas cualidades en dos expresiones (“comunidad de acción” y “proceso de interacción”) que comienzan

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 107, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Sobre esta cuestión, véase Guchet, X., 2010: 63 y ss.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 87.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 491. En dicho pasaje, Simondon completa el concepto señalando que “en un campo, sea cual sea, eléctrico, electromagnético, de gravedad, o de cualquier otra especie, el elemento posee dos estatus y cumple dos funciones: 1º en tanto que recibe la influencia del campo, está sometido a las fuerzas del campo; se encuentra en cierto punto del gradiente a través del cual se puede representar la repartición del campo; 2º interviene en el campo a título creador y activo, modificando las líneas de fuerza del campo y la repartición del gradiente; no se puede definir el gradiente de un campo sin definir lo que hay en tal punto.”

<sup>5</sup> Simondon, G., 2015b: 492.

estando superpuestas para luego ir diferenciándose al calor de los cambios en la física teórica<sup>1</sup>, y la consecuente diversificación de la psicología de la forma.

En su texto de 1956 Simondon ofrece una caracterización de la *Gestaltpsychologie*, por oposición al “dualismo causal” (y a lo que se ha dado en llamar “hermenéutica de la sospecha”), que nos parece sumamente indicativa porque —contando la historia de la recepción del regalo— expone un conjunto de rasgos típicos que sintonizan claramente con la problemática epocal tematizada en el capítulo III:

Este descubrimiento [del concepto de campo] se traduce en la psicología de la forma por un rechazo de la causalidad mecánica y genética del asociacionismo, y por la predominancia de la investigación de los factores formales, juzgados más importantes que las significaciones empíricas adquiridas. *Todo fenómeno psicológico es considerado como el conjunto de caracteres de auto-estructuración de un sistema autónomo, sin pasado, que extrae de las fuerzas presentes en la pura actualidad el motor único de su organización estructural*; así reaparece en psicología la noción de sistema (...) La psicología de la forma es un intento de resolver todos los problemas no refiriéndolos sino a *un sistema de actualidad, donde todo es dado en el presente, sin memoria y sin conservación del pasado en tanto que pasado, sin ninguna subyacencia de una red profunda de fuerzas, de pulsiones, de virtualizaciones incompletamente actualizadas y que subyacen o engendran por su dinamismo el plano fenoménico* (...); la psicología de la forma se niega a distinguir dos planos, uno superficial y actual, de observación, el otro, profundo y todo cargado de los dinamismos del pasado o de las fuerzas del porvenir que serían los [factores] de la explicación; *como en Física, el fenómeno debe implicar en sí mismo todo el curso de su explicación, en su presente mismo, siempre que se lo capte completamente, en su totalidad: el fenómeno es sistema holístico, molar*.<sup>2</sup>

El énfasis que Simondon pone al subrayar el carácter sincrónico del nuevo paradigma epistémico expresa la emergencia de un nuevo espacio reflexivo y, correlativamente, establece una clara línea de demarcación con respecto a los esquemas decimonónicos. En este punto, cabe subrayar dos cuestiones. En primer lugar, el concepto de “comunidad de acción en un campo homogéneo” destrona a los modelos causales asociacionistas (que se apoyan en la causalidad eficiente y el método analítico según los cuales “un elemento modifica a otro elemento”), y promueve la tematización de procesos de interacción en los cuales cabe tematizar la “acción recíproca” que se establece entre los elementos, esto es, “un elemento modifica a todos los elementos presentes en el campo al mismo momento”.<sup>3</sup> Con el desarrollo de las distintas etapas de la psicología de la forma, el modelo sincrónico que aquí se celebra se liberará del principio del equilibrio estable (y, con él, de la idea de

---

<sup>1</sup> Simondon señala claramente este punto y hace de él una divisoria de aguas: “las nociones físicas que eran válidas en 1900 no lo son más en 1924” y, a partir de la década del veinte, “ni la comunidad de acción, ni la noción de campo continuo podían ser mantenidas”. Simondon, G., 2015a: 102, 102, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015a: 94-95, trad. y subrayado nuestros.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015a: 90, trad. nuestra.

“comunidad de acción *en un campo homogéneo*”) manteniendo intacta, no obstante, la idea de procesos de interacción y de acción recíproca entre los elementos (la cual, como veremos, se efectuará en un “campo heterogéneo de potenciales”).<sup>1</sup>

En segundo lugar, hay que subrayar que la predominancia del “tiempo presente” como rasgo de la Forma psicológica por sobre el pasado y el futuro no es una mera afirmación ontológica (sólo el presente es real), sino el rasgo de una nueva situación histórico-intelectual en la cual se asiste a un proceso de temporalización del tiempo, es decir, se produce una “deshistorización” del tiempo. Este último no es sino una variable dentro de un sistema de referencia y pasa a ser tematizado, no en correlación con etapas o fases históricas de un macro-sujeto, sino en función de una estructura tripartita inmanente y existencial (pasado, presente, futuro; retención, protoimpresión, protensión; el sido, el presente y el advenir; etc.). Simondon hace notar que esta idea gestáltica de tiempo presente conduce a “un realismo del conocimiento sensorial y perceptivo” que superaría al relativismo kantiano. En este sentido, en un curso de 1965-1966 señala que con Von Ehrenfels “los esquemas están en la percepción, y no entre la percepción y los conceptos, como en Kant”, es decir, están en la configuración presente de la forma, se constituyen *a praesenti*. “Forma y materia son realmente contemporáneas la una de la otra; forman parte del mismo sistema, componen el mismo sistema: aquí no hay más *a priori* ni *a posteriori*, sino una simultaneidad que se expresa en la comunidad de una relación actual y presente”.<sup>2</sup> Así, al asentar la predominancia de los esquemas espaciales y topológicos por sobre los temporales, el “monismo sistemático” que moviliza la psicología de la forma plantea un plano de pura inmanencia en donde lo decisivo es la configuración del campo actual.

Si bien, como ya hemos visto, para Simondon esta es la primera etapa de la psicología de la forma (dominada por los problemas de la percepción y la noción de buena forma) y dará lugar, primero, a una ruptura del espacio homogéneo producto de una disimetría en el campo perceptivo (figura-fondo) y, luego, a una ampliación del análisis gestáltico más allá de la percepción, lo cierto es que con la generalización del modelo sincrónico ya no hay vuelta atrás en términos epistémicos. Es decir, no es posible ya explicar el paso de una forma a otra conforme un desarrollo inmanente de tipo dialéctico o evolutivo, y tampoco pensar al tiempo como hilo conductor o marco (esto es, como un orden de sucesión objetivo, y exterior a los fenómenos, capaz de unificar el sentido del orden de las coexistencias). Y todo el problema va a pasar a ser cómo explicar la génesis en un contexto anti-genético y anti-causal. Será en este sentido que Simondon enfocará su crítica a la

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 92.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015a: 293, trad. nuestra.

*Gestaltpsychologie* y al postulado del isomorfismo pues, como ya señalamos, la idea de “procesos de interacción” será celebrada pero no la idea de una tendencia inmanente al equilibrio estable de los sistemas, la cual será objeto de crítica: “la psicología de la forma tiene un valor ejemplar (...) para interpretar los procesos de interacción, pero tiene un defecto fundamental, puesto que presenta procesos de degradación como procesos de génesis de buena forma.”<sup>1</sup>

Respecto de este “defecto fundamental”, la primera crítica simondoniana apunta a subrayar que es imposible que una “buena forma”, con capacidad para organizar un dominio, sea producto de una evolución convergente hacia la estabilidad homogénea. Lo que está aquí en cuestión es la posibilidad de trasponer el segundo principio de la termodinámica, y las conclusiones de la mecánica estadística, al campo psicológico, y suponer que la “buena forma” es pregnante y se impone a la atención por ser estable, es decir, por ser la más probable. Aquí Simondon denunciará una confusión entre “la estabilidad de una forma *para el espíritu*” y la “estabilidad de los estados físicos”, concluyendo que una evolución convergente podría explicar a estos últimos pero, de ningún modo, puede explicar la génesis de una forma significativa.<sup>2</sup> Siguiendo esta línea, Simondon no sólo cuestionará que se importe esta idea de equilibrio estable al plano de las ciencias humanas, sino que también subrayará su insuficiencia para tematizar procesos genéticos en el plano físico mismo. En efecto, la idea de equilibrio estable expresa el hecho de que un sistema ha agotado todos sus potenciales y no puede ya devenir; se trata de un “sistema muerto”.<sup>3</sup> Y un sistema tal no puede funcionar como criterio descriptivo de la dinámica de la realidad física y, menos aún, como criterio normativo. Con respecto a lo primero, Simondon recuperará recurrentemente el concepto de energía potencial de un sistema (apoyándose, para ello, en la física de Louis De Broglie)<sup>4</sup> y, paralelamente, pondrá especial énfasis en conceptualizar procesos genéticos en el plano físico (como el de la cristalización), buscando con ello mostrar que la idea de una natural tendencia al equilibrio estable producto de un determinismo estadístico no agota la realidad de los procesos físicos, sino que cabe reconocer la existencia de estados de metaestabilidad que permitirían, bajo determinadas condiciones, tematizar procesos de individuación estructurante (y no sólo de degradación).

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 496-497, subrayado nuestro.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 496.

<sup>3</sup> “En todos los dominios, el estado más estable es un estado de muerte; es un estado degradado a partir del cual ya no es posible ninguna transformación sin intervención de una energía exterior al sistema degradado.” Simondon, G., 2015b: 496.

<sup>4</sup> Sobre esta cuestión, véase el interesante análisis que plantea Jean-Hugues Barthélémy (2005a: 112-116), polemizando con Isabelle Stengers.

Llegados a este punto, queda claro que este “defecto fundamental” y esta la “insuficiencia axiomática” de la psicología de la forma (a saber, que “la estructura es considerada como el resultado de un estado de *equilibrio*”)<sup>1</sup> afecta a uno de los principios de la *Gestalt* pero deja intacto al segundo (el cual, como vimos, tiene “un valor ejemplar”). En efecto, el objeto de la crítica simondoniana es fundamentalmente la primera etapa de la *Gestaltpsychologie*, aquella dominada por la tematización exclusiva del campo perceptivo y que asume los postulados de continuidad, simplicidad y homogeneidad (“buena forma”) a efectos de establecer un isomorfismo entre la forma física y la forma psicológica. Para Simondon, este isomorfismo comienza a descomponerse cuando se advierte que la buena forma psicológica no es la más simple o geométrica sino la más significativa, la que organiza una polaridad. En este sentido, analizando los estudios de Wolfgang Metzger, Susanne Liebmann y Edgar Rubin, Simondon plantea que con ellos se abre una segunda etapa de la psicología de la forma y se afirma la existencia de una heterogeneidad, de una diferencia de nivel energético real, como condición para la institución de la “buena forma”.<sup>2</sup>

Esta aparición de una heterogeneidad en el campo perceptivo dará lugar a una tercera etapa de la *Gestaltpsychologie*, en la cual lo que será objeto de investigación ya no será la percepción sino el comportamiento, esto es, la relación Ego-Ambiente como dos sub-campos de una misma forma psicológica o psicosocial (“campo total” y “campo dinámico” en Lewin, “campo de comportamiento” en Koffka y en Goldstein). Encontramos aquí el tercer elemento de la *Gestalttheorie* que Simondon valora positivamente, esto es, el principio de “organización estructural” en tanto se independiza del principio del equilibrio estable y es aplicado al comportamiento, pensando la polaridad figura-fondo en términos de individuo-medio.<sup>3</sup>

### 1.3. *El principio de organización estructural*

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 494.

<sup>2</sup> En este sentido, Simondon afirma: “la buena forma es entonces la que organiza un desequilibrio, la que estabiliza la diferencia de nivel energético entre dos regiones, la que estructura una asimetría en lugar de crear el equilibrio estable según el principio de degradación de la energía (...) la buena forma psicológica se realiza cuando cristaliza la más fuerte oposición posible entre el fondo y la figura. Ella no es un sistema organizado en campo único, sino una organización de campos múltiples; ella es superior a los campos porque los contiene y los mantiene; ella no es interior a ellos ni está regida por sus propiedades (producidas por la evolución convergente de los intercambios que se cumplen entre sus elementos). (...) Es el espacio interior a la figura, o bien el espacio de fondo, el que es comparable en su estructura a un campo físico en equilibrio estable, pero no la relación figura-fondo, que constituye la forma psicológica” (2015a: 100-101, trad. nuestra).

<sup>3</sup> Esta trasposición del par figura-fondo al par viviente-medio ya se plantea, de modo implícito, en la tesis doctoral principal de Simondon (1958) y se manifiesta, de modo explícito, en un curso de 1968 (*Perception et modulation*). Cf. Simondon, G., 2010: 244-245. Como veremos, el rol de la teoría de Kurt Lewin en esta trasposición es clave.

El abordaje simondoniano del principio de organización estructural tiene su proto-historia en el concepto de comunidad de acción y su despliegue específico, por un lado, en Kurt Lewin y Kurt Koffka y, por el otro, en Kurt Goldstein. En los dos primeros, Simondon cifra la tercera etapa de la *Gestaltpsychologie* y plantea –en su texto de 1956– cuatro factores histórico-intelectuales para pensar su génesis: (a) el hecho de que Lewin y Koffka viajan a Estados Unidos y toman contacto con el conductismo; (b) la integración del concepto biológico de “medio” y la voluntad de pensar comportamientos; (c) la comprensión de los cambios acaecidos en la física teórica y la pretensión de incluir el principio de discontinuidad en el análisis del comportamiento (concepto de *insight*); (d) el conocimiento lewiniano de las ciencias formales y matemáticas (teoría de los conjuntos, topología, etc.) y su voluntad de axiomatización.<sup>1</sup>

En términos más específicos, Simondon identifica en dos desplazamientos la singularidad de la última etapa de la psicología de la forma. Por un lado, subraya que con Lewin y Koffka el “principio de la organización estructural” se libera, finalmente, del principio del equilibrio estable.<sup>2</sup> De hecho, con esta disociación conceptual, cobra verdadero sentido la idea de “organización” asociada a la de estructura pues, una vez neutralizado dicho principio, lo que cabe investigar es la dinámica misma del campo, esto es, el modo a través del cual la forma se realiza en la organización de sus sub-conjuntos. Por otro lado, la forma psicológica ya no será la “buena forma” estable, pregnante y estructurada que se impone a la percepción, ni aquella que resulta significativa en el contraste figura-fondo, sino que será un espacio topológico y hodológico, un campo total, compuesto por dos polos: el Ego y el medio ambiente. Con un movimiento análogo al que vimos en Uexküll (de la fisiología sensorial a la etología), Koffka y Lewin extienden las categorías gestálticas más allá del problema de la percepción, y lo que pasa a ser objeto de investigación es el comportamiento, y “así al campo geográfico se le superpone un campo de comportamiento”.<sup>3</sup>

La forma, ahora, implica dos polos, cada uno de los cuales –a su vez– comporta múltiples subconjuntos: “el sistema que tiene forma es el conjunto constituido por el sujeto y su campo de comportamiento, con toda la red de fuerzas que ligan los subconjuntos del campo de comportamiento con los subconjuntos del sujeto”.<sup>4</sup> En este marco, el principio

---

<sup>1</sup> Este último punto es el que más le fascina a Simondon de Lewin y podemos sintetizarlo en tres elementos: su carácter anti-fenomenológico, su basarse en principios extraídos de las ciencias físicas, y su voluntad de axiomatización matemática y topológica de la dinámica grupal y psicosocial.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 494.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015a: 105, trad. nuestra.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015a: 106, trad. nuestra.

de la organización estructural es el encargado de dar cuenta de los regímenes de acoplamiento entre el ego y el medio ambiente; la forma psicológica se vuelve consistente cuando los subconjuntos de ambos polos se compatibilizan: cuando el sujeto se adapta, resuelve un problema o cumple una tarea. En este sentido, la forma es bipolar pero asimétrica, el polo del Ego es preponderante<sup>1</sup> y de él emanan fuerzas que, conforme diversas motivaciones con distintos grados de valencia, se dirigen a una meta. El ambiente le impone a dicha intención un conjunto de obstáculos y barreras, es decir, fuerzas que ejercen su influjo en sentido contrario al del sujeto. Esta configuración de fuerzas define el estado del espacio hodológico, y la diferencia entre el objetivo a alcanzar (y su valencia) y el estado actual del sujeto da la medida de la tensión interna que anima al agente. De dicho encuentro de fuerzas puede ocurrir que o bien el sujeto directa o indirectamente cumple su objetivo (y se produce una liberación de las tensiones), o bien el sujeto fracasa en su intento de superar la dificultad física o moral que se le interpone y se carga de una cuasi-necesidad (es decir, de tensiones no resueltas). La conducta, entonces, es pensada en función de un campo total compuesto por las motivaciones del individuo y las condiciones impuestas por el ambiente. Este carácter polarizado de la forma psicológica, el hecho de constituir una totalidad estructurada por dos sub-campos (figura-fondo, Ego-ambiente, campo sujeto-campo objeto, etc.), será profundamente asumido por Simondon<sup>2</sup> y se expresará en lo que denomina “la pareja individuo-medio”.

No obstante, habrá un aspecto de la conceptualización de Lewin que será rechazado de plano: la presencia residual del concepto de adaptación. Según Simondon, la adaptación de ningún modo puede operar como principio de organización estructural, sólo podría hacerlo al precio de empobrecer y simplificar abusivamente los conceptos de sujeto y de ambiente. En este sentido, por un lado, Simondon señalará que “lo que parece faltar en la teoría topológica y hodológica es una representación del ser como susceptible de operar *en él* individuaciones sucesivas” y, en una nota al pie que se desprende de dicha frase, agregará que en la doctrina de Lewin “la pareja generadora de disparidad es la relación individuo-mundo, no una dualidad de la que el individuo sería inicialmente portador”.<sup>3</sup> Por otro lado,

---

<sup>1</sup> “La forma es relación del Ego al entorno.” Simondon, G., 2015a: 102, trad. nuestra.

<sup>2</sup> En una conferencia de 1960, Simondon lo pone en los siguientes términos: “si existe un campo exterior, un campo fenoménico en el proceso de la percepción, ¿por qué no considerar el sujeto como siendo *en* el campo, por tanto como *realidad de campo*? Existiría un campo total que se subdividiría en dos subconjuntos, el campo sujeto, el campo objeto; la acción sería el descubrimiento de una estructura, de una configuración común al campo exterior y al campo interior” (2015b: 494).

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 264. En este punto, la crítica simondoniana a Lewin es análoga a la crítica que dirigirá a la cibernética a propósito de la analogía entre vivientes y autómatas. Lo que Simondon quiere poner de manifiesto es que el sujeto no actúa en función de una situación dada y determinada topológicamente, no se adapta a un medio objetivo, sino que tiene la capacidad de reformar las formas de percepción del problema.

apuntará que el concepto de espacio hodológico es insuficiente pues supone un mundo ya estructurado (conforme una distribución topológica de objetos, barreras o caminos posibles), dejando sin explicar el proceso mismo de su estructuración. Por este camino, Simondon concluirá su análisis crítico con un llamado a abandonar el concepto de adaptación y avanzar hacia un pensamiento de la individuación (el cual, como veremos, será posible por la postulación de una instancia previa a la dualidad entre el individuo y el medio). Es decir, la organización estructural que resuelve las disparidades inmanentes al sujeto y las de éste con el medio será producto de un proceso de individuación que compromete a ambos polos y los engloba en una nueva dimensión.<sup>1</sup>

Lo dicho hasta aquí nos lleva a analizar más detenidamente el carácter dinámico y temporal de la forma psicológica. A diferencia de las primeras dos etapas de la *Gestalt*, en la tercera nos encontramos con la irrupción de la discontinuidad cuántica: “la aparición de la discontinuidad de la energía, y la de niveles de energía de las estructuras, establece un enlace entre lo que –en lenguaje psicológico– se llamaría acto y contenido, función y estructura. *Las estructuras se cargan de energía, el acto adhiere al contenido*”.<sup>2</sup> En este marco, y en correspondencia con los desarrollos de la mecánica ondulatoria, Simondon plantea que la teoría lewiniana del espacio topológico y hodológico

enlaza la consideración de las funciones con la de los lugares. Un descubrimiento (*insight*) es una re-estructuración del conjunto de regiones del espacio y de las fuerzas que le están ligadas, con una modificación de las tensiones. Cada estructura corresponde a un cierto tipo de tensiones como en el átomo de Niels Bohr. La representación misma de la personalidad en el seno de un espacio hodológico hace pensar en la teoría de los movimientos cuantificados.<sup>3</sup>

¿Cómo entender esta idea? En términos generales, una forma sencilla de abordarla es tomar en cuenta el hecho de que el Ego cumple diversos roles y participa de muchos campos sociales. Por ejemplo, un Yo determinado puede ser padre, dirigente sindical e hincha

---

Esto es lo que diferencia al viviente de la máquina automática y es, también, lo que marca la insuficiencia del concepto de adaptación. El viviente posee un margen de indeterminación inmanente y no pueden ser confundidos con mecanismos finalizados deterministas.

<sup>1</sup> En este sentido, y cuestionando a Lewin, Simondon plantea que “La acción no es solamente una modificación topológica del medio; también modifica la trama misma del sujeto y de los objetos, de una forma mucho más fina y delicada; no es la repartición topológica abstracta de los objetos y de las fuerzas la que es modificada: son las incompatibilidades de disparidad las que son sobrepasadas e integradas, de forma igualmente global pero más íntima y menos radical, gracias al descubrimiento de una nueva dimensión; (...) La acción sigue muchos caminos, pero esos caminos solo pueden serlo porque el universo se ha ordenado individuándose: el camino es la dimensión según la cual la vida del sujeto en el *hic et nunc* se integra al sistema individuándolo e individuando al sujeto: el camino es a la vez mundo y sujeto, es la significación del sistema que acaba de ser descubierto como unidad que integra los diferentes puntos de vista anteriores, las singularidades aportadas.” (Simondon, G., 2015b: 265-266).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015a: 103, trad. y subrayado nuestros.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015a: 103, trad. nuestra.



fanático de fútbol, entre otras cosas. La distribución de fuerzas que definen a la casa, al sindicato y a la tribuna son radicalmente diversas e implican, correlativamente, distintas tensiones motivadoras, necesidades, funciones y actuaciones posibles. El pasaje de un campo al otro implica, para el Yo, un salto, es decir, una re-adecuación y una re-estructuración de su disposición conforme el campo de referencia. En términos más específicos, Simondon evoca el análisis de Lewin y de Koffka relativo a “la tarea” y la superación de obstáculos, planteando que la resolución de un problema por parte del sujeto se realiza por una suerte de comprensión brusca (*insight*) que re-estructura “el conjunto de regiones del espacio y de las fuerzas que le están ligadas”, es decir, la resolución libera las tensiones subjetivas y, correlativamente, gesta un esquema cognitivo (en el caso de los procesos de aprendizaje) u otro tipo de símbolo conforme al caso particular y al valor del problema.<sup>1</sup> Dicho esquema pasa a formar parte de la estructura cognitiva del Ego, produce una diferenciación, crea un subconjunto en dicha estructura y, por otra parte, conjura y supera la barrera que le impone el entorno (conceptualiza el objeto o la situación conforme la acción a realizar, produciendo un subconjunto significativo en el medio ambiente). Y lo que importa subrayar es que las sucesivas re-estructuraciones de la estructura cognitiva son discontinuas.

Dicho en otras palabras: al integrar nuevos esquemas, el Ego y el campo de comportamiento se diferencian, multiplican sus subconjuntos y los adaptan recíprocamente, produciendo una coordinación de esquemas y significaciones (esto es, estableciendo cierto principio de organización estructural). Ahora bien, Simondon subrayará el hecho de que, franqueado cierto umbral, dicha organización deviene incompatible consigo misma, se des-diferencia, se satura y reclama una reestructuración, esto es, un nuevo sistema de relaciones que permita restablecer la compatibilidad y la coordinación entre los sub-conjuntos del sujeto y los del campo de comportamiento. El pasaje a este nuevo estadio cognitivo, la re-estructuración vía *insight* (o, según el concepto simondoniano, la transducción interna) no es un proceso empírico ni un desarrollo progresivo ni producto de ensayo y error, sino un salto que reorganiza el vínculo entre las distintas estructuras y funciones que hasta entonces regían el comportamiento del sujeto.<sup>2</sup>

Cabe completar esta representación de la tercera etapa de la *Gestalttheorie* con una consideración sobre la temporalidad. Ésta se muestra, por un lado, en la “historia

---

<sup>1</sup> El curso *Imaginación e Invención (1965-1966)*, es posible encontrar numerosos ejemplos de este tipo de símbolos (o imágenes *a posteriori*), y de su relación con la invención. Véase, Simondon, G., 2013b: 25-31; 107 y ss.

<sup>2</sup> Este tipo de re-estructuraciones del comportamiento encuentran en la ontogénesis del comportamiento de Arnold Gesell ejemplos de valor. Sobre esta cuestión, véase: Simondon, G., 2015b: 501 y ss.

individual” del sujeto, la cual condiciona su manera de vivenciar y percibir el objeto o la situación, asignándole *a priori* una valencia y un grado de tensión determinado en función de su motivación presente y de su historia personal considerada como un todo. Por el otro, Simondon señala que, visto desde el punto de vista de la temporalidad, el campo de comportamiento “se compone de un gran número de objetos-clases; estas clases, o esquemas, son realidades psicológicas muy concretas”.<sup>1</sup> Si bien Simondon no lo explicita, el concepto que deja traslucir su breve análisis no es otro que el de la fenomenología genética, a saber, que dichos esquemas psicológicos concretos son producto de la sedimentación de tipicidades y habitualidades: “El estilo, la moda, los modales e incluso las costumbres son las características temporales de nuestro campo total de comportamiento, y *juegan un rol perfectamente comparable al marco espacial porque también sirven para poner las cosas en su lugar*”.<sup>2</sup>

Un último elemento del “principio de organización estructural” aparece con Kurt Goldstein, y su capital obra *La estructura del organismo* (1934). Si bien Goldstein no forma parte orgánica de la *Gestalttheorie*, el campo de problemas y de premisas sobre el cual monta su teoría, así como su diálogo con dicha escuela, lo hacen digno representante del principio de organización estructural. De hecho, Simondon señala explícitamente que –así como Lewin– Goldstein abandona el principio del isomorfismo en provecho de la investigación de la organización estructural, haciendo del par figura-fondo no ya un asunto de percepción sino un hecho esencial del comportamiento vital.<sup>3</sup> A partir de aquí es posible subrayar una serie de puntos. En primer lugar, en su *Fondements de la psychologie contemporaine* (1956), Simondon incluye a Goldstein bajo la rúbrica de las “psicologías filosóficas”, categoría que comparte con Sartre y Merleau-Ponty, estando todos enrolados en la segunda fase epistémica tematizada en dicho texto (es decir, en lo que denomina “monismo sistemático”). En este punto, es interesante notar que Simondon extiende la crítica que Goldstein formula a Max Scheler (respecto de la capacidad del espíritu de decir “no” a las normas vitales) a Sartre y Merleau-Ponty, afirmando que lo que diferencia al neuro-psiquiatra alemán de los filósofos franceses es el hecho de rechazar la intervención de la idea de nada. Con vena spinoziana, Goldstein afirma como uno de sus postulados metodológicos que “no hay nada ‘negativo’ en la naturaleza”,<sup>4</sup> lo cual lo conduce a pensar al sujeto dentro de la unidad orgánica total donde “la estructuración es siempre estructuración en función de lo que es y no en función de lo que no es”.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015a: 105, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015a: 105, trad. y subrayado nuestros.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 115.

<sup>4</sup> Goldstein, K., 1995: 146, trad. nuestra.

<sup>5</sup> Simondon, G., 2015a: 115, trad. nuestra.

En segundo lugar, y a diferencia de la *Gestalttheorie*, la referencia científica sobre la cual Goldstein elabora su “enfoque holístico” es la biología y no la física. En este punto vemos reaparecer a von Uexküll, el cual más allá de algunas críticas resulta ser la premisa fundamental que hace posible, y sobre la cual se sostiene, la teorización goldsteiniana. Esta impronta no le pasa desapercibida a Simondon quien señala que, según Goldstein, “la ley biológica fundamental es la de la composición entre el organismo y el medio ambiente. Todas las manifestaciones del organismo toman sentido si se las relaciona con esta ley fundamental”.<sup>1</sup> En este punto se imponen dos comentarios respecto al vínculo con Uexküll. Por un lado, Goldstein comparte la crítica a la teoría mecanicista de los reflejos y retoma la demostración uexkülliana según la cual cabe reconocer que una misma excitación puede adoptar distintos sentidos para un mismo sujeto biológico conforme su tonalidad (*Tonustal*). No obstante, en el marco del problema de cómo explicar la actividad directiva del comportamiento viviente, señalará que la conceptualización uexkülliana respecto de la plasticidad como forma de explicar los cambios de tonalidad internos al organismo (y su diferencial actividad efectora) resulta insuficiente y conduce a postular –como elemento regulador– una instancia superior y exterior a los tonos mismos, recayendo en la teoría de los centros coordinadores que es precisamente lo que se propone superar.<sup>2</sup> Es decir, Goldstein rechaza el residuo metafísico que anida en la teoría uexkülliana de secuencia de impulsos (y que el biólogo estonio-alemán emplea para diferenciar a los vivientes de las máquinas).

Por otro lado, Goldstein retoma el punto de partida abierto por la teoría de los mundos circundantes pero, centrándose en el análisis de los seres humanos, rechazará el carácter cerrado que implica la idea de *Umwelt*, así como el carácter necesariamente perfecto que ha de regir el acoplamiento del viviente y el medio: “El mundo circundante de un organismo no es de ninguna manera algo definido y estático sino que está continuamente en formación conforme el desarrollo del organismo y su actividad. Se podría decir que el mundo circundante emerge del mundo a través del ser o actualización del organismo”.<sup>3</sup> Así, tras rechazar el carácter aislado de cada mundo circundante y el hecho de que en dicho mundo sólo quepan los portadores de significación específicos<sup>4</sup>, Goldstein planteará el

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015a: 116, trad. nuestra. Como es posible advertir, esta proposición hace sistema con la idea simondoniana según la cual la unidad mínima de la individuación es la “pareja individuo-medio”. Volveremos sobre este tema en un próximo capítulo.

<sup>2</sup> Cf. Goldstein, K., 1995: 89-90.

<sup>3</sup> Goldstein, K., 1995: 85, trad. nuestra.

<sup>4</sup> “Cada organismo vive en un mundo que de ningún modo contiene sólo los estímulos que le son adecuados. No vive meramente en su “propio ambiente” (*milieu*) sino en un mundo en el cual toda suerte de estímulos son posibles y actúan sobre él”. Goldstein, K., 1995: 85, trad. nuestra.

problema de cómo se forma el mundo circundante y concluirá que la respuesta nos conduce a tematizar el carácter *ordenado* de un comportamiento viviente. En este sentido afirmará que, por principio, el *Umwelt* puede emerger del mundo (*Welt*) si y sólo si ya hay un organismo ordenado. Esto es, hay que definir primero un determinado tipo de comportamiento normal para, luego, poder tematizar la génesis del mundo circundante y su estar esencialmente correlacionado con la actividad viviente.

Lo dicho nos conduce, en tercer lugar, al análisis del modo a través del cual se efectúa el principio de organización estructural. En el primer capítulo de *La estructura del organismo*, Goldstein introduce dos nociones que nos permiten avanzar en tal sentido:

Llamamos desempeño [*Leistung*] de un organismo a cualquier comportamiento, actividad u operación como todo o como parte que se expresa abiertamente y conlleva una referencia al medio ambiente. De allí que los procesos fisiológicos, los eventos dentro del sistema nervioso, las actividades mentales, las actitudes y las afectividades no sean desempeños en tanto no se manifiesten en una acción abierta –cualquier comportamiento perceptible desde el exterior. Más específicamente, un desempeño es un ajuste de cuentas [*Anseinandersetzung*] del organismo con los estímulos ambientales mediante un acto comportamental, sea este cerrar los párpados bajo un estímulo o un movimiento total como correr hacia un objetivo, u oír, ver, y así sucesivamente.<sup>1</sup>

Como es sabido, Goldstein desarrolla su investigación tomando como punto de partida los comportamientos de los seres humanos (no de los animales, como Uexküll) y, en dicho dominio, principia con el análisis de los casos patológicos (no con los de salud y normalidad). Teniendo esto en mente, y las dos definiciones esbozadas en el párrafo recién citado, se puede ilustrar su “enfoque holístico” a partir de cuatro tesis. La primera es que el organismo no busca primariamente adaptarse, resolver problemas o satisfacer necesidades, tampoco lo mueve un instinto de supervivencia, el organismo busca afirmar y actualizar su esencia, auto-realizarse en las condiciones que le son dadas. Esta idea no le pasa desapercibida a Simondon, que señala al respecto: “no hay sino una sola pulsión, la de la actualización de sí en un momento dado (...) La simple conservación es un signo de vida anormal, de vida declinante”.<sup>2</sup>

La segunda tesis es que dicha auto-realización se juega siempre en condiciones dadas, esto es, en correlación con un mundo de efectos dentro del cual todo comportamiento humano es una operación, y el conjunto de dichos desempeños resulta constituyente de su mundo

---

<sup>1</sup> Goldstein, K., 1995: 42, trad. nuestra. Para la traducción de las nociones de *Leistung* y *Anseinandersetzung* optamos por seguir el criterio empleado por Agustín Ostachuk (2015).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015a: 117, trad. nuestra.

circundante. El “ajuste de cuentas” exitoso con el medio ambiente da lugar a comportamientos ordenados en los cuales se mantienen ciertas “constantes del organismo” y se actualizan positivamente los desempeños: “un organismo que realiza sus peculiaridades esenciales, o lo que es lo mismo, encuentra adecuados su ambiente [*Umwelt*] y las tareas que el mismo le presenta, es normal”.<sup>1</sup> En este tipo de comportamientos, notará Simondon, la “buena forma representa una forma totalmente determinada de la relación entre el organismo y el mundo, la de un compromiso en el cual el organismo se actualiza lo más posible conforme a su esencia, y encuentra una tensión media adecuada, haciendo posible la constancia de los umbrales, de las operaciones, la constancia y estabilidad del mundo”.<sup>2</sup> En este punto, Simondon señala que, a diferencia de Freud (y de Lewin), los desempeños exitosos no aniquilan las tensiones ni operan como descargas, sino que se reconoce una positividad en las tensiones, y la cuestión no es apaciguarlas sino mantenerlas dentro de rangos adecuados. Agrega que con esto Goldstein neutraliza el postulado del equilibrio estable de la *Gestalttheorie* y, más aún, que descubre –varios años antes– lo que Norbert Wiener generalizará bajo el nombre de *homeostasis*.<sup>3</sup> Simondon reivindicará explícitamente esta idea en su tesis doctoral principal, donde señalará que “Goldstein hace notar con razón que el estado normal de las tendencias no es la resolución, la llana calma, sino una cierta tensión media que las aplica al mundo y las liga a su objeto”.<sup>4</sup>

La tercera tesis es que el comportamiento desordenado o patológico, da lugar a una reacción catastrófica (*Katastrophenreaktion*) en la cual el sujeto está inhibido, separado de su potencia de actuar, no puede ya asumir las tareas y desafíos que el medio ambiente le plantea, y recae en una situación de angustia en la cual el mundo aparece como hostil y distante. Simondon conceptualizará esta situación de angustia en términos de “emoción sin acción”, reacción catastrófica que pronto se vuelve contra el propio individuo y lo convierte en un problema irresoluble para sí mismo. Es decir, la relación holística adecuada que rige los desempeños exitosos (“buena forma”) y en la cual se auto-realiza el individuo, se revela desequilibrada en los comportamientos patológicos.

La cuarta tesis es que la superación de los momentos patológicos no consiste en restablecer un equilibrio anterior que resultó alterado, sino en crear nuevas normas y desempeños que le permitan reconstruir la idoneidad de su mundo circundante frente a la irrupción de un estímulo no integrable en dicho *Umwelt* (estímulo o situación que lo amenaza, lo paraliza y le genera una “reacción catastrófica”). Esta reconstrucción no es una restauración ni una

---

<sup>1</sup> Goldstein, K., 1995: 325, trad. Agustín Ostachuk.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015a: 123, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 116.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 393.

rehabilitación sino la creación de una nueva normatividad que subsume la afección patológica, y da lugar a un nuevo comportamiento ordenado y normal. El sujeto produce una nueva sintonía con un mundo circundante enriquecido, y en sus desempeños actualiza lo mejor posible su pulsión de auto-realización. Esta idea, como es sabido, no pasó para nada desapercibida para Georges Canguilhem<sup>1</sup> y tampoco para Simondon.

En función de lo que veremos luego, hay otros dos elementos de la lectura que Simondon hace de Goldstein en el texto de 1956 que caben destacarse. Por un lado, el filósofo francés señala que éste ha sido sensible al impacto de la mecánica ondulatoria y, a través de su lectura, Pascual Jordan, ha incluido en su teoría la idea de “no-causalidad”. Más aún, según Simondon, “Goldstein quiere superar en biología la oposición reinante en física entre lo microscópico y lo macroscópico, afirmando que incluso en el orden macroscópico reina, si se trata de un organismo, un factor personal ininteligible de forma causal”.<sup>2</sup> Por otro lado, en el contexto del análisis de la recuperación goldsteiniana de Parménides, Simondon anota: “*El devenir no es sino « vibración de lo uno sobre sí mismo ». La multiplicidad no es sino « pliegue del ser sobre sí mismo »*”.<sup>3</sup>

Es momento de cerrar este apartado con un balance, un repaso de las críticas al “enfoque holístico” y un puente a lo que viene. Hemos visto la crítica simondoniana al principio del equilibrio estable, y su endilgarle como insuficiencia axiomática el hecho de pensar a la estructura, a la buena forma, bajo el modelo de la estabilidad, la identidad y la coherencia consigo misma. Dicho principio, reiterará Simondon en varias ocasiones, hace imposible un pensamiento genético. Y, desde este ángulo, la crítica al principio del equilibrio estable no sólo recae sobre la primera etapa de la *Gestaltpsychologie* sino también sobre Lewin y Goldstein pues, si bien se liberan del postulado del isomorfismo y tematizan ciertos dinamismos, siguen siendo holistas. Y esto para Simondon tiene un solo problema y es el hecho de tomar al todo como postulado metodológico primero y como elemento normativo, conllevando ello la imposibilidad de pensar no ya la organización del todo sino su sentido, es decir, la individuación. En la primera crítica que formula a Goldstein en su tesis doctoral principal, Simondon es muy claro al respecto:

*Los mundos perceptivos y el viviente se individualizan juntos como universo del devenir vital. Sólo este universo del devenir vital puede ser tomado como verdadero sistema total; pero no está dado de una vez; es el sentido de la vida, no su condición o su origen. Goldstein ha señalado bien el sentido de esta sistemática del todo; pero al tratarla como unidad orgánica, ha estado obligado en cierta medida a tomarla como principio y no como sentido: de*

---

<sup>1</sup> Sobre el vínculo entre Goldstein y Canguilhem a propósito de estos conceptos, véase Ostachuk, A., 2015.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015a: 121, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015a: 122, trad. y subrayado nuestros.

allí el aspecto parmenídeo de su concepción del ser: el todo está dado en el origen, de modo que el devenir vital es difícil de captar como dimensión efectiva de esta sistemática. En la teoría de Goldstein, la estructura del organismo se comprendería mejor al nivel de los mundos perceptivos que al nivel de la actividad propiamente dicha. *La dominancia holística está al comienzo, de modo que la totalidad es totalidad del ser viviente más que totalidad del universo que comprende lo viviente inserto a través de la actividad en los mundos perceptivos que han tomado un sentido para el devenir de esta actividad.*<sup>1</sup>

De la cita se desprende un segundo aspecto de la crítica simondoniana a Lewin y a Goldstein: el hecho de pensar el polo sujeto como preponderante y evaluar desde su punto de vista la realización o no del principio de organización estructural. En este punto, Simondon propone descentrar al sujeto viviente y tematizar un proceso de individuación en el cual sujeto y medio difuminan sus fronteras, entran en una resonancia interna que los desdiferencia y los sumerge en un estado sobresaturado y sobre-tensado que hace posible la operación de individuación (transducción). Esta última, al ser producto objetivo de la mutua inherencia del sujeto y del medio en un estado de metaestabilidad, expresa el sentido de la individuación. Si bien volveremos sobre ello más adelante, es importante incluirlo aquí porque una de las formulaciones más explícitas de Simondon al respecto viene a cuento de una diferencia con el enfoque holístico de Goldstein. Contra éste último, Simondon introduce en los siguientes términos su propuesta teórica en su conferencia de 1960: “En esta concepción, la totalidad que era simultánea y global, coherente consigo misma y ligada a sí misma desde el origen en la teoría de la forma, la cual hace del todo una estructura orgánica de totalidad (...), deviene el dominio metaestable que es capaz de cristalizar desde el momento en que se le aporta un germen formal”.<sup>2</sup>

La tercera crítica, formulada a propósito de la dominante macrofísica en el pensamiento de Goldstein, apunta a señalar que la ontología goldsteiniana “impide toda relación entre el estudio de lo viviente y el estudio de lo inerte” pero al mismo tiempo, fundamentalmente, nos permite comprender a qué escala y nivel operará la teoría de la individuación: “Puede haber un orden intermedio de fenómenos, entre lo microfísico fragmentario y la unidad orgánica macrofísica; este orden sería el de los procesos genéticos, cronológicos y topológicos, es decir el de los procesos de individuación, comunes a todos los órdenes de realidad en los que se efectúa una ontogénesis”.<sup>3</sup>

La cuarta crítica plantea que la teoría goldsteiniana de “plegamiento del ser”, si bien da cuenta de una diversificación inmanente, impide pensar el carácter constituyente de la

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 268-269.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 505.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 291.

temporalidad en la subjetividad, encerrando al alma en una suerte de “unidad recíproca de plenitud circular” y negando, así, el carácter individuante que cumple el medio y el mundo en los procesos de individuación. En éstos últimos, la potencia no la aporta sólo el sujeto con su intención o con su pulsión de auto-realización, sino que “el potencial, concebido como energía potencial, es de lo *real*, puesto que expresa la realidad de un estado metaestable, y su situación energética. La potencialidad no es una simple posibilidad; no se reduce a la virtualidad, la cual es menos que el ser y la existencia”.<sup>1</sup> De lo dicho se desprende, asimismo, una crítica a la idea goldsteiniana de actualización de sí y de esencia desde el horizonte de una teoría en la cual lo que está en primer lugar no son los términos (el sujeto o el mundo), sino la relación que los constituye. Este conjunto de críticas a Goldstein (y, más en general, a la *Gestalttheorie*) se cifran en la siguiente proposición: “*Para dar cuenta de la actividad de lo viviente, hace falta reemplazar la noción de equilibrio estable por la de equilibrio metaestable, y la de buena forma por la de información; el sistema en el cual el ser actúa es un universo de metaestabilidad*”.<sup>2</sup>

## §2. Simondon y la cibernética

A diferencia de su relación con la *Gestalttheorie*, el vínculo de Simondon con la cibernética y la teoría de la información ha sido objeto de focalizadas y notables investigaciones. Los trabajos de Stiegler (2002a), Barthélémy (2005a), Guchet (2010), Bardin (2015a), Blanco y Rodríguez (2015) son muestras cabales al respecto y allanan el camino para localizar a Simondon frente a dichas teorías. No obstante, salvo el caso de Guchet y el de Pablo E. Rodríguez (que es quien más lejos ha llevado el análisis de las implicancias arqueológicas que ligan a Simondon con la cibernética), los estudiosos de la obra simondoniana se focalizan centralmente en la reconstrucción de las críticas y no tematizan lo suficiente la fascinación que está a la base del abordaje de Simondon. Si bien ello se debe a los propios objetivos que dichos autores se plantean a sí mismos (en general, dirigidos a reconstruir y/o interpretar la filosofía del pensador francés en su especificidad), desde nuestra perspectiva, la tematización del vínculo axiomático que vincula a Simondon con las problemáticas abiertas por la cibernética y la teoría de la información resulta fundamental, y permite advertir un conjunto de índices histórico-intelectuales que van más allá del análisis del pensamiento simondoniano mismo.

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 505.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 268, subrayado nuestro.



De hecho, en el campo filosófico francés, Simondon es uno de los primeros en llamar la atención sobre el valor y la importancia de dichas teorías, así como de su carácter trascendente y revolucionario. Y su fascinación es explícita: para él, la cibernética y la teoría de la información, así como las problemáticas conceptuales y prácticas que ellas hacen posibles, poseen una significación histórico-mundial y constituyen un verdadero salto en la historia del hombre. En este punto, la posición de Simondon es inversa a la de Heidegger. A éste último no le fue indiferente el fenómeno cibernético sino que, al contrario, le asignó el carácter de una “tecnificación del lenguaje” y de una perversión de lo más propio del hombre.<sup>1</sup> Pero mientras que Heidegger percibe una amenaza para el ser del hombre, Simondon ve –en la alianza entre cibernética y tecnología– “una apuesta, un ensayo, la aceptación de un peligro” y la oportunidad más fuerte, y más concreta, que tiene la humanidad para poder evolucionar.<sup>2</sup> Más aún, según Simondon, la cibernética de Norbert Wiener es, para el siglo XX, lo que el *Discurso del Método* cartesiano fue para el siglo XVII.<sup>3</sup> Y esta percepción, formulada en dos manuscritos de 1953 y reafirmada en su tesis doctoral secundaria de 1958, no es pasajera sino que sigue intacta aún en sus cursos de 1980.<sup>4</sup>

Como ya hemos señalado, en *Fondements de la psychologie contemporaine* (1956) Simondon plantea que con la cibernética y la teoría de la información ingresamos en una tercera fase histórico-epistemológica, que implicaría no ya un monismo sistemático sino un “pluralismo genético”. En este punto se imponen dos comentarios preliminares. Por un lado, el hecho de que Simondon señala –en la introducción de dicho texto– que esta tercera fase aporta un nuevo concepto de génesis (transductiva), imposible de ser tematizado en la fase previa.<sup>5</sup> Ahora bien, lo notable es que en todo el desarrollo que el filósofo francés realiza sobre la fase del “pluralismo genético”, *la idea de una génesis transductiva no sólo no se explicita sino que tampoco se nombra*. Lo más cercano a ella en términos conceptuales es una referencia a la noción de *trigger* (disparador, activador), emanada de la psicología cibernética de Lawrence Kubie. Volveremos sobre este tema en nuestro próximo capítulo; no obstante, lo indicamos aquí para plantear que la intención de Simondon apunta claramente a pensar un nuevo concepto de génesis que no sólo está ausente en la fase del monismo sistemático, sino también en los contenidos científicos, técnicos y clínicos que referencia como componentes del “pluralismo genético” (de allí que, como veremos, las críticas a la

---

<sup>1</sup> Sobre esta cuestión, véase Stiegler, B., 2002a: 29 y ss.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015c: 24-25

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2013a: 123.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 192 y ss.

<sup>5</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 24.

cibernética y la teoría de la información –que formulará en trabajos posteriores– se enfocarán a dicho objetivo).

Por otro lado, en relación a la línea que uniría las problemáticas cibernéticas con el estado de situación planteado por la última etapa de la *Gestalttheorie*, cabe decir que el par individuo-medio jugará el rol de hilo conductor. Hemos visto que el análisis de los modos de relación y acoplamiento entre el sujeto y el medio ambiente es punto de partida tanto para Lewin cuanto para Goldstein, y lo será también para Wiener y la cibernética en lo relativo a la tematización de comportamientos en máquinas, animales y humanos. En efecto, el problema del comportamiento auto-regulado da lugar, en Wiener, Rosenblueth y Bigelow, a la introducción del concepto de *feed-back* negativo y a un modelo de causalidad circular que hace pensables mecanismos finalizados. Esta continuidad de problemas entre la etología (comportamiento animal), la última etapa de la *Gestaltpsychologie* (comportamiento humano) y la cibernética (comportamiento de las máquinas), constituyen el campo problemático y el yacimiento de premisas sobre el cual trabajará la reflexión simondoniana. De hecho, ya en el texto de 1956, lo plantea con total claridad:

La tercera [fase] descubre en el mecanismo teleológico *un doble movimiento de causalidad entre un ser polarizado y su medio, permitiendo pensar en función de la metaestabilidad los hechos de adaptación y de estructura* que habían sido considerados como casos de estabilidad por el conductismo y la psicología de la forma utilizando el principio de la comunidad de acción en un sistema definido.<sup>1</sup>

En este marco, dos son los propósitos que animan este párrafo. Por un lado, analizar la singular recepción simondoniana de la cibernética y la teoría de la información en el campo filosófico francés, a efectos de comprender el significado trascendente que les asigna y subrayar al mismo tiempo el arraigo de su filosofía en las condiciones planteadas por dichas teorías. Por otro lado, reponer las críticas que Simondon formula a ambas teorías y mostrar que dichos cuestionamientos se dirigen a desmontar los residuos decimonónicos que las afectan desde dentro y a pensar un nuevo concepto de génesis.

### 2.1. *De la recepción francesa de la cibernética y de la teoría de la información*

Mientras jóvenes franceses de su generación analizan con fervor los avatares y resoluciones de los XIX, XX y XXI Congresos del Partido Comunista de la URSS, Simondon aborda con no menos pasión las discusiones emanadas de los simposios y congresos de la

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015a: 24, traducción y subrayado nuestros.

cibernética de la década del cincuenta. El texto de 1956, que Simondon redacta teniendo poco más de treinta años, es sumamente expresivo al respecto.<sup>1</sup> Esta devoción militante, esta fascinación por lo que percibe como un nuevo modelo de causalidad que llegó para revolucionarlo todo, lo lleva a ponerse a la cabeza de la organización de un coloquio consagrado al análisis de la noción de información, que se realiza en 1962 y cuenta con la presencia del mismísimo Norbert Wiener. La sensación de estar ante un nuevo paradigma trascendente se manifiesta tempranamente en Simondon: ya en dos textos de 1953 (*Cybernétique et philosophie; Épistémologie de la cybernétique*)<sup>2</sup>, registra su importancia teórico-metodológica y presente en la cibernética, en tanto “ciencia de las relaciones” y de las operaciones por oposición a la ciencia de las estructuras, la existencia de un método inter-científico con potencia de universalidad.<sup>3</sup>

Llamará la atención al lector la apelación a términos tales como fervor, devoción, sentimiento y pasión como modo de expresar afinidades teóricas, pero lo cierto es que – para nosotros– una de las mejores claves para comenzar el análisis del emplazamiento de una teoría en un campo problemático anida en captar estas fascinaciones, estas afectividades intelectuales que comprometen a un pensador con una nueva visión, cargada de potencialidades y abierta a un trabajo de rectificación constructiva. En cualquier caso, lo importante es que Simondon no solo tiene pasiones ni se limita a hacer una rendición de cuentas de los debates cibernéticos, sino que analiza agudamente sus implicancias y propone un conjunto de reformas nocionales, que constituyen una verdadera refundación ontogenética de la cibernética y la teoría de la información. Antes de pasar a ello, conviene señalar una serie de singularidades en la recepción simondoniana de dichas teorías.

En primer lugar, como ha planteado Guchet, la lectura de Simondon tiene un doble mérito. Por un lado, el de ser uno de los pocos filósofos franceses que a inicios de la década del cincuenta se interesan por la cibernética y ven en ella algo más que “un nuevo mecanicismo” o una amenaza para el humanismo. Junto a él, cabe mencionar a P. Ducassé y a Raymond Ruyer. El segundo mérito anida en que Simondon, manteniéndose al corriente de las discusiones extra-filosóficas, logra percibir la particularidad que signa la recepción francesa de la cibernética y de la teoría de la información, recepción que se

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 202 y ss.

<sup>2</sup> De hecho, ya en 1953 Simondon intenta conformar un grupo de estudios sobre la cibernética e invita para ello, entre otros, a Louis Althusser y a Michel Foucault. Si bien el proyecto no pudo llevarse a cabo, resulta indicativo del interés creciente por la cibernética en las ciencias humanas francesas. En este sentido, por ejemplo, es posible advertir que Jacques Lacan dedica a ella buena parte de su seminario de 1954-1955. Cf. Rodríguez, P. E., 2016: 155 y ss.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2016: 35-68; 177-200.

manifiesta en los trabajos de Julien Loeb, Louis De Broglie, Louis Couffignal, Albert Ducrocq y Jean-Marie Faverge.

Será en contraste con dichas lecturas (objetivando sus unilateralidades y buscando resolver los problemas que plantean mediante una reflexividad constructiva), que Simondon elaborará su perspectiva. Todo lo cual nos conduce, en segundo lugar, a analizar cuáles son las insuficiencias que nuestro autor percibe en los abordajes de los “cibernéticos franceses”. En el ingeniero de telégrafos Julien Loeb, como ha demostrado Guchet, Simondon encuentra una visión de la cibernética según la cual ésta es “una ciencia de las relaciones aplicable a todos los casos donde hay funciones de relación, por ejemplo en la biología, la psicología, la psicopatología, la sociología, la economía política”.<sup>1</sup> No obstante, si bien se recuperará esta idea de la cibernética como método transdisciplinar (y no como nuevo campo de objetividad estructural), habrá un elemento de Loeb que será rechazado o, más bien, subvertido. En efecto, mientras que Loeb define a la cibernética como “ciencia de las relaciones” oponiéndola a la “Energética”<sup>2</sup>, veremos que en Simondon habrá una voluntad de superar dicha oposición en dirección a una teoría no de la cantidad sino de tensión de información. En las lecturas de Loeb, Louis De Broglie y de Louis Couffignal, Simondon percibe un punto en común y es el hecho de que desarrollan reflexiones sobre la teoría de la información con total independencia de los desarrollos de la cibernética norteamericana y de su concepto de causalidad circular. Lo que les interesa es, sobre todo, pensar a la cibernética como teoría de la señal y de la información, y no en el marco de los problemas de comportamiento donde cobra sentido la noción de *feed-back* negativo. Así, mientras que De Broglie analiza la noción de información en relación con el demonio de Maxwell y el problema de la entropía, Couffignal la relaciona con las máquinas de calcular y luego busca establecer una formalización precisa de sus fuentes, estructuras y transformaciones.<sup>3</sup>

En este punto cabe introducir la diferencia específica entre la cibernética y la teoría de la información. Ésta última surge a propósito de problemas de ingeniería relacionados con la posibilidad de transmitir señales de telecomunicación a gran distancia y con la menor pérdida de rendimiento posible (es decir, limitando el ruido de fondo que volvía imposible la llegada de una señal clara al receptor).<sup>4</sup> La resolución de este problema dará lugar a la teoría tecnológica de la información, que –siguiendo a la mecánica estadística– dará una definición matemática y probabilística de la información, y tematizará procesos de transmisión de señales entre distintas entidades (a diferencia de la cibernética, que analiza

---

<sup>1</sup> Guchet, X., 2010: 64, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Cf. Guchet, X., 2010: 64 y ss.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 196-198.

<sup>4</sup> Sobre la historia tecnológica y conceptual de la noción de información, véase: Rodríguez, P. E., 2012b.

procesos de causalidad circular que se producen en una misma entidad, y que le permiten regular su comportamiento hacia una meta en función de la información emanada de su propia actividad actual). Simondon lo pondrá en términos muy claros en su texto de 1956: “el estudio de la causalidad recurrente supone el de información, mientras que la inversa no es verdadera. Lo esencial de la Cibernética es la teoría de la causalidad circular, y no la de información”.<sup>1</sup> En este punto es posible adelantar que uno de los gestos simondonianos será restituir la importancia del modelo de causalidad circular de Norbert Wiener en contraste con estas lecturas.

A esta rama de la “cibernética francesa” centrada en la noción de información desde un horizonte físico, matemático y técnico (relativo a los problemas de transmisión de la información, su carácter cuantitativo, la previsibilidad de las señales, el ruido de fondo, etc.), tendencia que Simondon cifra en Louis De Broglie y en el equipo que publica sus trabajos en la *Revue d’Optique théorique et instrumentale*, se suma otra rama que, como señalará en su tesis doctoral secundaria, corresponde “a la de los investigadores sobre el automatismo, ingenieros como Albert Ducrocq, que representan tendencias tecnicistas y tecnocráticas”.<sup>2</sup> Esta segunda rama será la más cuestionada por Simondon, y la crítica a dicha tendencia se hará extensiva a buena parte de los cibernéticos norteamericanos. En este punto, desarrollará una crítica total al modelo del autómeta (mecanismo teleológico *con* determinismo), negará que las máquinas automáticas puedan ser criterio de perfección técnica y promoverá, en consonancia con Alan Turing, el tomar como criterio de perfección técnica el hecho de que la máquina posea en sí “un margen de indeterminación” para regular la relación con su medio.<sup>3</sup> Simondon fustiga con pasión al ídolo de la máquina automática, en cuya sombra ve asimismo la génesis de los discursos relativos a la mecanización del hombre, la amenaza del maquinismo y el carácter alienante de “la técnica”. Respecto de esta cuestión Mathieu Tricot, en *Le moment cybernétique – La constitution de la notion d’information* (2008), señala que si bien Simondon es “sin dudas uno de los mejores lectores, entre sus contemporáneos, de la cibernética”, su crítica a los autómetas tematizados por Norbert Wiener resulta injusta y no del todo fundada, “porque los autómetas de Wiener son siempre concebidos como máquinas en comunicación, abiertas sobre su entorno. El hombre juega, en esta sociedad de máquinas comunicantes, el

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015a: 185, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2007: 165.

<sup>3</sup> Respecto del vínculo entre esta noción de “margen de indeterminación” y la máquina de Alan Turing, véase Blanco-Rodríguez, 2015: 101 y ss.

rol de una condición de apertura esencial del mecanismo. El automatismo de Wiener es una crítica del robot”.<sup>1</sup>

Esta observación merece un matiz pues, a nuestro parecer, la crítica de Simondon se dirige fundamentalmente al modelo del autómatas como criterio del desarrollo tecnológico. Esta crítica del ideal de los mecanicismos finalizados con determinismo no conduce en Simondon a una negación del rol del hombre en el par hombre-máquina. El hombre, de hecho, trabaja con el margen de indeterminación de la máquina; la interpreta, la completa, la acelera o desacelera, se asocia con ella a nivel cognitivo, activo e, incluso, a nivel afectivo.<sup>2</sup> Esta posición es la que explica su simpatía con las investigaciones de la *human engineering*. La crítica simondoniana apunta menos a las máquinas cibernéticas que al modelo del autómatas que se les impone como destino<sup>3</sup> y, por otro lado, se dirige a cuestionar un modo de relación hombre-máquina dominado por las categorías de la utilidad, no a disipar dicha relación (que, por el contrario, Simondon reivindica). Y esto no es menor en lo que respecta a la comprensión de su filosofía de las técnicas: Simondon no se propone borrar al hombre de la ecuación tecnológica, no cuestiona el sistema hombre-máquina sino que lo promueve. No hay poshumanismo, sino la necesidad de pensar un humanismo a la medida de la sociedad de máquinas en la que vive el ser humano: “el hombre es responsable de las máquinas” y, “como testigo de las máquinas, es responsable de su relación”.<sup>4</sup>

Una tercera rama de la cibernética “a la francesa” se manifiesta en los trabajos de Jean-Marie Faverge, que se centra en el estudio de la información aplicada a distintos aspectos del mundo del trabajo y, en particular, en lo atinente a los problemas de ergonomía (es decir, a los acoplamientos eficaces que deberían de regir la relación entre el esquema corporal del hombre y la fisonomía de la máquina). Y esto último es un mérito que Simondon le reconoce a las investigaciones de Faverge: el hecho de desarrollar un enfoque de *human engineering* en Francia. En este punto vale subrayar que el reconocimiento simondoniano a la *human engineering* apunta menos a la búsqueda de la eficacia que a la

---

<sup>1</sup> Triclot, M., 2008: 396-397, trad. nuestra.

<sup>2</sup> En *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Simondon lo plantea con claridad: “Cuando la correlación que existe entre las máquinas es puramente causal, no es necesario que intervenga el ser humano como intérprete mutuo de las máquinas. Pero ese rol es necesario cuando las máquinas implican una regulación; una máquina que implica una regulación es, en efecto, una máquina que encubre un cierto margen de indeterminación en su funcionamiento; puede, por ejemplo, ir rápida o lentamente.” Simondon, G., 2007: 156.

<sup>3</sup> El carácter excesivo de la crítica de Triclot se muestra en un pasaje de la tesis doctoral secundaria, donde Simondon plantea indirectamente una recuperación del carácter abierto de las máquinas cibernéticas por oposición al modelo del autómatas. De hecho, el margen de indeterminación de la máquina es proporcional a la necesidad de la participación humana en la correlación entre las máquinas: “La noción de autómatas perfecto es una noción que se obtiene al transpasar un límite y esconde algo contradictorio: *el autómatas sería una máquina tan perfecta que el margen de indeterminación de su funcionamiento sería nulo, pero, sin embargo, podría recibir, interpretar o emitir información.*” (Simondon, G., 2007: 156)

<sup>4</sup> Simondon, G., 2007: 162.

apertura de un vasto campo de exploración y descubrimiento en lo relativo a las posibles sinergias en el sistema hombre-máquina.<sup>1</sup>

En tercer lugar, en relación con lo anterior y siempre en lo que hace a la singularidad de la recepción de Simondon respecto de la “cibernética francesa”, cabe referirse a una hipótesis que Simondon formula en su texto de 1956 a propósito de las diferentes actitudes que movilizan a ésta y a la cibernética norteamericana. Allí, haciendo referencia a la lectura de Raymond Ruyer, señala que la cibernética no ha logrado en Francia desarrollos en el plano de la psicología porque se ha tendido a verla como una forma de materialismo y se la ha reducido a un rol meramente técnico. En este marco, Simondon plantea que “el postulado común a todos estos estudios, bienintencionados u hostiles, es el que considera que el postulado fundamental del pensamiento cibernético es querer reducir el pensamiento a un mecanismo”.<sup>2</sup> A dicha percepción, nuestro autor le responderá señalando que la cibernética, en realidad, no tematiza un reemplazo del individuo humano por la máquina sino “un acoplamiento del hombre y de la máquina en la misma unidad funcional”, y ello implica no solo una mecanización del hombre sino también una “humanización de la máquina”, dado que “es esta comunidad, que supera tanto la humanidad del hombre como la automaticidad de la máquina, lo que constituye el objeto de la cibernética. Esta relación de intercambio no supone la reducción de un término a otro; ella es más vasta que los dos términos”.<sup>3</sup>

Por último, conviene dilucidar la posición que asume Simondon frente a la interpretación filosófica que Raymond Ruyer plantea en *La Cybernétique et l'origine de l'information* (1954). Esta cuestión ha sido abordada de modo consistente por Barthélémy (2005a) y por Bardin (2015a). Ruyer señala la existencia de dos paradojas en el concepto cibernético de información: por un lado, respecto de su naturaleza, denuncia una transferencia ilegítima que confunde lo que es la información para el hombre (su sentido psicológico) y lo que es para la máquina, produciendo una lectura antropomórfica y reduccionista que pretende

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 212-214.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015a: 211, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015a: 211, trad. nuestra. Aparece aquí nuevamente el elogio de la *human engineering* pero, también, una rectificación del espíritu con que los europeos abordan la relación con los objetos técnicos. Simondon concluirá su apartado con una curiosa y bella hipótesis respecto de este problema de actitud: “Esta relación particular no puede nacer sino en una cierta civilización que tiene el hábito de la máquina, que hace de ella una compañera de la vida cotidiana. Ella difícilmente puede ser comprendida en una civilización que opone tecnicidad y espiritualidad. Los Estados Unidos no han tenido la Edad Media y no tienen complejos a propósito de la máquina. (...) Hay detrás de toda la cibernética norteamericana una intuición fenomenológica del objeto técnico. Hay en la cibernética una fe profunda en el destino del hombre comprometido en la aventura mecanopoietica (*mécanopoïétique*) y tecnológica; la cibernética es una filosofía del acto, del hombre como productor, que acepta esta reverberación de fuerzas de su existencia que son las máquinas, y que las asume en lugar de renegar de ellas como un mal necesario (...) una cierta mala fe esencial a la actitud anti-técnica está ausente en la cibernética” (2015a: 211-212, trad. nuestra).

equiparar ilusoriamente a las máquinas de información con las máquinas orgánicas.<sup>1</sup> Por otro lado, plantea que esta ilusión mecanicista se esclarece aún más cuando se analiza la cuestión del origen de la información, no tematizada por la cibernética. En este punto, Ruyer denuncia la paradoja que generan dos tesis contrapuestas de Wiener: (a) el hecho de que las máquinas de información, si bien pueden procesar, no pueden producir o crear información (sino que la reciben, necesariamente, desde afuera y, por otra parte, dicha recepción está afectada por el ruido de fondo, con lo cual el mensaje recibido es más pobre que el mensaje emitido); (b) el hecho de que el cerebro y el sistema nervioso funcionan como máquinas de información y, si bien son más perfectos que las máquinas artificiales, su principio de funcionamiento es del mismo orden que éstas; contrastando ambas tesis, concluye Ruyer, deviene imposible concebir el origen de la información.<sup>2</sup>

Reconstruir la posición de Simondon frente al problema planteado por Ruyer implica abordar todo su proyecto teórico-metodológico, cuestión que trataremos más adelante. No obstante, es posible señalar aquí que si bien Simondon cuestiona la actitud anti-técnica y espiritualista que anima el análisis de Ruyer, no es menos cierto que acuerda con él (así como con Canguilhem)<sup>3</sup> en subrayar una diferencia entre los organismos y las máquinas. Para Simondon, a diferencia de las máquinas (que reciben la determinación del exterior), los seres vivientes son capaces de plantear y resolver problemas, portan en sí una problemática interna, y no se limitan a una actividad adaptativa condicionada integralmente por el exterior. En este punto es posible advertir una sintonía con las críticas simondonianas a la noción de adaptación en biología y en psicología, esto es, el viviente moviliza una resonancia interna, es sede de individuaciones internas y no sólo de acoplamientos externos, vive en el tiempo y se tiene que adaptar a sí mismo. Dicho en otras palabras, el sistema viviente-medio implica una relación del viviente consigo mismo, y la individuación no será sino la relación constituyente que se establece entre dicha relación interna y la relación externa, su compatibilidad transductiva.

## *2.2. Del significado epocal de la cibernética*

Hasta aquí hemos señalado una serie de elementos conforme una historia de las ideas de carácter contextual. Conviene ahora referirse al significado propiamente histórico-intelectual que Simondon percibe en la cibernética y su tematización de una ruptura radical

---

<sup>1</sup> Cf. Barthélémy, J.-H., 2005a: 125-126.

<sup>2</sup> Cf. Barthélémy, J.-H., 2005a: 126; Bardin, A., 2015: 29.

<sup>3</sup> Cf. Canguilhem, G., 1971: 101 y ss.



entre el siglo XIX y el siglo XX. En tres textos esto se muestra con claridad, y nos permite advertir toda otra dimensión del pensamiento simondoniano a la luz de la problemática epocal planteada en la primera parte.

El primer texto es *Réflexions préalables à une refonte de l'enseignement* (1954), donde Simondon comienza con un apartado netamente histórico-epistemológico y afirma “el siglo XIX es el siglo de la termodinámica: la concentración industrial se produce esencialmente alrededor de las fuentes de energía y particularmente de las de energía térmica”.<sup>1</sup> Dicho siglo, dominado por los paradigmas de la termodinámica y la biología de la evolución, da lugar a la emergencia del pragmatismo anglosajón en el campo de la filosofía y, correlativamente, plantea un proyecto educativo centrado en la *especialización*. El problema, dice Simondon, era adecuar a los seres humanos a una sociedad industrial “estable y jerárquica” donde la división del trabajo reclamaba determinadas competencias, aptitudes y facultades prácticas que había que gestar a través del dispositivo educativo. Y este interés, agrega, estaba plenamente justificado en las condiciones planteadas entre 1850 y 1890.

Ahora bien, con las transformaciones científicas que abren el siglo XX (esto es, el desarrollo teórico y técnico de la teoría de los campos electromagnéticos y, luego, el despliegue de las tecnologías de la comunicación y la difusión a gran escala, producto de la teoría de la información y de la cibernética), la lógica de la distribución de la energía y de la información cambia radicalmente, haciendo cambiar a la sociedad. Dicho brevemente, la organización industrial ya no se estructura en función de los lugares de extracción de energía térmica (conforme círculos concéntricos) sino que, con la generalización del uso de la energía eléctrica y los intercambios de información a distancia, la sociedad ingresa en otra fase, gana en resonancia y en reverberación interna, comenzando a asumir los rasgos de una red en la cual “la morfología de los intercambios energéticos [y “la morfología de los intercambios de información”] ha cambiado profundamente”.<sup>2</sup> En este marco, Simondon sintetiza la discontinuidad epocal en dos desplazamientos:

Mientras que en el siglo XIX la distancia con respecto a los grandes centros creaba una invencible estructura de *jerarquía vertical*, en el siglo XX, una *relación horizontal* se apresta a reemplazar dicha relación vertical.

Este rápido aumento de la resonancia interna de nuestra sociedad contribuye a la transformación que se consume actualmente. La industrialización del siglo XIX dio lugar a una sociedad *estable*. Con la industria del siglo XX, nuestra sociedad entra en una nueva fase *evolutiva* o, según la expresión de Norbert Wiener, « *metaestable* ».<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2014: 235, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2014: 236, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2014: 236, trad. nuestra.

Será a partir de este diagnóstico que Simondon propondrá una reforma educativa: cuestionará con radicalidad las tentativas de aplicar las fórmulas educativas que eran válidas en el siglo XIX al siglo XX, y criticará las fórmulas que pretenden insistir con una educación centrada en la especialización y la adaptación, a las cuales percibe como formas de domesticación y disciplinamiento que entrañan desadaptaciones futuras.<sup>1</sup> Asimismo, planteará que esta insistencia (y la organización del sistema educativo conforme distintas instituciones de formación específica) produce un fatalismo social funesto, porque reproduce las desigualdades socioeconómicas de base y estructura, ya desde las primeras etapas de formación, el destino laboral y profesional de los jóvenes. Frente a estas fórmulas de adiestramiento y especialización, propondrá lo que denomina un “verdadero aprendizaje” ajustado a la fase en curso: “Adaptar un ser a una sociedad metaestable es darle un aprendizaje inteligente que le permita *inventar* para resolver los problemas que se le presentarán en toda la superficie de las relaciones horizontales”.<sup>2</sup> La sociedad –nos dice Simondon– se ha problematizado, ha crecido en resonancia interna, produce cada vez con más frecuencia problemas y desafíos nuevos y, en este marco, es menester que la educación ofrezca “la adquisición de numerosos esquemas bien integrados que den al ser humano adulto un poder de plasticidad y de permanente adaptación inventiva (...) *La consciencia debe permanecer en concordancia de fase con la acción*”.<sup>3</sup>

El segundo texto es *Fondements de la psychologie contemporaine* (1956) donde, como ya hemos señalado, Simondon ofrece una esquematización histórico-epistemológica más centrada en el período que va de 1880 a la “actualidad en curso” (es decir, desde 1939 hasta inicios de la década del cincuenta) conforme tres fases, y no a partir de dos bloques epocales. No obstante, a partir de la lectura atenta de las dos últimas fases y su puesta en relación con otros textos del corpus simondoniano, es posible identificar una serie de puntos que –según Simondon– delimitan la especificidad del siglo XX. Dado que muchos de esos puntos ya han sido subrayados en el decurso de éste capítulo (a saber, la superación de las perspectivas termodinámicas y evolucionistas, la dominancia de los enfoques sincrónicos y de la categoría de forma, la crítica del equilibrio estable, la ausencia problemática de un concepto de génesis, la cuestión de la discontinuidad, etc.), nos focalizaremos aquí en la significación histórico-filosófica que Simondon le asigna a la noción de *feed-back*, la cual es según nuestro autor la contribución capital de la cibernética.<sup>4</sup> En efecto, sobre el plano de

---

<sup>1</sup> “Toda diferenciación precoz, creciente por una especialización abusiva de la rigidez social, crea una sobreadaptación, causa de una desadaptación futura” (Simondon, G., 2014: 239, trad. nuestra).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2014: 237, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2014: 240, 241, trad. nuestra.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 185.

inmanencia planteado por la *Gestalttheorie* y, particularmente, por su última etapa (sistema individuo-medio u hombre-mundo), Simondon destaca la emergencia del concepto de causalidad circular e insiste sobre su importancia epistémica y tecnológica en tanto seculariza y desangela la noción de finalidad, y en tanto habilita un estudio de los efectos (“complejos de fenómeno y funcionamiento”) y de las “estructuras en situación” (o “estructuras funcionantes”), en diversos dominios de investigación (haciendo por ello posible un “pluralismo genético”).<sup>1</sup> En su diferencia específica con respecto a la teoría tecnológica y matemática de la información, la cibernética aporta un nuevo tipo de causalidad y, contra sus contemporáneos, Simondon afirma que éste no puede ser de ningún modo visto como un simple retorno al mecanicismo. En este sentido, diferenciándola de la causalidad eficiente y de la comunidad de acción, Simondon planteará:

La causalidad circular se distingue de otros dos tipos de causalidad en que, en el ciclo de causalidad, la causalidad que remonta del efecto al efector no es del mismo tipo que la que va del efector al efecto: ella no puede producir energéticamente el efecto, sino solamente servir de señal, de comando, modular una energía sin añadirse a ella; ella lleva consigo una energía ínfima; la energía que produce el efecto no proviene de esta causa recurrente. La causalidad circular implica de hecho dos tipos de causalidad, una causa eficiente y una causa condicionante; en cada ciclo, la causalidad cambia dos veces de naturaleza, lo que supone por un lado una adquisición de información (pasaje de la causa eficiente, bajo la forma de efecto, a la causa condicionante) y por el otro un comando, una subordinación (*asservissement*) de la causa eficiente a la causa condicionante, que se puede llamar modulación de la energía eficiente por la información de la causa condicionante.<sup>2</sup>

A diferencia de la causalidad eficiente o mecánica (que tiene una lógica descendente y lineal), y a diferencia de la comunidad de acción (que reparte su efecto en todo el sistema en el presente), la causalidad recurrente comporta un retraso, una demora, un retardo, un *delay*, que hace posible la doble transformación de la causa: la causalidad condicionante es posterior a la causalidad eficiente y “la naturaleza de la información es relativa a esta conversión posible de causalidad: es información lo que puede informar, lo que puede modular una energía para darle una forma”.<sup>3</sup> En su análisis, a Simondon lo que le interesa dejar bien claro es que es a partir de la distinción entre energía e información, a partir de que la información se independiza del marco del pensamiento termodinámico, que se pasa a una nueva etapa. Esta disociación conceptual y técnica será posible por los conceptos cibernéticos de causalidad circular y de regulación, implicando una nueva “actitud de

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 182-185.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015a: 184, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015a: 185, trad. nuestra.

espíritu” para con las máquinas<sup>1</sup>, así como la necesidad de nuevo tipo de aprendizaje acorde a una sociedad metaestable y horizontal.

El tercer texto es *El modo de existencia de los objetos técnicos* (1958), pieza clave donde Simondon deriva un gran número de consecuencias epocales a partir del concepto de causalidad circular. En primer lugar, siguiendo a Norbert Wiener, Simondon desarrolla una reflexión de carácter histórico-intelectual que, tomando como hilo conductor los distintos tipos de máquinas producidas por el hombre, distingue tres fases netamente diferenciadas (que se corresponden, como traducción tecnológica, con las tres fases histórico-intelectuales desplegadas en el capítulo III de este trabajo: Era de la Representación; Era de la Historia; Era de las Formas). En efecto, en *Cybernetics* (1948), Wiener plantea: “Si el siglo XVII y comienzos del XVIII son la era de los relojes, y la última parte del XVIII y XIX constituyen la era de las máquinas de vapor, el tiempo presente es la era de la comunicación y el control”.<sup>2</sup> Simondon seguirá esta línea y prestará particular atención a la diferencia entre las máquinas termodinámicas y las máquinas de información, siendo éstas últimas expresión de una nueva lógica tecnológica: la auto-regulación, los funcionamientos operativos, la información “y no únicamente causalidad o finalidad”.<sup>3</sup> En la tematización de esta diferencia epocal, aparece en toda su magnitud el sentido que Simondon asigna a la causalidad circular:

El hombre supera la servidumbre organizando conscientemente la finalidad (...) La sociedad humana, al conocer sus propios mecanismos teleológicos, resulta del pensamiento humano consciente, e incorpora, en consecuencia, a aquellos que lo hacen; es producto del esfuerzo humano organizador y crea la adecuación entre el hecho de estar situado y el hecho de situarse. (...) La cibernética otorga al hombre un nuevo tipo de mayoría, la que penetra las relaciones de autoridad distribuyéndose en el cuerpo social, y descubre, más allá de la madurez de la razón, la reflexión que da, además de la libertad de actuar, el poder de crear la organización instituyendo la teleología. A través de ello, la finalidad y la organización, al poder ser pensadas y creadas racionalmente, puesto que se convierten en materias de técnicas, ya no son razones últimas, superiores, capaces de justificar todo: si la finalidad se convierte en objeto de técnica, existe un más allá de la finalidad en la ética; la Cibernética, en este sentido, libera al hombre del prestigio incondicional de la idea de finalidad.<sup>4</sup>

Este pasaje impone dos comentarios. Por un lado, el evidente optimismo simondoniano encuentra su motivo en la percepción según la cual se está en presencia de un proceso histórico-epistemológico y tecnológico radicalmente diverso con respecto al siglo XIX, una

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 149.

<sup>2</sup> Wiener, N., 1960: 79.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 137.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2007: 123-124.

nueva fase que se anuncia en mil signos epocales pero que “todavía no ha triunfado” ni conquistado una adecuada conceptualización.<sup>1</sup> Es decir, nos encontramos ante un proceso en marcha que no tiene un fin predeterminado y que aún no ha mostrado todo lo que puede.

Por otro lado, como ha señalado Xavier Guchet (2010), Simondon identifica en la oposición entre cultura y civilización, entre humanismo y técnicas, una fuente de alienación que amenaza con malograr el desarrollo pleno de la fase histórica en curso. La idea de Simondon es la siguiente: estamos en una situación de alienación en tanto no podemos articular la realidad social con las operaciones constructivas que la animan, en tanto no podamos pensar la individuación sinérgica de las formas y de la vida en el devenir de la cultura. Y el problema, agrega, es epistemológico: la ciencia estudia estructuras pero deja en la sombra los dinamismos organizadores (situados, desde Kant, en el sujeto de conocimiento). En este marco, es necesaria una “ciencia general de las operaciones” que permita aunar el esfuerzo humano con la realidad efectiva a través de un esquema que tematice procesos operatorios y funcionamientos, analogías formales, entre dinamismos de estructuras diversas. El esquema que permite hacer comunicar a las técnicas con lo psicosocial es tecnológico, y la cibernética lo hará posible sin llegar a realizarlo. En efecto, al desanglar a la noción de finalidad y objetivar mecanismos teleológicos, la cibernética hace posible un pensamiento analógico de los procesos, un pluralismo genético. No obstante, volviéndose rehén de las nociones de homeostasis y retroacción negativa, quedará enredada en la fascinación por los autómatas y se la imaginará como un nuevo dominio de objetividad estructural, como una ciencia de las máquinas. Para Simondon, en cambio, la cibernética y la teoría de la información no constituyen un nuevo objeto de conocimiento sino un método, un instrumento para describir operaciones objetivas y poder tematizar, no ya funciones, sino funcionamientos operativos (esto es, “procesos teleológicos sin determinismo”). Simondon le reconoce a la cibernética el mérito de haber abierto el camino para pensar un nuevo modelo de causalidad, pero subraya que no lo ha llevado hasta sus últimas consecuencias y se ha quedado estancada en la tematización de “mecanismos finalizados” de tipo determinista. En este marco, plantea que lo que hace falta pensar es un lenguaje, un modo de relación hombre-máquinas, que compatibilice y vuelva sinérgicas a la potencia universalizante y operatoria de las técnicas con a la fuerza constructiva que anima a los grupos humanos.

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 118 y ss.

En segundo lugar, respecto del lenguaje y del simbolismo más adecuado a la época en curso, Simondon retoma y desarrolla en su tesis doctoral secundaria elementos que ya había planteado en el artículo de 1954. Señala que la sociedad metaestable y horizontal que marca nuestra actualidad demanda “una grafía de lo simultáneo”, que permita superar los modelos decimonónicos y románticos de relación escrita, vocal, verbal (e, incluso, melódica)<sup>1</sup> en provecho de un lenguaje ideográfico:

la tecnología exige un medio de expresión diferente de la expresión oral, que utiliza conceptos ya conocidos y que puede transmitir emociones (...) el simbolismo adecuado a la operación técnica es el simbolismo visual, con su rico juego de formas y proporciones. La civilización de la palabra deja lugar a la civilización de la imagen. Ahora bien, la civilización de la palabra es por su misma naturaleza más exclusiva que la de la imagen, porque la imagen es por naturaleza universal, no necesita de un código previo de significaciones. (...) la cultura, a través del lenguaje oral o escrito, no posee universalidad directa.<sup>2</sup>

Visto desde nuestra actualidad, es posible intuir un carácter casi profético en estas palabras de Simondon, habida cuenta del total triunfo de un lenguaje ideográfico y visual en la relación con los objetos técnicos y, particularmente, con las máquinas de información y comunicación. Y lo notable es que Simondon, en un contexto en el cual éstas estaban dominadas por la radio y la cada vez mayor gravitación de la televisión, plantea que el lenguaje oral (medio de expresión privilegiado de la autoridad)<sup>3</sup> aún está ganando la batalla cultural<sup>4</sup>, y constituye un elemento engendrador de alienación (es decir, afecta el desarrollo de una sinergia en el sistema hombre-máquina), elemento que es menester superar para conquistar una universalidad efectiva (o, como plantea Guchet, un humanismo tecnológico a la medida de la época). Y ello será posible, dice Simondon, sólo con “la institución de un simbolismo común a la máquina y al hombre; gracias a ese simbolismo, se hace posible la sinergia del hombre y de la máquina; porque una acción común solicita un medio de comunicación”.<sup>5</sup> Este simbolismo visual e ideográfico es lo que necesitaría la sociedad metaestable para optimizar las relaciones horizontales hombre-máquina, y poder producir

---

<sup>1</sup> Es sabida la importancia que la música (fundamentalmente, bajo su forma melódica) ocupa en el romanticismo alemán, luego en Schopenhauer y en Nietzsche, hasta llegar a Von Ehrenfels, Bergson y Simmel. Simondon rompe con esta tradición y por una razón muy clara: considera que, en el marco de una sociedad metaestable y horizontal, cabe dar mayor preponderancia a los “esquemas espaciales” por sobre las “series temporales”. Cf. Simondon, G., 2007: 117-118, 120.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2007: 117.

<sup>3</sup> Como señala Simondon en 1954: “El *gesto vocal* es un instrumento de autoridad; él crea la estructura vertical. El *gesto visual* es un instrumento de coordinación horizontal.” (2014: 242, trad. nuestra).

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 120.

<sup>5</sup> Simondon, G., 2007: 120.

un círculo virtuoso.<sup>1</sup> El desarrollo de este lenguaje, en suma, sería tarea de una “tecnología reflexiva” que podría establecer un esquematismo ideográfico interhumano de carácter universal.

En tercer lugar, el análisis que Simondon realiza en *El modo de existencia de los objetos técnicos* (1958) sobre la noción de progreso constituye un último índice de valor para comprender la diferencia que percibe entre el siglo XIX y el siglo XX, despejar algunos potenciales equívocos y recapitular lo hasta aquí dicho en relación a la trascendencia que asigna al concepto de causalidad circular. En efecto, siguiendo la costumbre ternaria, Simondon distingue tres fases, señala que en cada una de ellas el progreso asume un significado particular y añade que, en la última fase (o fase en curso) aún no se ha logrado conquistar un sentido de la noción de progreso que sea adecuado a su realidad tecnológica.

En la primera fase (siglos XVII-XVIII) nos encontramos con un progreso sentido y experimentado, que se expresa en el mejoramiento de los elementos técnicos y en la fabricación de herramientas (en tanto dispositivos que potencian la capacidad efectora), e instrumentos (que potencian la capacidad perceptual), cada vez mejores.<sup>2</sup> En este marco, el progreso percibido a nivel de los elementos ya en el siglo XVII se profundiza en el siglo XVIII en el plano de las herramientas e instrumentos, y encuentra su expresión cabal en el “espíritu enciclopédico” de la Ilustración; que Simondon tiene en alta estima por ver en él un ejemplo de compatibilidad, de lenguaje adecuado y de comunicación sincronizada entre el hombre y sus técnicas. Esto último, asimismo, se justifica en el hecho de que las herramientas e instrumentos del siglo XVIII prolongan el esquema corporal, y mantienen una relación psico-fisiológica directa por el hecho de ser de un orden de magnitud menor al cuerpo humano, y por ello maleables y transponibles. Simondon cifra el sentido de la noción de progreso de esta primera fase señalando que no se trata de un progreso teorizado filosófica o formalmente, sino de un sentimiento de perfectibilidad continua.<sup>3</sup>

En la segunda fase (siglo XIX), en cambio, el progreso deja de ser algo sentido o experimentado de forma directa por los individuos, deviene una realidad de orden teórico y, por otra parte, conlleva una ambivalencia existencial: “Este progreso tiene algo de

---

<sup>1</sup> Ya en *Réflexions préalables à une refonte de l'enseignement* (1954), a propósito del lenguaje que debería regir el vínculo horizontal con los objetos técnicos, Simondon señala que el lenguaje puramente vocal es propio de las sociedades jerárquicas que encuentran en la orden, o en el mandato oral, el lugar privilegiado para el ejercicio de la autoridad, y que es menester ir hacia un lenguaje visual.

<sup>2</sup> “Un engranaje o un bulón estaban mejor tallados en el siglo XVIII que en el XVII; de la comparación entre los mismos elementos fabricados en los siglos XVII y XVIII surgía la idea de la continuidad del progreso como marcha hacia adelante” (Simondon, G., 2007: 132).

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 132.

triunfante y de crepuscular a la vez”.<sup>1</sup> En efecto, por un lado, Simondon plantea que el progreso se intuye “en el nivel de los resultados de conjunto”, es decir, “es pensado en forma abstracta, intelectualmente, de manera doctrinal. Ya no son los artesanos sino los matemáticos los que piensan el progreso, concebido como una toma de posesión de la naturaleza por parte del hombre”.<sup>2</sup> Esta visión del progreso encuentra su expresión conceptual en las filosofías de la historia decimonónicas, desde *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784) de Kant hasta Marx, pasando por Schelling, Herder y Hegel, entre otros.<sup>3</sup> Si a nivel doctrinal el progreso es pensado como desarrollo de conjunto, en el plano tecnológico su comprensión se expresa, no a nivel de los elementos, sino en “el nacimiento de individuos técnicos completos”. Éstos son máquinas termodinámicas, motores y dispositivos portadores de herramientas que, progresivamente, se integran a las fábricas como nueva unidad productiva desplazando al paradigma del taller, en el cual el hombre cumplía el rol central de portador de herramientas. En este punto, Simondon introduce una distinción que explica –a su vez– el hecho de que la angustia para con el progreso en tanto “marcha general de la humanidad” devenga fuente de alienación. Tras señalar que “en tanto esos individuos [técnicos] reemplazan sólo a animales, la perturbación no es frustración” y que la “frustración del hombre comienza con la máquina que reemplaza al hombre”, plantea:

El [progreso] del siglo XIX ya no puede ser experimentado por el individuo porque no está centrado en él como centro de dirección y percepción en la acción adaptada. El individuo se convierte solamente en el espectador de los resultados del funcionamiento de las máquinas, o en el responsable de la organización de los conjuntos técnicos que hace funcionar las máquinas. Esta es la razón por la cual la noción de progreso se desdobra y se convierte en angustiante y agresiva, ambivalente: el progreso está a cierta distancia del hombre y no tiene sentido para el hombre individual, porque ya no existen las condiciones de percepción intuitiva del progreso por parte del hombre<sup>4</sup>

Esta asimetría en la relación del hombre para con los objetos técnicos, sumada a la conformación de verdaderos conjuntos técnicos regidos por la puesta en relación –a través del hombre– de diversas máquinas o “individuos técnicos”, acicatean a fines del siglo XIX la producción de alienación, la cual según Simondon “no proviene solamente” de la propiedad jurídico-económica de los medios de producción, sino que “también tiene un

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2007: 135.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2007: 134.

<sup>3</sup> Y, como veremos, serán las implicancias teleológicas de estas proposiciones las que, entrando en crisis a fines del diecinueve, abrirán una nueva etapa en la noción de progreso.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2007: 134.



sentido psico-fisiológico; la máquina ya no prolonga el esquema corporal, ni para los obreros ni para quienes las poseen”.<sup>1</sup> Esta idea, que manifiesta una originalidad del análisis simondoniano, se asocia con el devenir sistema de los conjuntos técnicos y va gestando las condiciones de posibilidad para el pasaje a una tercera fase. En efecto, si bien el taller y las primeras fábricas eran conjuntos técnicos, lo eran –según Simondon– al modo de las totalidades distributivas, es decir, en tanto suma de herramientas, instrumentos, máquinas o individuos técnicos separados e independientes. Con el desarrollo industrial de fines del siglo XIX, el mejoramiento de las máquinas y la racionalización de los modos de producción, los conjuntos técnicos ganan en interdependencia y devienen cada vez más “sistemas técnicos”.<sup>2</sup> Y es posible percibir aquí cómo Simondon produce una conceptualización análoga a la ya tematizada respecto del pasaje desde esquemas sustancialistas hacia esquemas estructurales, movimiento largamente analizado a propósito de la física de campos y la *Gestalttheorie*. Llegamos así a las orillas de la tercera fase, momento en el cual comenzará a asumir un rol decisivo, dentro del entramado de los conjuntos técnicos, la cibernética y la teoría de la información.

“Un tercer aspecto de la noción de progreso técnico”, nos dice Simondon, “aparece con la resonancia de la autorregulación interna de los individuos técnicos sobre los conjuntos técnicos y, a través de estos últimos, sobre la humanidad”.<sup>3</sup> En este marco, la noción de progreso “nacida de la termodinámica y de la energética” deberá ser revisada, así como las categorías con las cuales se venía aprehendiendo la técnica. La inadecuación de estas últimas, como vimos, es fuente de alienación: el orden de magnitud de las redes, sistemas y conjuntos técnicos (donde se revela una interconexión y coordinación entre diversas máquinas) no puede ser pensado con categorías gestadas para mentar la relación del hombre con las herramientas, los instrumentos e, incluso, con los primeros motores térmicos. Es en el marco de esta tercera fase en curso que Simondon rechaza el modelo de los robots y los autómatas, pues su entronización impide ver que lo que hay que pensar es, precisamente, el rol del hombre dentro de los conjuntos técnicos, su carácter de mediador en una sociedad de máquinas e individuos técnicos completos. En esta línea, señala que las máquinas automáticas industriales, en lugar de desplazar al hombre, lo necesitan mucho

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2007: 136.

<sup>2</sup> Sobre la noción de “sistema técnico”, véase: Gille, B., 1999; Stiegler, B., 2002a: 50 y ss. Y aquí cabe hacer una aclaración importante pues, para Simondon, conjunto y sistema no son sinónimos: mientras que los conjuntos sólo tienen una unidad estructural y su devenir no es sino una degradación, los sistemas comportan estructuras, energéticas e información: “El conjunto no posee información (...) Lo que constituye la naturaleza de un sistema es el tipo de información que contiene; ahora bien, la información, actividad relacional, no puede ser cuantificada de manera abstracta, sino solamente caracterizada en referencia a las estructuras y a los esquemas del sistema en los que ella existe”. (Simondon, G., 2015b: 294).

<sup>3</sup> Simondon, G., 2007: 135.

más, pues requieren de un ser que establezca “la interconexión e intercomunicación” entre ellas: “las máquinas de autorregulación tienen necesidad del hombre como técnico, es decir, como asociado”.<sup>1</sup> A nivel de los conjuntos técnicos, las máquinas automáticas o semi-automáticas no pueden regular sus relaciones entre ellas, siguen siendo individuos técnicos. Y cabe subrayar este punto porque se suele querer ver en Simondon un poshumanista de las máquinas, y lo cierto es que lejos de superar al hombre lo pone en el centro de su análisis.<sup>2</sup>

Respecto de la noción de progreso en la tercera fase (siglo XX), Simondon confirma su diagnóstico en un texto contemporáneo a sus tesis doctorales y, en *Les limites du progrès humain* (1959), en el que polemiza explícitamente con Raymond Ruyer, plantea que un pensamiento adecuado a la época ha de poder establecer una compatibilidad simbólica y una comunicación recíproca entre la tecnicidad y la humanidad, entre la actividad y la existencia, entre el hombre y los “sistemas de concretización objetivos”. Para Simondon, la conquista de esta mediación reflexiva es la clave para poder des-alienar al ser humano contemporáneo y generar las condiciones para que el sistema hombre-máquinas pueda desplegar todas sus potencialidades evolutivas. Esta mediación necesita, como ya hemos puntualizado, de un nuevo lenguaje ideográfico, de una nueva disposición para con los objetos técnicos y de un vínculo horizontal con ellos, pues “ni una teoría económica [marxista] ni una teoría energética [termodinámica] pueden explicar ese acoplamiento entre el hombre y la máquina”<sup>3</sup>; la primera porque se centra en la cuestión jurídico-política de la propiedad de los medios de producción (desentendiéndose de la relación psico-fisiológica con la máquina), y la segunda porque desconoce el concepto de información que, precisamente, surge al diferenciarse de la energía.<sup>4</sup>

En suma, según Simondon, lo que hay que pensar en esta tercera fase es el acoplamiento hombre-máquinas desde un punto de vista horizontal y circular (y no vertical y lineal, es

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2007: 142.

<sup>2</sup> En su tesis doctoral secundaria, Simondon es muy claro al respecto: “No existe autorregulación puramente interna, enteramente aislada; los resultados de la acción son resultados no sólo en sí mismos sino también por su relación con el medio exterior, con el conjunto. Ahora bien, este aspecto de la autorregulación *por el cual se debe tener en cuenta el medio en su conjunto* no puede ser cumplido solamente por la máquina, incluso si está perfectamente automatizada. El tipo de memoria y el tipo de percepción que son convenientes a este aspecto de la regulación necesitan la integración, la transformación del *a posteriori* en *a priori*, que sólo lo viviente realiza en él. Existe algo de viviente en un conjunto técnico, y la función integradora de la vida sólo puede ser asegurada por seres humanos; el ser humano tiene la capacidad de comprender el funcionamiento de la máquina, por una parte, y de vivir, por la otra: se puede hablar de vida técnica como aquello que realiza en el hombre esta puesta en relación de las dos funciones (...). Ahora bien, la vida técnica no consiste en dirigir máquinas sino en existir al mismo nivel que ellas, como ser que asume la relación entre ellas, que puede ser acoplado, simultánea o sucesivamente, a muchas máquinas.” (Simondon, G., 2007: 143).

<sup>3</sup> Simondon, G., 2007: 137.

<sup>4</sup> “Esta indistinción entre el canal energético y el canal de información marca la época termodinámica y constituye el límite de la individualización de los motores térmicos” (Simondon, G., 2007: 146).

decir, dominado por las categorías de la utilidad), así como el lugar de las máquinas y los conjuntos técnicos en la individuación humana (y no una suerte de “individuación técnica” que tendría al hombre como objeto). Y este nuevo pensamiento es posible tanto por la cibernética y la teoría de la información como por los resultados que ellas arrojan en investigaciones como las de la *human engineering* y la ergonomía. No obstante, si bien con dichas teorías se vuelve posible “concebir un enciclopedismo de base tecnológica” a la medida del siglo XX, Simondon señalará que cabe rectificarlas en una serie de puntos a efectos de que puedan cumplir un rol liberador y no alienante: “El pensamiento filosófico sólo podrá captar bien el sentido del acoplamiento de la máquina y del hombre si llega a elucidar la verdadera relación que existe entre forma e información”.<sup>1</sup>

### 2.3. *Forma e información: hacia “una reforma nocional”*

Habiendo ya elucidado la fascinación simondoniana por la cibernética y el sentido que le asigna en el nuevo suelo epocal, es posible avanzar y puntualizar una serie de críticas –las cuales, por lo demás, parecen encaminarse a cuestionar los residuos decimonónicos que amenazan desde dentro al nuevo paradigma. En principio, como bien han señalado Barthélémy (2005a) y Bardin (2015), a diferencia del abordaje de Norbert Wiener – consistente en pensar lo viviente, lo psicológico y lo social partiendo de un paradigma tecnológico–, Simondon comenzará rectificando dicho paradigma tecnológico y, tras señalar la irreductibilidad de lo viviente y lo psicosocial a las máquinas cibernéticas, planteará su propio concepto teórico-metodológico (el cual, por otro lado, le servirá no sólo para repensar la tecnología, los vivientes y lo psíquico-colectivo, sino también para incluir en su ontogénesis a la realidad física misma).

Cabe comenzar, entonces, por dilucidar la relación entre forma e información; cuestión que nos sitúa de lleno en la diferencia de naturaleza que Simondon establece entre las máquinas y los seres vivientes. Este análisis hace sistema con los desarrollos que hemos planteado en Uexküll a propósito de esta cuestión, así como con los relativos a la cibernética, y es posible ver en la línea Uexküll–Wiener–Simondon un hilo conductor pertinente para pensar el devenir conceptual de la problemática epocal del siglo XX, esto es, el pasaje del concepto de forma al de información. En su tesis doctoral secundaria, el filósofo francés señala:

Ahora bien, hasta hoy, la nueva fase de la filosofía de las técnicas que siguió a la fase contemporánea de la termodinámica y de la energética no ha distinguido bien

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2007: 154.

la *forma* de la *información*. Existe un hiato importante, en efecto, entre lo viviente y la máquina, y en consecuencia entre el hombre y la máquina, que proviene de que lo viviente tiene necesidad de información, mientras que la máquina se sirve esencialmente de formas, y está, por así decirlo, constituida por formas. (...) Lo viviente transforma la información en formas, el *a posteriori* en *a priori*; pero este *a priori* está siempre orientado hacia la recepción de la información a interpretar. La máquina, por el contrario, fue construida según un cierto número de esquemas y funciona de manera determinada<sup>1</sup>

A partir de este pasaje es posible introducir la lectura de Simondon. La máquina es una forma, solo percibe lo que puede percibir *a priori*. Es así en las máquinas automáticas: solo son sensibles a un número muy limitado de señales desinhibidoras, a las cuales responden con operaciones (adaptando su funcionamiento mediante un mecanismo de retroalimentación negativa). Son como las garrapatas de Uexküll: perciben sólo tres cosas y operan en consecuencia. El ser viviente, por el contrario, si bien también es una forma y está constituido por formas, es capaz de recibir ya no sólo señales o mensajes sino también, y fundamentalmente, informaciones. Y es a partir de la integración de éstas últimas, y de procesos de estructuración y re-estructuración, que el viviente es capaz de reformar sus propias formas, de convertir el “acontecimiento en principio”. Es decir, de transformarse a sí mismo.

En este punto, se imponen dos comentarios. Por un lado, una de las rectificaciones que Simondon operará sobre la cibernética es disociar la noción de información de la de mensaje y/o señal. Estos últimos presuponen la existencia de un código común entre el emisor y el receptor, es decir, de una forma intermedia. La información, en cambio, es para Simondon un proceso, no una forma: “*Ser o no ser información* no depende solamente de los caracteres internos de una estructura; la información no es una cosa, sino la operación de una cosa que llega a un sistema y produce allí una transformación. La información no puede definirse más allá de este acto de incidencia transformadora y de la operación de recepción.”<sup>2</sup> Aquí encontramos cifrada la gran idea de Simondon y que dará carnadura al concepto de transducción, esto es, una forma receptora *metaestable* y una singularidad incidente dotada de una *tensión de información* capaz de desencadenar una individuación. La información, entonces, no es una forma sino la condición de posibilidad para la variabilidad de las formas. Y esto es posible gracias a una redefinición categorial que constituye el andamiaje del esquema simondoniano: “Se puede llamar *señal* a lo que es transmitido, *forma* a aquello en relación a lo cual la señal es recogida en el receptor, e *información* propiamente

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2007: 154.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015c: 139.

dicha a lo que es integrado al funcionamiento del receptor luego de la experiencia de disparidad que refiere a la señal extrínseca y a la forma intrínseca.”<sup>1</sup>

El segundo comentario es el siguiente: mientras que en Wiener “vivir es participar en un flujo continuo de influencias que provienen del mundo exterior y en actuar sobre éste”<sup>2</sup>, en Simondon, la “continuidad del funcionamiento de la máquina se opone a la continuidad entrecortada por discontinuidades que caracteriza la vida del individuo”.<sup>3</sup> Este elemento de discontinuidad es el que explica los procesos de re-estructuración de las formas, definiendo por tanto la capacidad de transformar el *a posteriori* en *a priori* a través de verdaderas operaciones de individuación. En una nota complementaria a su tesis doctoral principal, Simondon explica claramente esta capacidad de rebasamiento del viviente, este poder de reformar sus propias formas, esta potencia de auto-creación que lo diferencia de las máquinas:

los saltos bruscos sucesivos que se pueden denominar *conversiones* marcan los momentos en los que habiéndose vuelto demasiado grande la cantidad de informaciones no integradas, el ser se unifica cambiando de estructura interna para adoptar una nueva estructura que integra la información acumulada.

Este carácter de discontinuidad, esta existencia de umbrales no se manifiesta en el autómeta, ya que el autómeta no cambia de estructura; (...) subsiste por tanto en el individuo cierto margen entre la estructura actual y las informaciones adquiridas las cuales, siendo heterogéneas por relación a la estructura, necesitan refundiciones sucesivas del ser, y el poder de ponerse en cuestión a sí mismo.<sup>4</sup>

Lo dicho nos permite abordar otra crítica de Simondon a la cibernética, relativa ésta al concepto de retroalimentación negativa. Lo que se le va a cuestionar es, precisamente, sus residuos decimonónicos, los cuales se cifran en la noción de adaptación que dicho concepto supone. En este punto, la crítica es idéntica a la que se le formula a Lewin y, antes, a Darwin y a Lamarck.<sup>5</sup> Esto es, la teoría de la adaptación supone la relación entre dos términos ya individuados (el individuo y el medio), y no contempla que el individuo es sede de una problemática interna irreductible a la retroalimentación negativa. La adaptación no capta la realidad del individuo porque este último no es sino “auto-creación por saltos bruscos”.<sup>6</sup> Si bien la máquina cibernética manifiesta una capacidad auto-adaptativa (esto es, regula su comportamiento mediante una causalidad circular que capta la señal de la diferencia entre el objetivo perseguido y el funcionamiento actual, reduciendo los márgenes

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 284.

<sup>2</sup> Wiener, N., 1988: 114.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 456.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 454-455.

<sup>5</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 266 y ss.

<sup>6</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 455.

de error), es incapaz de reformar sus formas: “el hombre es capaz de conversión en el sentido de que puede cambiar de *fin*es en el curso de su existencia; la individualidad está más allá del mecanismo teleológico, puesto que puede modificar la orientación de esa finalidad”.<sup>1</sup> Simondon no niega que en los vivientes y en las sociedades es necesaria cierta tasa de automatismo y de homeostasis, pero la noción de *feed-back* negativo sobre las que se apoyan “no es una noción primera” y presupone un principio genético que ella no explica. Asimismo, y ya tendiendo a la teoría de la información, Simondon le reprochará al modelo cibernético el correlacionar necesariamente información y acción, subestimando “el rol de la *información directa* que no está inserta en la recurrencia del « *feed-back* », y que no necesita para formarse de una iniciativa activa del individuo”.<sup>2</sup>

La idea de “información directa” nos conduce a tematizar la crítica de Simondon a la teoría matemática de la información, cuyo cuestionamiento apunta asimismo a desmontar los residuos decimonónicos que amenazan a dicho modelo teórico en tanto expresión de un enfoque estadístico y probabilístico. En este punto, como bien han indicado Barthélémy (2005a) y Bardin (2015), el filósofo francés cuestionará la ecuación schrödingeriana “neguentropía = orden = información” (inversa a la ecuación “entropía = desorden = ruido de fondo”), por considerar que dicha fórmula enmascara la realidad no-cuantitativa de la información y, por otro lado, oculta el carácter no unívoco de la noción misma de información. Esta última está afectada de una equivocidad esencial que consiste en que la información aparece tanto como azar cuanto como regularidad.<sup>3</sup> Haciendo abstracción de los problemas técnicos que conducen a esta antinomia, lo que está diciendo Simondon es muy sencillo: por un lado, un mensaje completamente previsible no contiene información, no aporta nada nuevo al receptor, pero, por otro lado, un mensaje completamente imprevisible, dotado de un alto contenido de información, resulta incomprendible para el receptor (es decir, escapa al código –o a la forma– de éste último). Este carácter no unívoco

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 453-454.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 464, subrayado nuestro.

<sup>3</sup> En su tesis doctoral secundaria, Simondon lo pone en los siguientes términos: “Existen así dos aspectos de la información que se distinguen técnicamente por las condiciones opuestas que necesitan en la transmisión. En un sentido, la información es lo que aporta una serie de estados imprevisibles, nuevos, que no forman parte de ninguna serie definible de antemano; es entonces lo que exige del canal de información una disponibilidad absoluta en relación con todos los aspectos de la modulación que dirige; el canal de información no debe aportar por sí mismo ninguna forma predeterminada, no debe ser selectivo. (...) En este sentido, la información tiene ciertos caracteres comunes con los fenómenos puramente contingentes, sin ley, como los movimientos de agitación térmica molecular (...) En un sentido inverso, la información se distingue del ruido porque se le puede asignar un cierto código, una uniformización relativa a la información; en todos los casos en donde el ruido no se puede bajar directamente por debajo de un cierto nivel, se opera una reducción del margen de indeterminación y de imprevisibilidad de las señales de información. (...) Cuanto más crece la previsibilidad de la señal, más fácilmente puede ser distinguida esa señal del fenómeno de azar que es el ruido de fondo.” (2007: 152-153). En su tesis doctoral principal, por otro lado, Simondon también subraya este carácter contradictorio de la noción de información. Cf. Simondon, G., 2015b: 279 y ss.

lo llevará a postular la necesidad de un concepto no-cuantitativo ni probabilístico de información, a repensar la forma y la noción de código y, finalmente, a pensar la información como proceso relacional. Estos tres movimientos (que se expresan en los conceptos de *tensión* de información, receptor –o forma– en estado *metaestable tenso*, relación constituyente discontinua a partir de una disparidad), permiten comprender el sentido de la reforma nocional que Simondon propone en su tesis doctoral principal, donde la información aparecerá no como dato, señal o mensaje sino como “inicio de individuación”.<sup>1</sup>

En suma, la invención del concepto de transducción depende de una rectificación de los conceptos de forma e información pero también, y fundamentalmente, de una reunión de los mismos.<sup>2</sup> De hecho, como veremos en el próximo capítulo, es en la tematización de las condiciones de posibilidad de dicha compatibilización que se desplegará el concepto teórico-metodológico de transducción.

---

<sup>1</sup> En la introducción de *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Simondon sintetizará esta reforma nocional del siguiente modo: “una información jamás es relativa a una realidad única y homogénea, sino a dos órdenes en estado de *disparidad* [*disparation*]. La información, (...), nunca está depositada en una forma que pueda estar dada; es la tensión entre dos reales dispares, es la *significación que surgirá cuando una operación de individuación descubra la dimensión según la cual dos reales dispares pueden devenir sistema*; la información es por tanto un inicio de individuación, una exigencia de individuación, nunca es algo dado (...) la información es *aquello por lo que la incompatibilidad del sistema no resuelto deviene dimensión organizadora en la resolución*” (Simondon, G., 2015b: 19).

<sup>2</sup> Respecto de la alianza entre el concepto de forma y el de información, reunión que Barthélémy percibe como una voluntad de compatibilizar la teoría general de los sistemas con una teoría de la información rectificadas (2005a:118 y ss.), Simondon plantea en su tesis doctoral principal: “Lo que constituye la naturaleza de un sistema es el tipo de información que contiene; ahora bien, la información, actividad relacional, no puede ser cuantificada de manera abstracta, sino solamente caracterizada en referencia a las estructuras y a los esquemas del sistema en los que ella existe; no se debe confundir la información con las señales de información, que pueden ser cuantificadas, pero que no podrían existir sin una situación de información, es decir sin un sistema.” (2015b: 294).

## CAPÍTULO VI

### La invención teórico-metodológica

La noción teórico-metodológica de transducción encuentra su emplazamiento histórico-epistemológico entre las nociones de forma e información, y su motivación en la incapacidad de estas teorías para aportar un concepto de génesis acorde a la época: la *Gestalt* porque emerge de las ruinas de los esquemas genéticos decimonónicos y establece un enfoque que piensa estructuras conforme el principio del equilibrio estable; la cibernética porque ha quedado rehén de las nociones de homeostasis y de retroalimentación negativa, y es incapaz –como planteaba Ruyer– de explicar el origen de la información. Estas serían las condiciones externas de la noción simondoniana de transducción y, como hemos visto, será tematizando el problema de la génesis en ambos cuerpos de teorías, y rectificando los postulados que lo hacen impensable, como Simondon avanzará hacia la concreción de la noción. No obstante, por otro lado, la noción de transducción también se nutre del paradigma de la física cuántica, y hace de la discontinuidad un elemento axiomático. Simondon no deja lugar a dudas en este punto:

el aspecto de continuidad puede presentarse como un caso particular de la realidad discontinua, mientras que la recíproca de esta proposición no es verdadera. *Lo discontinuo es primero en relación a lo continuo. Es por esta razón que el estudio de la individuación, captando lo discontinuo en tanto discontinuo, posee un valor epistemológico y ontológico muy grande: nos invita a preguntarnos cómo se cumple la ontogénesis, a partir de un sistema que comporta potenciales energéticos y gérmenes estructurales; no es de una sustancia sino de un sistema que hay individuación, y es esta individuación la que engendra lo que se llama una sustancia, a partir de una singularidad inicial.*<sup>1</sup>

En este fragmento están contenidos todos los elementos sobre los cuales se edificará la noción de transducción, es decir, la respuesta a cómo se cumple la ontogénesis. Creemos que esta respuesta cobra verdadero sentido si la localizamos en el marco de una problemática epistemológica de carácter más general, la cual podríamos comprimir en un dilema entre las lógicas relacionales y homeostáticas inmanentes a los sistemas formales y, por otro lado, el enigma de su origen y devenir, es decir, la discontinuidad imprevisible que

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 109, subrayado nuestro.



daría nacimiento o reconfiguraría a dichos sistemas formales. En este marco, nuestra tesis es que la estrategia simondoniana de resolución se desplegará en dos niveles: por un lado, se esforzará por tematizar determinadas condiciones de estado que afectan a los sistemas y los predisponen a poder transformarse y, por el otro, buscará conceptualizar el elemento de discontinuidad como operación genética específica. Si bien esto último parece no constituir una novedad, creemos que la originalidad del autor anida no en afirmar la discontinuidad como elemento genético sino en buscar conceptualizar las condiciones específicas a partir de las cuales una discontinuidad puede devenir creadora y, con ello, conjurar parcialmente su carácter imprevisto e “irracional”, así como la perplejidad epistémica a la que da lugar (esto es, su carácter corroborable pero inexplicable).

De modo que es dentro del espacio constituido por la *Gestaltpsychologie*, la física cuántica, la cibernética y la teoría de la información donde cabe situar y ver brotar a la transducción. Ahora bien, lo dicho cubre sólo un aspecto de la noción (el hecho de ser una operación individuante), su otro aspecto se despliega en la tematización de la operación transductiva en distintos dominios y niveles de realidad conforme un método analógico. Despliegue que constituye, a la vez, una puesta a prueba del concepto y la concreción de una filosofía de la naturaleza post-fenomenológica. Dedicaremos el capítulo, entonces, al análisis y la problematización de la noción de transducción conforme sus dos dimensiones.

## §1. Transducción

La definición nominal que Simondon ofrece de la noción en la introducción de su tesis doctoral principal, y que habrá que explicar y realizar racionalmente, es la siguiente:

Entendemos por transducción una operación física, biológica, mental, social, por la cual una actividad se propaga progresivamente en el interior de un dominio, fundando esta propagación sobre una estructuración del dominio operada aquí y allá: cada región de estructura constituida sirve de principio de constitución a la región siguiente, de modo que una modificación se extiende así progresivamente al mismo tiempo que dicha operación estructurante. Un cristal que, a partir de un germen muy pequeño, se agranda y se extiende según todas las direcciones en su aguamadre, proporciona la imagen más simple de la operación transductiva: cada capa molecular ya constituida sirve de base estructurante a la capa que se está formando; el resultado es una estructura reticular amplificante. (...) existe transducción cuando hay actividad que parte de un centro del ser, estructural y funcional, y se extiende en diversas direcciones a partir de ese centro, como si múltiples dimensiones del ser aparecieran alrededor de ese centro.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 21.

Dedicaremos este párrafo al abordaje de la noción de transducción desde un triple horizonte, por un lado, pivotando sobre su emplazamiento histórico-epistemológico, analizaremos las condiciones internas que prescriben la eficacia de la operación transductiva, demostrando con ello la reforma nocional que Simondon emprende a efectos de fundamentar su teoría de la individuación. Por otro lado, problematizaremos la noción teniendo en cuenta una progresión en la descripción que Simondon hace de ella y, finalmente, sintetizaremos su sentido lógico-ontológico presentando su contraposición con la dialéctica hegel-marxista. Todo ello nos permitirá, en el siguiente párrafo, pasar a tematizar el “método analógico” y su efectuación en distintos dominios conforme “la operación analógica en lo que tiene de válida”<sup>1</sup>, es decir, conforme la “transducción analógica”.

### 1.1. *De las condiciones de la transducción*

En *La individuación a la luz de las nociones de forma e información* (1958), y en la conferencia *Forma, información, potenciales* (1960), Simondon plantea con claridad la necesidad de que se cumplan tres condiciones para que la operación transductiva exista y produzca. Y las tres condiciones, como veremos, son expresivas de una rectificación creadora a propósito de los conceptos de forma e información.

Comencemos, entonces, con el concepto de forma y la tematización de la primera condición. Como hemos visto, Simondon recupera y, a la vez, cuestiona a la *Gestalttheorie*. No deja de celebrar y subrayar la importancia del concepto de campo que emerge en la física de fines del siglo XIX, aunque advierte que este carácter holístico y sistémico adolece de una “insuficiencia axiomática”: la de tomar a la estructura como resultado de un estado de equilibrio estable y, con ello, el hecho de permanecer atada a un “paradigmatismo físico demasiado sumario” que la hace recaer en modelos termodinámicos probabilistas que piensan el devenir conforme un proceso de degradación.<sup>2</sup> Esta crítica general se emparenta con críticas específicas que se dirigen a los distintos momentos de la *Gestaltpsychologie*: contra la teoría del espacio hodológico de Kurt Lewin, Simondon señala que ella presupone que la principal actividad del sujeto viviente es la adaptación y que el medio no es sino un estado de cosas, implicando ello una desproblematización la individuación en tanto relación del viviente consigo mismo y con un medio devenido mundo; contra la teoría organísmica de

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 22.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 25.

Kurt Goldstein, subraya que ésta hereda los problemas axiomáticos de la *Gestaltpsychologie* al presuponer una forma perfecta y coherente consigo misma (análoga a la esfera parmenídea), lo cual la lleva a negar la existencia de una forma en estado metaestable y, con ello, la idea de una totalidad que es “más que sí misma”; contra el criterio homeostático que opera en biología, en cibernética y en sociología, Simondon subraya recurrentemente que dichos modelos presuponen como principio, y/o aceptan como “postulado de valores”, una tendencia al equilibrio estable y a la preservación del balance interno que resulta ilegítima, pues solo da cuenta de un aspecto (la tasa de automatismo), desrealizando las potencialidades del sujeto viviente y posibilidad misma de tematizar su individuación.<sup>1</sup> Como es posible advertir, y hemos visto en el capítulo previo, todas las críticas de Simondon a los sistemas formales sincrónicos apuntan al “principio del equilibrio estable” y sus diversas efectuaciones, es decir, a lo que hace difícilmente pensable la génesis y la transformación de los sistemas mismos. Esta crítica se extiende, asimismo, a los conceptos con que Lewin, Koffka y Goldstein tematizan el “principio de organización estructural” (adaptación, ajuste de cuentas, comportamiento ordenado, etc.) pues, si bien aportan elementos para una perspectiva dinámica, carecen de un concepto realmente genético que permita pensar la individuación y su sentido.

¿Cuál es la estrategia de Simondon en este punto? Desprenderse del postulado normativo de la estabilidad y la homeostasis, y comenzar a tematizar distintos estados energéticos posibles de un sistema. Todo sucede como si quisiera llevar a los sistemas formales a un estado de ignición, a un estado en el cual los elementos se desadaptan, se desdiferencian y se potencializan en su incompatibilidad, a un estado en que la repartición de funciones y de subconjuntos se problematiza, disponiéndose como energía potencial. Y, efectivamente, Simondon tematiza de modo explícito este tipo de estados de un sistema formal, y les da el nombre de metaestabilidad. En este sentido, cuestiona radicalmente la idea según la cual los sistemas o bien siguen un proceso de degradación o bien tienden naturalmente a la homeostasis y a la autorregulación. Y afirma, por el contrario, que los sistemas alternan estados de equilibrio estable y de equilibrio metaestable, siendo estos últimos los que generan las condiciones de posibilidad para que los sistemas se transformen. En dichos estados tensos los sistemas devienen “más que unidad y más que identidad”, entran en un estado análogo al de sobrefusión o sobresaturación, y la desdiferenciación de sus elementos y subconjuntos, así como la desadaptación de sus funciones, pone en disponibilidad una energía potencial.

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 167.

A partir de aquí se imponen una serie de comentarios. En primer lugar, contra el carácter termodinámico implicado en el principio del equilibrio estable, Simondon subraya que hay que diferenciar la desadaptación y la desdiferenciación de la degradación:

la desadaptación al interior de un dominio, la incompatibilidad de las configuraciones al interior del dominio, la desdiferenciación interior, no deben ser asimiladas a una degradación; son la condición necesaria de una adquisición de forma; señalan, en efecto, la génesis de una energía potencial que permitirá la transducción (...) Si esta desadaptación jamás se produce, si no hay esta sobresaturación, es decir una reverberación interior que vuelve los subconjuntos homogéneos unos por relación a los otros –como la agitación térmica que hace que todas las moléculas se encuentren cada vez más frecuentemente en el espacio-, la transducción no es posible.<sup>1</sup>”

En segundo lugar, Simondon señala que encuentra este concepto de metaestabilidad en Norbert Wiener pero su tematización supera, y por mucho, la importancia que el padre de la cibernética le asigna en sus dos libros mayores. En este movimiento, la empresa de reforma nocional que emprende Simondon no deja forma sin tocar. En principio, como vimos, la idea de equilibrio metaestable de un sistema se contrapone a la dinámica de los sistemas físicos conforme la segunda ley de la termodinámica: lo que hay que tematizar no son procesos de degradación y disipación de potenciales sino procesos de individuación, de génesis. En este marco, el paradigma elemental de los procesos de cristalización se muestra en todo su sentido, y en dicho paradigma una de las condiciones clave es que el agua madre (el medio o el campo) esté atravesando un estado de sobrefusión o sobresaturación para que, eventualmente, pueda darse la operación transductiva de cristalización. Esta tematización de procesos de individuación en el plano físico se transferirá, *mutatis mutandis*, y dará lugar a la conceptualización de procesos genéticos en múltiples dominios (biológico, psíquico, psicosocial, comportamental, etc.). Por ejemplo, Simondon evocará los trabajos de Arnold Gesell y Leonard Carmichaël relativos a la ontogénesis del comportamiento para mostrar –contra la idea lewiniana de espacio hodológico y topológico– cómo puede ser pensada la metaestabilidad en el devenir de un individuo: “alternancia de adaptaciones al mundo exterior y de desadaptaciones, las desadaptaciones marcan un momento de búsqueda de una estructura nueva”.<sup>2</sup> Y estas desadaptaciones, lejos de implicar una regresión, una tensión no resuelta o una conducta desordenada, “muestran que el organismo está constituyendo en sí mismo lo que se podría llamar *sistemas de potenciales*, a partir de los cuales ese dominio de esquemas elementales de alguna forma licuados, que

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 510.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 502.

constituyen un campo metaestable (...), podrá estructurarse muy velozmente por su energía alrededor de un tema de organización que presente una más alta tensión de forma”.<sup>1</sup>

En tercer lugar, a diferencia del modelo de totalidad de Goldstein (esto es, un ser “perfectamente coherente consigo mismo y uno”)<sup>2</sup>, Simondon propone un modelo de ser metaestable (lo preindividual) que, precediendo a la operación de individuación, se presenta como “más que unidad y más que identidad”, no pudiendo ser formalizado por los principios lógicos de identidad y tercero excluido.<sup>3</sup> Se trata de un ser incandescente donde lo uno y lo múltiple, lo estable y lo inestable, se entremezclan sin confundirse, donde los heterogéneos elementos y subconjuntos de un sistema se acercan unos a otros y, sin llegar a comunicar directamente entre ellos, se potencializan en su incompatibilidad. Allí donde Goldstein nos hablaba de una “vibración de lo uno sobre sí mismo”, Simondon nos habla de “una incompatibilidad potencializada”, de un ser preindividual que es más que sí mismo y que resulta previo a toda individuación, definiéndose por “*el hecho de aproximarse a la paradoja sin devenir una paradoja, de aproximarse a la contradicción sin devenir una contradicción*”.<sup>4</sup>

Refiriéndose a la *physis* presocrática (y, particularmente, al *ápeiron* de Anaximandro), Simondon señalará con respecto a este estado fundamental del ser que “han existido en los antiguos equivalentes intuitivos y normativos de la noción de metaestabilidad; pero como *la metaestabilidad generalmente supone a la vez la presencia de dos órdenes de magnitud y la ausencia de comunicación interactiva entre ellos*, ese concepto debe mucho al desarrollo de las ciencias”.<sup>5</sup> Con esto último Simondon hace referencia no sólo a la cibernética de Wiener sino también al efecto fotoeléctrico conceptualizado por Einstein<sup>6</sup>, a la física cuántica<sup>7</sup> y al concepto de energía potencial tematizado por Louis De Broglie, poniendo en juego un ejercicio de generalización reflexiva y de invención filosófica que principia con elementos y problemáticas epistemológicas. En efecto, el concepto metafísico de realidad preindividual se construye a partir del concepto epistémico de equilibrio metaestable de un sistema y, desde dicho horizonte, se asocia luego a elementos de la tradición metafísica occidental. Y

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 503.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 183.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 20-21. Ambos principios lógicos, explica Simondon, están hechos a la medida de una realidad individuada, y es por ello que son incapaces de tematizar la individuación.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 499.

<sup>5</sup> Simondon, G., 2015b: 12, subrayado nuestro.

<sup>6</sup> “La física no muestra la existencia de una realidad preindividual, pero muestra que existen génesis de realidades individualizadas a partir de condiciones de estado; un fotón es en cierto sentido un individuo físico; sin embargo, es también cantidad de energía que puede manifestarse a través de una transformación.” (Simondon, G., 2015b: 419).

<sup>7</sup> “la teoría de los quanta capta *ese régimen de lo preindividual* que sobrepasa la unidad” (Simondon, G., 2015b: 13).

Simondon no sólo asocia la noción de metaestabilidad preindividual con las filosofías de la naturaleza presocráticas sino también con un concepto del último Platón, a saber, la “díada indefinida de lo Grande y lo Pequeño”<sup>1</sup> en tanto ésta parece expresar una característica fundamental de dicha noción: el hecho de comportar una “pluralidad de los órdenes de magnitud” y “ausencia primordial de comunicación interactiva entre esos órdenes”.<sup>2</sup> Nos referiremos a esta prolongación metafísica en nuestro próximo capítulo.

Ahora bien, para que haya individuación y/o para que un sistema formal se transforme no alcanza con que atraviese estados de equilibrio metaestable. Estos son condición necesaria pero no suficiente. Simondon plantea una segunda condición, una condición que llama indistintamente: “germen cristalino”, “germen estructural”, “germen arquetípico”, “germen formal”. Esta segunda condición se expresa en gérmenes que vehiculizan –con una débil carga de energía– el esbozo de una estructuración posible, y que se definen no a partir de su cantidad de información sino en términos de una *tensión* de información. Es decir, el campo o sistema metaestable necesita –para desencadenar una operación de individuación– de un “germen estructural” externo a dicho sistema y que interviene en él *desde afuera*. Esta cuestión, como veremos luego, presenta no pocos interrogantes; cabe ahora, no obstante, precisar algunas determinaciones de esta idea simondoniana de “germen estructural”.

En primer lugar, dicha idea procede de los procesos de cristalización en tanto suponen la incidencia de un “germen cristalino” en un campo metaestable, siendo dicha relación desencadenante de una amplificación de estructura. Simondon retomará este modelo y lo traducirá a los términos de la teoría de la información, pensando al germen estructural como una “información directa” dotada de una tensión específica que impacta en un receptor en estado metaestable, y desencadena allí una transformación o un proceso de estructuración. La amplitud que esta idea de “germen estructural” asume en el pensamiento simondoniano es considerable.<sup>3</sup>

En segundo lugar, respecto de la cuestión de la *tensión* que porta un “germen formal”, Simondon rectifica la teoría cuantitativa de la información y subraya que por tensión de información hay que entender “la propiedad que posee un esquema de estructurar un dominio, de *propagarse* a través de él, de *ordenarlo* (...) es decir cierta *disposición* capaz de modular energías mucho más considerables, dispuestas en el dominio que va a recibir la

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 18, 101, 481, 489.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 21.

<sup>3</sup> En este punto, alcanza con señalar que Simondon pone como ejemplo de “gérmenes estructurales” a aquellos legados por el pensamiento platónico y aristotélico, señalando que “se puede decir que el esquema hilemórfico, o la noción de arquetipo, poseen una alta tensión de información ya que han suscitado estructuras de significaciones a través de veinticuatro siglos de culturas muy variadas” (2015b: 500).

forma, que va a adquirir una estructura.”<sup>1</sup> Respecto de esta modulación de las energías del campo metaestable por obra de un germen formal tenso, Simondon planteará el siguiente esquema:

Como en toda operación de modulación, tres energías se encuentran presentes: la fuerte energía potencial de la sustancia amorfa en estado metaestable, la débil energía aportada por el germen cristalino (energía modulante, información) y, por último, una energía de acoplamiento de la sustancia amorfa y del germen cristalino, que se confunde con el hecho de que la sustancia amorfa y el germen forman un sistema físico.<sup>2</sup>

Esta tematización nos permite advertir la reversibilidad conceptual que Simondon instala, gracias al carácter no-unívoco de la noción de información<sup>3</sup>, entre el concepto de estructura y el de energía, esto es, el hecho de que la operación de individuación pueda tematizarse ya sea en términos estructurales (germen arquetípico–conformidad analógica–sistema en estado metaestable)<sup>4</sup>, ya sea en términos energéticos (débil energía–energía de acoplamiento–fuerte energía potencial). Esta reversibilidad, como veremos, se asociará al concepto de polaridad. Por otro lado, lo que será la tercera condición (“energía de acoplamiento”, código), nos pone sobre la pista de lo que sería la respuesta simondoniana al problema de la compatibilidad entre la inmanencia del sistema metaestable y la trascendencia del germen, y es el hecho de que ambos serían subconjuntos de un mismo sistema desde el momento en que comunican. Pero el problema, desalojado a un nivel, retorna naturalmente a un nivel superior al tematizar la relación de dos sistemas heterogéneos, los cuales asimismo pueden a su vez ser englobados –en tanto comunican– en un sistema de tercer nivel, pero este proceso no puede llevar al infinito. Lleva, de hecho, a postular una realidad última de orden preindividual. En efecto, en el marco de una reconsideración del concepto de energía potencial de Louis De Broglie en relación a la individuación física, Simondon hace frente a la objeción según la cual no se puede pensar una energía potencial real por fuera de un sistema, señalando que eso es cierto pero que si “se plantea que el individuo forma parte como mínimo de *un* sistema”, el sistema de individuación, “la relación deviene tan real como el individuo en tanto ser, que podría ser

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 500.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 95.

<sup>3</sup> Como vimos en el capítulo anterior, por carácter no-unívoco de la noción de información hay que entender el hecho de que la misma moviliza una ambivalencia entre regularidad y azar, entre continuidad y discontinuidad, entre estructura y energía.

<sup>4</sup> Respecto de esta “lectura estructural”, Simondon plantea –también a propósito del fenómeno de cristalización– que “no se trata aquí de la cantidad escalar de la energía potencial, ni de las puras propiedades vectoriales de la estructura portada por el germen, sino de una relación de un tercer tipo, que se puede llamar analógica, entre *las estructuras latentes de la sustancia aún amorfa y la estructura actual del germen.*” (Simondon, G., 2015b: 95, subrayado nuestro).

abstractamente concebido como aislado” y agrega “todo cambio de estructura del individuo modifica su nivel energético e implica por consecuencia intercambio de energía con otros individuos que constituyen el sistema en el cual el individuo ha recibido su génesis”.<sup>1</sup>

Ahora bien, ¿son estos “gérmenes estructurales” los representantes del elemento discontinuo en tanto operación genética? La tentación de así pensarlo es grande, uno podría imaginarse que de ese modo Simondon daría cuenta de los dos polos del dilema epistemológico, sistemas en estado metaestable y gérmenes discontinuos, y fundamentaría con estos últimos la producción de estructuras. No obstante, dicha dualidad no sólo conduce a graves problemas metafísicos sino que, además, no ofrece un concepto claro de la discontinuidad en tanto elemento genético. En este sentido, para pensar la especificidad de la operación de individuación, Simondon plantea una tercera condición, una “condición acontecimental”<sup>2</sup> que apunta a tematizar la compatibilidad, la comunicabilidad, entre la metaestabilidad de un sistema (primera condición) y la tensión de información del germen formal (segunda condición) *al interior de una singularidad*.<sup>3</sup> Es esta tercera condición, entonces, la que se efectúa en el encuentro de dos órdenes de magnitud primitivamente sin comunicación, pero la posibilidad de dicha relación constituyente o individuación se encuentra circunscrita: “no es cualquier forma la que puede desencadenar la actualización de la energía potencial de cualquier campo metaestable: la tensión de forma de un esquema depende del campo al cual se aplica”, “un germen estructural que se aparta demasiado de las características del campo estructurable ya no posee ninguna tensión de información por relación a dicho campo”.<sup>4</sup> Es decir, hay una “libertad limitada” que rige los acoplamientos posibles entre germen estructural y metaestabilidad del receptor, y esa delimitación expresa la condición acontecimental (o singularidad relacional). Así, circunscribiendo las condiciones bajo las cuales se puede efectuar una operación de individuación (esto es, una transducción), Simondon reduce la carga de “irracionalidad” que acompaña a la noción de discontinuidad con miras a pensarla como elemento relacional originario.

De modo que es esta tercera condición, “condición acontecimental”, la que define a la discontinuidad como operación genética; en ella, la relación “define la *interioridad* mutua de una estructura y de una energía potencial en el interior de una singularidad”.<sup>5</sup> Para comprender esta “interioridad mutua” cabe referirse a la noción de polaridad, y su

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 174, 175.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 85.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015: 95 y ss.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 503, 504.

<sup>5</sup> Simondon, G., 2015b: 95-96.



operatoria en el proceso de cristalización. En este último, se encuentran la metaestabilidad del aguamadre (un estado del sistema de sobrefusión o sobresaturación) y el germen cristalino, desencadenando dicho encuentro singular una operación transductiva, una discontinuidad amplificadora de un sistema reticular. Ahora bien, Simondon afirma que para que la individuación tenga lugar la singularidad, o “condición acontecimental”, “exige la posibilidad de una polarización de la sustancia amorfa a través del germen cristalino”.<sup>1</sup> El germen debe poder *polarizar* el campo metaestable y, de ese modo, desencadenar en él una amplificación estructuradora que valiéndose de la energía potencial liberada avanza capa por capa (siendo la primera capa estructurada principio de estructuración para la capa contigua). Esto sería posible porque la polaridad “es a la vez una consecuencia y una causa”: es consecuencia porque “desde el punto de vista macro físico, el individuo aparece siempre como *portador* de polarización”<sup>2</sup> y porque “la singularidad es polarizada”<sup>3</sup> (es decir, implica en sí las condiciones relacionales de su génesis); es causa porque “la singularidad polarizante inicia en el medio amorfo una estructuración acumulativa que franquea los órdenes de magnitud previamente separados” y, en tanto operación transductiva, “hace pasar al nivel macroscópico las propiedades activas de la discontinuidad primitivamente microfísica”.<sup>4</sup> Y, más en general, porque la polaridad define la propiedad relacional de un ser que “posee un dinamismo indefinido de crecimiento en relación a un medio amorfo”.<sup>5</sup> Desde este horizonte es posible comprender que, bajo ciertas condiciones, el individuo es también singularidad. Y aquí es el ejemplo del cristal el que domina pues, como señala Simondon, “las propiedades de un individuo cristalino expresan y actualizan, al prolongarla, la polaridad o el haz de polaridades que han presidido su génesis”.<sup>6</sup> Es decir, el cristal está estructurado –porque es producto de una génesis relacional–, y es estructurante porque –en tanto está en crecimiento– su límite va estructurando las sucesivas capas contiguas de su medio metaestable, y porque –una vez individuado– puede amplificarse y propagar el “haz de polaridades” que le ha dado origen, si se lo sitúa nuevamente en determinadas condiciones de metaestabilidad. El cristal individuado posee en sí mismo, y en suspenso, la posibilidad de crecer indefinidamente. Es un individuo de estructura periódica que, introducido en un aguamadre en condiciones metaestables y guardando cierta conformidad analógica (o tensión común) con dicho medio amorfo, desencadena un proceso de

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 96.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 96.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 99.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 110.

<sup>5</sup> Simondon, G., 2015b: 103.

<sup>6</sup> Simondon, G., 2015b: 98.

transducción que se efectúa en su límite activo (singularidad polarizada y polarizante, información informante e informada). En este sentido, en el caso del cristal, germen estructural e individuo se intercambian.<sup>1</sup> Pero puede suceder también que un individuo viviente, por ejemplo, sea sede de una singularidad acontecimental no en tanto germen estructural sino en tanto receptor metaestable, modificando dicha singularidad sus pautas de comportamiento conforme un estado psicofísico metaestable que pone en disposición potenciales prestos a ser canalizados y modulados: “Así, en el curso de una ontogénesis, los aportes de gérmenes estructurales debidos a las circunstancias exteriores pueden orientar en cierta medida la estructuración que sobreviene luego de una desdiferenciación”.<sup>2</sup>

Ahora bien, asentado el carácter fundamental de la “condición acontecimental” en tanto corazón de la relación (y, por ello, de la operación de individuación), el problema que queda en pie es el del origen de los “gérmenes estructurales”. Hemos visto cómo Simondon se ve forzado, a efectos de generalizar reflexivamente la noción de energía potencial, a postular una instancia preindividual del ser, esencialmente metaestable, definida como “más que unidad y más que identidad” e ilustrada con los estados físicos sobrefusión o sobresaturación que preceden, y hacen parcialmente posible, el proceso de cristalización; corresponde ahora preguntarse por el origen de los gérmenes estructurales. En el debate que sigue a la conferencia de 1960, y en el marco de una discusión sobre el lenguaje y la posibilidad de una filosofía de la naturaleza, Jean Hyppolite le plantea frontalmente el problema: “Usted empieza con una filosofía de la naturaleza y hace intervenir gérmenes originarios pero ¿de dónde vienen estos gérmenes primeros? Esa es la cuestión”.<sup>3</sup> Y lo cierto es que Simondon no puede dar una respuesta, solo atina a señalar que “el origen de los gérmenes estructurales es, evidentemente, un problema extremadamente delicado, pero no creo que una teoría del lenguaje pueda resolverlo”.<sup>4</sup> Si se toma como referencia el proceso de cristalización es posible deducir lógicamente la existencia de estos gérmenes porque, naturalmente, es posible reproducir en un laboratorio dicho proceso introduciendo un pequeño cristal en una solución sobresaturada donde pueda cristalizar, y corroborar el esquema. Ahora bien, dicha deducción funda la necesidad epistemológica de presuponer la existencia de dichos gérmenes para explicar el proceso, pero deja inexplicado su origen ontológico. Es decir, funda la necesidad del concepto de “germen estructural” pero no explica su realidad. Simondon es totalmente consciente de esta situación y no la oculta. Ya en su tesis doctoral principal (dirigida por el mismo Hyppolite), señala la “aparición

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 98-99.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 504.

<sup>3</sup> Simondon, G., Berger, G., Bouligand, G. et al., 1960: 762, trad. nuestra.

<sup>4</sup> Simondon, G., Berger, G., Bouligand, G. et al., 1960: 763, trad. nuestra.

espontánea –y hasta hoy inexplicada– de gérmenes cristalinos” y, en la siguiente página, agrega: “la naturaleza de estos gérmenes es aún misteriosa; pero su existencia cierta”.<sup>1</sup>

Se toma conciencia de que “la casi totalidad de la corteza terrestre” se explica por procesos de cristalización, se advertirá la importancia que cobra el problema del origen de los gérmenes estructurales.<sup>2</sup> De hecho, en este problema no solo se cifraría buena parte del secreto de la génesis de la corteza terrestre sino también de la vida. Respecto de esto último, encontramos un bello e interesante elemento en una reseña que Simondon publica en 1969 a propósito del libro *El origen de la vida sobre la tierra* del científico soviético Aleksander Oparin. Allí se aborda la hipótesis de la “panspermia”, esto es, la idea según la cual la vida terrestre no se originó por mecanismos endógenos sino a partir de gérmenes microscópicos o de bacterias que, gestados en otros planetas, habrían llegado a la tierra (montados en cometas, asteroides o meteoritos) y, aportando una cualidad radicalmente nueva, habrían activando una serie de reacciones en cuya desembocadura estaría la vida. Oparin no acuerda con esta teoría sino que, siguiendo una línea materialista y neodarwinista (que será percibida como “dogmática” por Simondon), propondrá una explicación basada en procesos físico-químicos inmanentes. Dicho brevemente: los primeros aminoácidos habrían sido producto de reacciones químicas desencadenadas, en un planeta tierra en estado metaestable (altas temperaturas, etc.), por la incidencia de rayos ultravioletas provenientes del sol y de descargas eléctricas de relámpagos en la atmósfera. Una explicación análoga a la de Oparin será propuesta por el científico británico John Burdon Sanderson Haldane, quien también apelará a la idea de una tierra en estado metaestable (inmortalizada en la metáfora del “caldo primordial”), y a una fortuita y “feliz conjunción” (*conjonction heurieuse*)<sup>3</sup>, para dar cuenta del origen de la vida conforme mecanismos físico-químicos inmanentes (es decir, por causas puramente naturales y “sub-lunares”).<sup>4</sup>

Si bien Simondon no se opondrá explícitamente a estas teorías, planteará dos elementos relativos a la tesis de la panspermia que merecen ser evocados. En principio, asociará la hipótesis según la cual “plantas y animales provienen de gérmenes de vida dispersados primitivamente en el caos”, a un linaje compuesto por diversos pensadores: Anaxágoras (idea de *spermata*), Agustín de Hipona (idea de *occulta semina*), Paracelso y van Helmont

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 119, 120.

<sup>2</sup> “Los cristales de tamaño corriente, que constituyen casi la totalidad de la corteza terrestre, como los de cuarzo, de feldespato y de mica, de los que está compuesto el granito, tienen una masa equivalente a varios millones de veces la de su germen. Es preciso pues suponer con toda necesidad la existencia de un proceso de sometimiento por relevos sucesivos, que permite a la energía muy débil contenida en el límite del germen estructurar una masa tan considerable de sustancia amorfa.” (Simondon, G., 2015b: 104)

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 1969: 75.

<sup>4</sup> Respecto de la idea de metaestabilidad en la atmósfera terrestre primitiva según Oparin y Haldane, véase: Urey, H. C., 1959: 16 y ss.

(noción de *arché*), y a “la teoría de la panspermia de Athanasius Kircher, en el siglo XVII”, teoría en la cual –según Simondon– se habría inspirado Leibniz<sup>1</sup> para pensar su concepto de *fulguratio*. Llegado a este punto, Simondon se pregunta: “¿Podemos suponer que los gérmenes vivientes han llegado a la tierra de otros planetas?”, y plantea que la validez de esta hipótesis depende de dos condiciones.<sup>2</sup> La primera es que haya, efectivamente, vida en otros planetas, es decir, “que existan otros mundos habitados por criaturas vivientes”; tras evocar las proposiciones de Giordano Bruno en ese sentido ya en el siglo XVI, Simondon afirmará: “esta hipótesis es sólida, según las investigaciones más recientes”.<sup>3</sup> La segunda condición es que los mentados gérmenes de vida, a bordo de meteoritos o cometas, puedan llegar a la tierra siendo viables; es decir, que puedan sobrevivir al viaje inter-estelar y a las condiciones extremas que él implica. Tras repasar algunas teorías al respecto y problematizar la cuestión, Simondon plantea que “según Oparin, ningún germen podría en tales condiciones conservar su viabilidad” y que, en este marco, “no se puede entonces admitir que los gérmenes vivientes han llegado de otros planetas a menos que pensemos que ellos han sido aportados por astronautas, lo que Oparin no juzga serio”.<sup>4</sup>

Este pequeño *excursus* sobre la cuestión de los gérmenes estructurales nos plantea dos conclusiones preliminares. La primera se deriva del análisis del proceso de cristalización, dando como resultado el hecho de que no hay respuesta a la pregunta relativa al origen de los gérmenes cristalinos. La segunda es que, en función de cómo se plantea el problema entre la teoría de la panspermia y la teoría del “caldo primordial”, nos encontramos con todos los elementos del concepto de transducción (campos metaestables, gérmenes estructurales y relaciones desencadenantes), pero mientras que en una teoría se rechaza la incidencia de elementos trascendentes en la inmanencia del sistema, en la otra se los afirma. Todo lo cual conduce a pensar que la cuestión tendrá que ser problematizada a nivel de la reflexión metafísica, tematizando el polo inmanente y el polo trascendente, así como la posibilidad de su relación. Abordaremos este problema en nuestro próximo capítulo, en lo sucesivo, ahondaremos en la analítica de la noción de transducción.

## 1.2. *Transducción, modulación, organización*

Respecto de la noción teórico-metodológica de transducción cabe señalar primeramente que, en el corpus simondoniano, ésta es presentada frontalmente y sin eufemismos en *La*

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 1969: 72.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 1969: 73, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Simondon, G., 1969, 73, trad. nuestra.

<sup>4</sup> Simondon, G., 1969: 73, 74, trad. nuestra.

*individuación a la luz de las nociones de forma e información* (1958)<sup>1</sup> y en dos conferencias: *Forma, información y potenciales* (1960) y *La amplificación en los procesos de información* (1962).<sup>2</sup> Respecto de este itinerario, cabe adelantar que mientras que en los dos primeros textos la transducción se asocia y se superpone con las ideas de modulación y de organización, en la conferencia de 1962 Simondon operará un replanteamiento categorial y las distinguirá explícitamente como tres modos distintos de “amplificación en el proceso de información”.<sup>3</sup>

Simondon dedica buena parte de la introducción de su tesis doctoral principal a presentar la transducción como una noción que, derivándose de la tematización de los estados de equilibrio metaestable, manifiesta “una multitud de aspectos y de dominios de aplicación” y es “a la vez metafísica y lógica; *se aplica a la ontogénesis y es la ontogénesis misma*”.<sup>4</sup> En dicha introducción la noción es definida sintéticamente como una operación “por la cual una actividad se propaga progresivamente en el interior de un dominio, fundando esta propagación sobre una estructuración del dominio operada aquí y allá” y en la cual “cada región de estructura constituida sirve de principio de constitución a la región siguiente, de modo que una modificación se extiende así progresivamente al mismo tiempo que dicha operación estructurante”.<sup>5</sup> Esta operación, en primer lugar, representa la consumación de las tres condiciones previamente planteadas, existe “cuando hay actividad que parte de un centro del ser (...) y se extiende en diversas direcciones a partir de ese centro”<sup>6</sup>, y encuentra su “imagen más simple” en un proceso de individuación física (es decir, en un proceso diametralmente opuesto –por principio– al proceso de degradación tematizado por la termodinámica decimonónica). En efecto, según Simondon, la cristalización “es rica en nociones bien estudiadas y que pueden ser empleadas como paradigmas en otros dominios”<sup>7</sup>, y la individuación de los cristales será, a lo largo de toda su obra, la imagen privilegiada de la transducción. Simondon matiza el peligro reduccionista que este proceder fisicalista podría entrañar señalando que, “en la marcha del espíritu que descubre”, “la transposición del esquema se acompaña de una composición de éste último”<sup>8</sup>; pero no oculta la pretensión de transferir reflexivamente un esquema sacado de las ciencias físicas<sup>9</sup>

---

<sup>1</sup> En *El modo de existencia de los objetos técnicos* (1958), como veremos, la noción de transducción aparece lateralmente y remite, en lo fundamental, a la tesis doctoral principal.

<sup>2</sup> A estos tres textos cabría agregar otros en los cuales la noción de transducción aparece, explícita o implícitamente, asociada a la idea de invención.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2010: 157-176. Sobre esta conferencia, véase: Rodríguez, P. E., 2012a.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 21, 22.

<sup>5</sup> Simondon, G., 2015b: 21.

<sup>6</sup> Simondon, G., 2015b: 21.

<sup>7</sup> Simondon, G., 2015b: 12.

<sup>8</sup> Simondon, G., 2015b: 407.

<sup>9</sup> En este punto, cabe aclarar que si bien el proceso de cristalización es la imagen motriz de la teoría de la individuación, y si bien es para Simondon un caso precioso que permite conceptualizar las condiciones bajo

y, más en general, de hacer de la analogía (“en lo que tiene de válido”) un instrumento de descubrimiento.

En segundo lugar, como se desprende de la definición, la transducción es una operación estructurante, es la génesis de un tejido de relaciones (o la aparición de nuevas dimensiones y estructuras en un ser) a partir del encuentro, singular y discontinuo, de un estado metaestable con un germen formal. En el caso de la individuación de los cristales, dicho encuentro es directo, inmediato y definitivo, y la actividad que desencadena avanza iterativamente haciendo de la capa estructurada principio de estructuración para la capa siguiente, conforme un proceso que va absorbiendo y estructurando la energía potencial disponible en el sistema metaestable. El proceso de cristalización va de la metaestabilidad a la estabilidad: en tanto está en desarrollo el límite singular que va consumiendo e informando a la sustancia amorfa es sede de resonancia interna; agotada la energía potencial disponible en el sistema el proceso culmina y da lugar a un cristal individuado, estructura reticular igual a sí misma, que clausura su relación con el medio exterior (es decir, la individuación física –una vez consumada– deja tras de sí “una dualidad entre el medio y el individuo”, una exterioridad recíproca entre ambos).

En cambio, en la individuación de los seres vivos, y más allá de su “origen absoluto”, el proceso no sólo mantiene una actividad de comunicación permanente entre el medio y el individuo sino que, además, éste último es sede de un proceso de individuación interno: “hay en lo viviente *una individuación a través del individuo*” y no un resultado definitivo de la individuación, “lo viviente resuelve problemas, no solamente adaptándose, es decir modificando su relación con el medio (...), sino también modificándose él mismo, inventando nuevas estructuras internas, introduciéndose él mismo completamente en la axiomática de los problemas vitales”.<sup>1</sup> El sistema viviente-medio, entonces, está dotado de una mayor resonancia interna pues, no solo mantiene una comunicación indirecta, mediata y fluente entre sus dos subconjuntos sino que también incluye un proceso inmanente al individuo, siendo la individuación una relación entre dos relaciones (o, mejor dicho, dando lugar la individuación real a una distinción analítica posterior entre relación interna y relación externa al individuo). Si bien, como señala Simondon, vivir es mantener “una

---

las cuales un encuentro discontinuo puede devenir sistema de relaciones estables, no es el único paradigma y quizá tampoco el más importante. La *Gestalttheorie*, la física cuántica, la cibernética y la teoría de la información, así como los funcionamientos específicos de una paleta de objetos técnicos también son invocados como esquemas heurísticos de valor y con potencialidad de transposición reflexiva. En este sentido, mientras que en el primer período del pensamiento simondoniano los paradigmas físicos ocupan un lugar central como elementos basales de su filosofía, desde la década del sesenta es posible advertir un progresivo alejamiento de dichos paradigmas como elementos rectores.

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 14.

metaestabilidad que es condición de vida”, lo cierto es que también en la individuación vital nos encontramos con pasajes desde la metaestabilidad a la estabilidad.<sup>1</sup> Si así no fuera, caeríamos en el absurdo de pensar que los sistemas vivientes se transforman a sí mismos en todo instante, confundiríamos señal con información y se volvería imposible tematizar la discontinuidad estructurante (que es, precisamente, lo que el concepto de transducción propone). En este punto, es importante no confundir individuación e individualización, ésta última es continua y empírica mientras que la individuación, si bien moviliza un proceso único desde el nacimiento hasta la muerte, lo hace atravesando distintas etapas y franqueando situaciones críticas de carácter metaestable. Aquí cabe agregar que, tanto en *La individuación...* como en la conferencia de 1960, la transducción aparece asociada con una idea de organización, la cual explicaría –en el desarrollo orgánico y comportamental de los individuos vivientes– esta lógica según la cual la individuación “avanza de metaestabilidad en metaestabilidad”<sup>2</sup>, siendo la adaptación el correlativo de este proceso en los momentos de estabilidad.<sup>3</sup>

Con lo dicho presentamos un esquema simple de las diferencias generales que cabe establecer entre la individuación física y la vital, cabe ahora –en tercer lugar– avanzar en la determinación del concepto de operación de individuación, y analizar con más detenimiento la relación entre la transducción y la modulación. Ésta última puede ser introducida apelando al objeto técnico que le da carnadura. ¿Qué es un modulador? Simondon cifra la génesis de este objeto técnico en dos precursores de la electrónica, John Ambrose Fleming y Lee De Forest, y sus invenciones respectivas: el diodo y el triodo. El primero es un objeto termoiónico que opera un pasaje irreversible de energía entre un cátodo y un ánodo. Su funcionamiento es el siguiente: en un tubo de vidrio cerrado al vacío encontramos, en un extremo, un filamento (cátodo) que, al calentarse, libera electrones en el tubo y, en el otro extremo, una placa cargada positivamente (el ánodo) que, de dicha emisión y por conducción electrostática, atrae y conduce sólo a los electrones positivos. De esta “conductancia asimétrica” de la energía eléctrica, Simondon extrae el primer

---

<sup>1</sup> Es por ello que, a diferencia de las piedras, el viviente es “agente y teatro de individuación; su devenir es una individuación permanente o más bien *una sucesión de accesos de individuación* que avanza de metaestabilidad en metaestabilidad” (Simondon, G., 2015b: 16-17).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 17

<sup>3</sup> Vale recobrar aquí, como ejemplo, la asociación explícita que, en 1960, Simondon hace entre la transducción y crecimiento: “En efecto, para Arnold Gesell, la ontogénesis del comportamiento, desde la concepción hasta la muerte, es una evolución que marca la sucesión de cierto número de etapas, a veces de adaptación a los mundos exteriores, a veces de desdiferenciación al menos aparente de los ajustes adaptativos y de búsqueda de nuevos ajustes. (...) El esquema es claro: alternancia de adaptaciones al mundo exterior y de desadaptaciones, las desadaptaciones marcan un momento de búsqueda de una estructura nueva, cuando el régimen de adaptación ya constituido no corresponde más a las tendencias internas, y al nivel de maduración del organismo (maduración del sistema nervioso, del sistema digestivo, del sistema motor).” (Simondon, G., 2015b: 501, 502).

principio: hay una “irreversibilidad paradigmática para todos los tipos de moduladores”.<sup>1</sup> El segundo principio, aún más fundamental, se derivará del triodo, en el cual entre cátodo y ánodo se inserta un tercer electrodo (grilla de comando) que, dotado de una bajísima carga de energía, permite modular, “transformar, mejorar e informar”, la energía emitida por el cátodo. Así, el triodo permite no solo modular la energía sino también, y fundamentalmente, *amplificarla*; abriendo así el camino para la transmisión amplificante de todo tipo de señales (de audio y video, de radio, de televisión, etc.). Simondon planteará que “uno está en presencia de un sistema en el cual, la energía que sale por el ánodo –y que permite actuar por medio de efectores sobre el mundo ambiente– debe ser puesta en relación con dos entradas: una de energía [cátodo], la otra de información [grilla de comando]”.<sup>2</sup> De modo tal que, con respecto a la modulación, hay que distinguir tres elementos: la energía potencial, la energía actual (o actualizada en los efectores) y la energía modulante (o información), sede ésta última del proceso modulador propiamente dicho (así como lo era el límite en el cristal en crecimiento). Lo que fascina a Simondon de los moduladores, como revelará en un texto de fines de la década del sesenta, es su “propiedad paradójica y característica”, a saber, que con una energía mínima gobiernan y modulan la actualización de energías mucho más considerables, en una relación de uno a mil.<sup>3</sup> Y, como ya se puede advertir, es esta capacidad que manifiestan para conducir y gobernar una energía potencial, estructurándola y condicionando su actualización, la que se transferirá a la transducción.

En su tesis doctoral secundaria, Simondon emparentará esta descripción con el análisis bergsoniano de lo viviente en tanto proceso que implica acumulación gradual de energía y gasto brusco pero, relativizando el carácter continuo de dicha acumulación (ya sea de energía o de memoria), diferirá de Bergson al señalar que “lo que es esencial no es la diferencia de regímenes temporales de la potencialización y de la actualización, sino el hecho de que lo viviente intervenga como transductor entre esta energía potencial y esta energía actual; lo viviente es lo *que modula*, aquello en lo que hay modulación y no reservorio de energía o efectuator”.<sup>4</sup> Es decir, lo importante no es ni lo virtual puro ni lo actual puro sino lo que condiciona y produce el pasaje de uno a otro, así como el modo en que lo hace. En esta línea, y también en *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Simondon asocia la idea del triodo (vista en el párrafo anterior) a la de un “transductor perfecto”, señalando que en éste último “ninguna energía está actualizada; ninguna se deja en suspenso” sino que el

---

<sup>1</sup> Simondon, 2010: 190, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2010: 190, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2010: 191, trad. nuestra.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2007: 160.



transductor “es verdaderamente el mediador entre ambos dominios, pero no es ni un dominio de acumulación de energía ni un dominio de actualización: *es el margen de indeterminación entre ambos dominios*, aquello que conduce la energía potencial a su actualización”.<sup>1</sup>

En su tesis doctoral principal, como ya hemos sugerido, la modulación aparece superpuesta a la idea de transducción en tanto proceso en el cual una energía metaestable es informada por un germen estructural; en este sentido, por ejemplo, Simondon nos dice que la “individuación es una modulación”.<sup>2</sup> Y, si bien se puede avizorar –en función de lo planteado en la tesis doctoral secundaria– que los moduladores técnicos correrán la misma suerte que la noción tecnológica de información, y serán objeto de una reforma nociónal, no hay una distinción explícita aún entre transducción y modulación, distinción que tampoco se manifiesta en su conferencia *Forma, información, potenciales* (1960). De hecho, en éste texto Simondon plantea que –a efectos de generalizar la hipótesis de la operación transductiva (y sus tres condiciones)– conviene “indicar según qué proceso puede desarrollarse una adquisición de forma *por modulación* en un dominio que no está contenido en un modulador”<sup>3</sup> y, si bien formula una precisión conceptual a propósito del concepto de modulación (tendiente a subrayar que lo que le interesa es la independencia de la actividad modulante que opera entre la energía potencial y la energía actual, y que no debe ser confundida con una suerte de “influencia mutua” entre ambas energías)<sup>4</sup>, nos encontramos con expresiones tales como “operación transductiva de modulación” u “operación de modulación transductivamente propagada”. Asimismo, en el argumento sintético con el cual Simondon principia su conferencia, nos plantea que la modulación es un componente de la transducción y que “el límite entre el germen estructural y el campo estructurable, metaestable, es un MODULADOR”.<sup>5</sup>

De modo tal que, tanto en sus tesis doctorales cuanto en su conferencia de 1960, Simondon presenta una noción de transducción que –pivotando sobre el carácter amplificador que presentan los procesos de cristalización– se asocia y se superpone a otras dos ideas: la modulación y la organización. Como veremos, en el esquema que se presenta

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2007: 160, subrayado nuestro. En este punto, Simondon introduce –en el marco de la tematización de la noción de transducción– la diferencia entre seres vivientes y máquinas cibernéticas: mientras que en éstas últimas, en un proceso análogo al de cristalización, el margen de indeterminación es colmado por el aporte –desde el exterior– de una información determinante, el ser viviente “tiene la capacidad de darse a sí mismo una información, incluso en ausencia de toda percepción, porque posee la capacidad de modificar las formas de los problemas a resolver” (2007: 160-161).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 279.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 501, subrayado nuestro.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 486.

<sup>5</sup> Simondon, G., 2015b: 483, palabra en mayúscula en el original.

en 1962, estos tres términos asociados se distinguirán netamente. Si nos demoramos en este análisis no es sólo porque el mismo no ha sido objeto de interés ni de abordaje detallado por los comentaristas de la obra simondoniana, sino también porque es un índice que nos permite leer la propia evolución de su pensamiento y, con ello, contribuir a evitar algunos contrasentidos. Más aún, la distinción entre transducción, modulación y organización plantea la necesidad de repensar varias de las proposiciones que Simondon plantea en sus dos tesis doctorales (donde las tres nociones se superponen) o, cuando menos, obliga a una cierta prudencia a la hora de tomar como última palabra lo dicho en dichas tesis a propósito de la noción teórico-metodológica de transducción. Y esto es crucial porque, como ya dijimos, esta noción es la principal apuesta filosófica de Simondon y es la que moviliza todo su proyecto ontogenético.

Dicho esto, podemos pasar al análisis de *La amplificación en los procesos de información*, conferencia que Simondon ofrece en el marco del Coloquio de Royaumont sobre *El concepto de información en la ciencia contemporánea* (1962), y donde se presenta con total claridad el replanteamiento categorial que opera el filósofo francés. En efecto, muchos de los caracteres que en la tesis doctoral principal y en la conferencia de 1960 se encontraban superpuestos y mezclados en la noción de transducción, se separan y dan lugar a tres “modos principales de amplificación” que tienen como objetivo servir de paradigmas para “interpretar las situaciones complejas” y que se reúnen en un presupuesto: “tienen en común la condición primordial de todo proceso de información: la existencia previa de un estado metaestable y de un cuasi-sistema que puede recibir eficazmente una señal incidente que modifica el equilibrio del sistema rico en energía potencial”.<sup>1</sup> Con la tematización diferenciada de esos tres modos, Simondon separará lo que antes estaba superpuesto: el proceso de cristalización se distinguirá de la operatoria de los moduladores técnicos, y ambos se distinguirán de un tercer concepto que tomará como modelo los procesos de crecimiento orgánico (al modo de Arnold Gesell pero también de Jean Piaget).

Ya en el resumen de la conferencia todo esto aparece con claridad meridiana: mientras que el modo *amplificación transductiva* “no posee en sí mismo su propio límite; es discontinuo, procede por todo-o-nada, y no comporta grados”, siendo irreversible y de un “rendimiento energético muy elevado”, el modo *amplificación moduladora* es “continuo y progresivo, supone una reducción de las capacidades energéticas de un sistema; corresponde a la operación de los moduladores técnicos empleados para el tratamiento de las señales de información” y, por último, la *amplificación organizadora* “que se manifiesta en los procesos biológicos, es una

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 1965: 417, trad. nuestra.

síntesis de los dos modos precedentes; ella restituye un régimen cuántico y se ejerce por olas sucesivas”.<sup>1</sup> Estos tres modos no se confinan a tematizar, respectivamente, la cristalización, los moduladores técnicos o los procesos de crecimiento sino que inspirándose en ellos, y tomándolos como modelos de base, se efectuarán en múltiples dominios y, en particular, en el psicosocial.

Simondon comienza su conferencia de 1962, *La amplificación en los procesos de información*, con una introducción que resulta elocuente de lo que es su posición con respecto a esquemas tradicionales de la teoría de la información y la comunicación. Su título, “la metaestabilidad del receptor es la condición de eficacia de la información incidente”, es ya un axioma y revela la rectificación de las teorías tradicionales, esto es, poner el acento no en el emisor, el mensaje o la señal, tampoco en el código, sino en la existencia de un receptor metaestable. Este último concepto será llevado mucho más allá del esquema cerrado emisor-mensaje/código-receptor, siendo receptora “toda realidad que no posee por sí misma la determinación del curso de su devenir”<sup>2</sup>, es decir, todo cuasi-sistema (o sistema abierto) transido por un margen de indeterminación. Simondon asigna dos rasgos principales a la instancia receptora: “es autónoma desde el punto de vista energético, ya que posee energía potencial” y “es heterónoma desde el punto de vista de la causa que desencadena las transformaciones”.<sup>3</sup> Y aclara el concepto por la negativa: “si el receptor no estuviera en estado metaestable en el momento en que recibe la realidad incidente, no podría ser modificado sin acoplamiento reversible con otro sistema: la entrada del receptor sería también una salida efectora”, es decir, no habría transformación sino mero acoplamiento funcional de dos sistemas y, para Simondon, “la incidencia de información no es un acoplamiento” sino una transformación irreversible del sistema receptor: “siendo la entrada la operación de información por incidencia en una realidad en estado metaestable, siendo la salida el efecto producido al término de la transformación de la energía potencial de dicho estado metaestable desencadenada por la incidencia de información.”<sup>4</sup>

Ahora bien, ¿en qué se diferencian, concretamente, los tres modos de *amplificación*? Por un lado, son tres modalidades diferentes de actualización de la energía: la transducción propaga energía, la modulación la limita y la “hace producir y trabajar en condiciones regulares”, la organización alterna entre ambos modos de actualización, integrándolos. Por otro lado, revelan tres modalidades diversas de individuación: la transducción es brusca y revolucionaria, se inicia en un punto o foco y se amplifica como el incendio en un bosque;

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 1965: 417, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015c: 140.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015c: 140.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015c: 141.

la modulación es una “domesticación” de la amplificación transductiva, implica una regulación de la energía (“una limitación de la actividad en régimen permanente”) operada desde una instancia exterior a la de la energía potencial (la cual se convierte en mero *power supply*).<sup>1</sup> Esta diferencia entre los dos primeros modos, asimismo, se expresa en un “carácter esencial” que Simondon asigna a la propagación transductiva: “la existencia de un umbral de activación y de un carácter cuántico de funcionamiento, que procede por todo o nada, y que implica, tras cada cambio de estado, un período refractario (o tiempo de recuperación) durante el cual ninguna incidencia de información es eficaz”.<sup>2</sup> Este período refractario post-transducción manifiesta una característica no tematizada previamente y, por otro lado, contrasta con la amplificación moduladora (en la cual no existe dicho *recovery time* pues la actualización de la energía no es brusca sino conforme un régimen continuo y regulado). Por último, en la amplificación organizadora, lo discontinuo y lo continuo se integran en una modalidad de orden superior, donde “hay compatibilidad entre estos dos procesos, según un modo de *síntesis real*” y donde “la adquisición de forma es sucesiva, hecha de etapas encadenadas”<sup>3</sup>, como es el caso del crecimiento orgánico en A. Gesell o la psicogénesis de la inteligencia en Jean Piaget.

Simondon ejemplifica la operatoria de los tres modos en el plano psicosocial, señalando que la amplificación transductiva sería como la propagación de un rumor o, incluso, como el desencadenamiento de un proceso revolucionario; la amplificación moduladora operaría al modo de las religiones y las morales, limitando la actividad en función de un régimen continuo y regulado; la amplificación organizadora articularía los elementos transformadores y los homeostáticos en función de un proceso constructivo. Respecto de ésta última, Simondon pone dos ejemplos de valor. Por un lado, evocando a Lamarck, dirá que hay amplificación organizadora cuando el viviente resuelve un problema aleatorio que le plantea el medio e incorpora dicha resolución en su régimen de funcionamiento: “el problema vital es resuelto por ampliación del organismo que absorbe y estabiliza operaciones anteriormente exteriores y aleatorias”.<sup>4</sup> Por otro lado, y en la misma línea, la conciencia aparecerá como “fuente de una amplificación organizadora de la vida” en tanto, al resolver una problemática práctica, descubre un nuevo principio de organización

---

<sup>1</sup> En la modulación “el lugar de pasaje desde el estado metaestable de la energía al estado estable es fijo: una fuente de energía potencial (*power supply*) está en espera y puede actuar por intermedio de un efector sobre una carga; la energía ya no está contenida en estado difuso en la metaestabilidad del estado inicial del receptor, sino envuelta por un dispositivo de alimentación que forma un cuasi-sistema con el efector que actúa sobre la carga” (Simondon, G., 2015c: 149).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015c: 146.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015c: 156-157.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015c: 157. Sobre esta incorporación de “efectos aleatorios” del medio a la conducta viviente, y su carácter evolutivo, véase: Simondon, G., 2015d.

estructural “que vuelve compatible en un sistema dimensional más vasto los viejos elementos de la interioridad y de la exterioridad”.<sup>1</sup>

Recapitulando lo dicho hasta aquí podemos afirmar, por un lado, que la noción teórico-metodológica de transducción surge depurando los residuos decimonónicos y termodinámicos que afectan a la teoría de la Forma y a la teoría de la información (por ser ellos, elementos que inhabilitan la tematización de procesos genéticos) y, por otro lado, que dicha noción va siendo reelaborada y enriquecida, conforme un proceso que va de una unidad que superpone distintas características a una triadidad que distingue tres modalidades de amplificación. Cabe ahora, a efectos de concretizar el sentido teórico del concepto metodológico y su carácter ontogenético, analizar la contraposición que Simondon plantea entre la transducción y la dialéctica hegel-marxista.

### 1.3. *Contra la dialéctica*

La confrontación con la dialéctica hegel-marxista es un elemento recurrente en la obra simondoniana, e indica el lugar dentro del cual el filósofo francés pretende emplazar su concepto teórico-metodológico, así como el sentido que le asigna en el marco de su ontología genética. Ya en la introducción de su tesis doctoral principal Simondon deja establecidos los dos puntos que serán objeto de crítica. El primero sintoniza totalmente con la destitución de las premisas decimonónicas características de la Era de la Historia, y es expresivo del suelo arqueológico en el cual se emplaza su pensamiento y desde el cual buscará pensar un nuevo concepto genético. En efecto, “a diferencia de la marcha dialéctica, la transducción *no supone la existencia de un tiempo previo como marco en el cual la génesis se desenvuelve*”.<sup>2</sup> El devenir del ser que la transducción manifiesta no se despliega sobre un marco dentro del cual inscribiría su progresión auto-reflexiva como escalones de una marcha sucesiva pues, como vimos a propósito de Einstein, ya no es posible pensar la temporalidad por fuera de los sistemas espaciales de referencia de los que es parte. Desde este horizonte, lo que Simondon le cuestiona a la dialéctica hegeliana es el hecho de permanecer aún atada a la distinción entre sustancia y accidente, entre esencia y existencia: “el devenir de la dialéctica *no está lo suficientemente integrado al ser que deviene*; el tiempo de la dialéctica siguió siendo el ser intemporal *en esencia* pero lanzado en el devenir a través de *su existencia*”, y en una nota a pie derivada de esta frase, agrega: “Esto quiere decir que ninguna definición del devenir como amplificación es posible si no se supone una pluralidad inicial

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015c: 157.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 24, subrayado nuestro.

de los órdenes de magnitud de la realidad”<sup>1</sup> (es decir, si no se supone al ser en estado metaestable o, dicho en otros términos, si no se supone una realidad preindividual del ser). Y esto nos permite comprender por qué la perspectiva genética simondoniana no es historicista ni teleológica ni empírica ni evolucionista, esto es, porque es una “ontología genética”: lo que hay que explicar es el surgimiento o transformación de las estructuras en un contexto epistémico dominado por esquemas sincrónicos, de allí que “el tiempo, en esta perspectiva ontogenética, es considerado como expresión de la *dimensionalidad del ser que se individualiza*” a partir de un estado metaestable o preindividual<sup>2</sup>, y no un marco dentro del cual se manifiesta la lógica de la esencia.

La segunda crítica se dirigirá a la cuestionar la idea según la cual el *motor* del devenir es la negatividad. Si bien la crítica al estatuto ontológico de la negatividad ya estaba planteada en Bergson, el tratamiento simondoniano de la cuestión dará un paso más y se desprenderá del monismo temporal bergsoniano (inhabilitado parcialmente por la primera crítica). En efecto, ya en *La evolución creadora* (1907), Bergson plantea que la negación no es equivalente ni simétrica a la afirmación y no puede serlo. En el mejor de los casos, dice, sería una afirmación de segundo orden. ¿Por qué? Porque una proposición afirmativa funda un juicio sobre un objeto existente, en tanto que una proposición negativa funda un juicio sobre un juicio. De este modo, desde el plano ontológico, no es legítimo pensar que el No-ser pueda ser simétrico al Ser y, menos aún, que una negación pueda crear una afirmación, porque la negación se sostiene sobre la proposición que ella juzga o, dicho con más precisión, es una afirmación de segundo grado y tiene más contenido –no menos– que la afirmación primera (porque no sólo contiene el objeto afirmado sino también la representación de su exclusión).<sup>3</sup> Así, Bergson concluye que el concepto de No-ser puede, efectivamente, tener un estatuto lógico y lingüístico pero no ontológico, es decir, es siempre posterior a una afirmación y depende de ella.<sup>4</sup> Si bien esta crítica no apunta en lo fundamental a la dialéctica hegeliana, será retomada por Simondon (y luego por Deleuze) para cuestionar el estatuto de la negatividad en tanto motor del devenir.

En primer lugar, Simondon buscará demostrar que –bajo determinadas condiciones de estado de un sistema– la negatividad es inherente a la positividad, no le es exterior ni posterior. La negatividad está incluida en la metaestabilidad y, lejos de aparecer como una

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 412.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 23.

<sup>3</sup> Cf. Bergson, H., 1985: 252-254.

<sup>4</sup> “Si para llegar a la idea del Ser, se pasa (consciente o inconscientemente) por la idea de la nada, el Ser al que se llega es una esencia lógica o matemática. Intemporal en su origen. Y desde ese momento se impone un concepto estático de lo real; todo parece, en él, dado de una sola vez, en la eternidad.” (Bergson, H., 1985: 261).

oposición lógica o sustancial, aparece como un elemento generador de potenciales en la situación de disparidad.<sup>1</sup> Para explicar la resolución sinérgica de una disparidad, para hacer comprensible la operación de individuación en tanto “positivización de las incompatibilidades”, Simondon apela recurrentemente a un ejemplo a efectos de subrayar que, a diferencia de la síntesis o conciliación dialéctica, la transducción conserva todo lo positivo y todo lo concreto contenido en los términos dispares antes de la operación. El ejemplo es la visión tridimensional. Ésta compatibiliza en un sistema de orden superior la incompatibilidad que presentan dos planos bidimensionales heterogéneos (el que ofrece el ojo derecho, y el que ofrece el izquierdo), integrándolos sin la menor pérdida de información visual. No hay aquí oposición entre dos planos y luego síntesis, sino una relación que hace aparecer una nueva dimensión en el sistema “que existe según una axiomática de nivel superior a la de cada una de las imágenes, pero que no es contradictoria en relación a ellas. La tridimensionalidad integra la bidimensionalidad; todos los detalles de cada imagen están presentes en el sistema de integración significativa”.<sup>2</sup> En este sentido, según Simondon, a diferencia de la síntesis que es “*jerárquica, lógica y ontológicamente superior* a los términos que reúne. La relación obtenida al término de una transducción rigurosa mantiene por el contrario la asimetría característica de los términos”<sup>3</sup>, es decir, la transducción hace aparecer una nueva dimensión del sistema en la cual los términos dispares devienen funcionalmente complementarios, y la resolución que así se alcanza no los subsume, no lo subordina incluyéndolos, sino que los integra manteniendo sus diferencias o, más precisamente, positivizando sus diferencias. No hay síntesis porque no hay negatividad, “la negatividad” no es sino “la otra cara de la riqueza en potenciales”.

En segundo lugar, y para comprender esta crítica, cabe referirse nuevamente al carácter discontinuo que define a la transducción. Como se desprende del primer objeto de crítica (que hace del tiempo histórico el marco para el despliegue de la Idea), lo que Simondon rechaza en la dialéctica hegeliana es el presupuesto de la continuidad. En efecto, al separar esencia de existencia y al hacer de la existencia el espacio para la manifestación fenomenológica del devenir lógico de la esencia, lo que se hace es subsumir la diferencia en

---

<sup>1</sup> En la introducción de su tesis doctoral principal, Simondon es muy claro en este punto: “En esta búsqueda, la transducción está llamada a jugar un rol que la dialéctica no podría jugar, porque el estudio de la operación de individuación no parece corresponder a la aparición de lo negativo como segunda etapa, sino a una inmanencia de lo negativo en la condición primera bajo forma ambivalente de tensión y de incompatibilidad; es lo que hay de más positivo en el estado del ser preindividual, a saber la existencia de potenciales, que es también la causa de la incompatibilidad y de la no estabilidad de ese estado; lo negativo existe primero como incompatibilidad ontogenética, pero es la otra cara de la riqueza en potenciales; no es pues un negativo sustancial; no es nunca etapa o fase, y la individuación no es síntesis, retorno a la unidad, sino desfasaje del ser a partir de su centro preindividual de incompatibilidad potencializada.” (Simondon, G., 2015b: 23).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 261.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 129.

la identidad, es decir, la discontinuidad en la continuidad de la marcha dialéctica. En este punto la percepción simondoniana se asemeja a la crítica que, casi contemporáneamente, Deleuze le dedica a la dialéctica en *Nietzsche y la filosofía* (1962) donde, cuestionando el carácter ficticio de las “transformaciones hegelianas” y el hecho de que toda superación implica una piadosa conservación, señala: “La trascendencia permanece como trascendencia en el seno de lo inmanente”.<sup>1</sup>

En una serie de notas que Simondon redacta en el marco de un Coloquio Internacional sobre la dialéctica, realizado en Royaumont en 1960, nuestro autor se pregunta “¿cambio por pasaje o cambio por alteración, mutación de estado?”.<sup>2</sup> Luego asocia esta segunda posibilidad a lo que sería una “ontolética” (*ontolectique*), esto es, “cambio del ser por mutación”.<sup>3</sup> Y, poco después, cuestionando el carácter abstracto que presenta la dialéctica en tanto contradicción lógica, intenta definir lo que sería concreta y existencialmente la dialéctica, arribando a la siguiente conclusión: “la dialéctica no existe sino es bajo la forma de una situación”, y agrega “una situación dialéctica verdadera” es una “situación translética (*translectique*)”<sup>4</sup> y el *clímax* de esta situación de tensión, el momento en el cual se presiente que puede desencadenarse una mutación de estado o el descubrimiento de una estructura que compatibilice los antagonismos de la situación, es metaestable: “La situación dialéctica es una situación metaestable (...) Ella es la fuente de la génesis”.<sup>5</sup> Y la metaestabilidad no es ni del sujeto ni del objeto implicados en la situación sino de la situación misma, ella es más primitiva que sujeto y objeto, su carácter “es interobjetivo e intersubjetivo”.<sup>6</sup> Aquí encontramos una variante de la lectura esbozada en la tesis doctoral principal, variante que la confirma y que indica el esfuerzo simondoniano por pensar a la metaestabilidad como condición de posibilidad para una verdadera génesis que no separe esencia de existencia y que permita pensar un “cambio del ser por mutación” (es decir, una discontinuidad genética de carácter “no irracionalista”, una operación de transducción que permita pensar el paso de un estado a otro sin presuponer que lo consecuente estaba contenido, en germen o en potencia, en lo antecedente).

En tercer lugar, pero siguiendo en la misma línea, encontramos una crítica a la negatividad como motor del devenir en dos textos de fines de la década del cincuenta abocados a

---

<sup>1</sup> Deleuze, G., 1998: 226.

<sup>2</sup> Simondon, 2016: 101, trad. nuestra. En su idioma original: “*changement par passage ou changement par altération, mutation d'état?*”.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2016: 101, trad. nuestra.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2016: 103. ¿Qué es una “situación translética”? “una situación translética, lo que implica una superación que se prolonga por medio de una resolución que continúa mientras atraviesa estados sucesivos del ser” (Simondon, G., 2016: 103, trad. nuestra).

<sup>5</sup> Simondon, G., 2016: 104, trad. nuestra.

<sup>6</sup> Cf. Simondon, G., 2016: 104-105.



tematizar la noción de “progreso”. Simondon comienza el primero, *Le progres, rythmes et modalités*, planteando el problema: “¿El progreso es un movimiento continuo o, al contrario, un proceso discontinuo? Si es un proceso discontinuo, existen *crisis*, es decir, momentos fundamentales en el desarrollo. Si, al contrario, se trata de un proceso continuo, de una marcha sin choque, no hay crisis”.<sup>1</sup> A esta altura no cabe duda respecto de cuál será el camino elegido por Simondon, y no sorprende el hecho de que tome como modelo, para pensar el proceso discontinuo, a la ontogénesis de Arnold Gesell y Leonard Carmichaël en la cual, como hemos visto, las crisis son momentos de desdiferenciación que preanuncian el descubrimiento de una nueva estructuración en el desarrollo del niño.<sup>2</sup> Respecto de este modelo, Simondon plantea que no debe ser entendido como un desarrollo lineal acumulativo, pues allí no hay progreso alguno. ¿Un tren que avanza por sus vías progresa? ¿Se desarrolla? De ningún modo. El progreso es constructivo, el progreso construye e implica causalidad circular, es un movimiento de auto-creación.<sup>3</sup> Pero, además, en tanto jalonado por discontinuidades, el progreso no puede manifestarse sino en ciclos o en etapas cuya temporalidad, sin embargo, no está definida de antemano. Es decir, “hay *organización funcional de cada etapa*”, hay fases de homeostasis y de estabilidad pero también hay momentos críticos y, en estas situaciones metaestables, la crisis “es *funcionalmente útil* para pasar de una organización a otra organización”.<sup>4</sup>

Esta conceptualización, ciertamente, parece reenviarnos a esquemas propios del siglo XIX (en particular, a la embriología de Karl von Baer), y no es difícil ver la carga de teleología que implicaría un tal modelo ordenado en fases sucesivas. El ejemplo del desarrollo del niño, en este punto, es sumamente perjudicial para entender qué es lo que interesa subrayar a Simondon en su discusión con la dialéctica. Pero es el modelo que utiliza aunque con dos matices no menores. Por un lado, el modelo no se sostiene en la idea de un orden *a priori* que se desarrolla lógicamente, sino en la alternancia entre momentos de estabilidad y momentos de metaestabilidad. Por otro lado, el elemento definitorio del modelo, el elemento verdaderamente genético, no es la “tendencia a fin” que anida en el embrión y prefigura su desarrollo sino las crisis. Y las crisis no son, de ningún modo, simples disparadores externos para que el sujeto actualice una potencia preformada, sino momentos “desindividualizantes”<sup>5</sup> que comprometen a la totalidad del sujeto en una

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2016: 83, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Al respecto, Simondon apunta: “Gesell descubre cuatro ciclos sucesivos: la reptación, luego la marcha a cuatro patas de rodillas, luego a cuatro patas en extensión, por último el caminar de pie” (2015b:502)

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2016: 87-88.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2016: 91, trad. nuestra.

<sup>5</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 204, 361.

situación metaestable de carácter inter-objetivo e inter-subjetivo, situación sobresaturada y tensa, cargada de energías potenciales y cuya individuación no está predefinida. En este punto, es capital comprender que las crisis, o momentos metaestables, no necesariamente conducen a una operación transductiva sino que “hay también procesos *disruptivos*, que no son estructurantes, sino solamente *destructivos*”.<sup>1</sup>

Dicho esto, podemos volver a la crítica simondoniana a la noción de progreso dialéctico y, más precisamente, al materialismo histórico. ¿Cuál es el cuestionamiento? “En el fondo, lo que falta, en el marxismo, es una teoría constructiva de la crisis”.<sup>2</sup> Y esta falta se explica en función de su error, a saber, el “considerar como *motor* del progreso a la *negatividad*”. En este punto, Simondon plantea que una de las tareas principales que la época presenta a la filosofía es la de construir una nueva noción de progreso, diferente a las “doctrinas negativistas del progreso –tipo Hegel, Marx”.<sup>3</sup> Hay que poder pensar la génesis en un contexto epistémico post-dialéctico. Y lo interesante aquí, lo fundamental, es que si bien se rechazará de plano a la negatividad dialéctica, se reivindicará su ritmo ternario.<sup>4</sup> Ahora bien, será en el segundo texto –*Les limites du progres humain* (1959)– donde Simondon presentará su idea de progreso. Y lo hará conforme un esquema trifásico. En este punto, Simondon tomará como hilo conductor para pensar la noción de progreso la relación entre lo que el hombre es y lo que el hombre produce, es decir, el conjunto “hombre-sistema de concretización objetivo”. Y planteará tres cosas: (a) un esquema histórico-ontológico según el cual en la antigüedad habrían predominado el lenguaje y los contenidos cognitivos, en la edad media la religión y a los contenidos afectivo-emotivos, y en la modernidad la técnica y los contenidos constructivo-activos; (b) un criterio para distinguir las crisis o situaciones de

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 510.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2016: 96.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2016: 99.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2016: 96. De hecho, a la hora de pensar etapas y fases, Simondon es un verdadero fanático de la tríada y del ritmo ternario. Damos aquí tres ejemplos, pero hay muchos otros. Por un lado, en la conferencia de 1962, Simondon opera una interpretación de la historia de las civilizaciones planteando que la antigüedad greco-latina se encuentra dominada por la *modulación* (subsunción y control de la naturaleza por intermedio de conceptos y sistemas metafísicos), el pensamiento del siglo XIX por la *transducción* (emergencia, a partir de la termodinámica, de una predominancia de las realidades motrices y energéticas) y el pensamiento del siglo XX por la *organización* (cf. Simondon, G., 2010: 175-176). Por otro lado, en sus cursos sobre la percepción de 1964-1965, Simondon se aventura en una historia de la percepción en el pensamiento occidental y distingue, en la Antigüedad, la predominancia de la percepción como *instrumento* de conocimiento, en el período clásico (racionalismo y empirismo) su predominancia como *operación* y, en las “investigaciones y teorías modernas” (espiritualismo, bergsonismo, *Gestaltpsychologie*), como *función y efecto* (cf. Simondon, G., 2012: 18-93). En tercer término, en sus cursos de 1965-1966 sobre la imaginación y la invención, Simondon plantea una teoría genética de la imagen en la cual nos encontramos con tres fases (activa, perceptivo-cognitiva, afectivo-emotiva), siendo la sobresaturación de la última la que da pie para una nueva estructuración activa y un relanzamiento del ciclo de invención. Estas tres fases, asimismo, operan como grilla de inteligibilidad epocal para distinguir, en las culturas arcaicas una dominante activa, en las culturas clásicas una dominante perceptivo-cognitiva, y en las “culturas en su decadencia” una dominante afectivo-emotiva (cf. Simondon, G., 2013b: 34-35).

decadencia, las cuales se manifiestan en la repetición alienante de estereotipos, en la emergencia de automatismos y en la conformación de cuerpos de especialistas y expertos separados del devenir colectivo (expresándose de este modo un desequilibrio y un descentramiento en la relación del hombre con los sistemas de concretización objetivos); (c) una definición de progreso en tanto optimización de una relación de comunicación y de causalidad circular entre lo que el hombre produce y lo que el hombre es: “hay progreso si el sistema hombre-religión está dotado de más resonancia interna que el sistema hombre-lenguaje y si el sistema hombre-técnica está dotado de más resonancia interna que el sistema hombre-religión”.<sup>1</sup>.

Dicha relación optimizada, no obstante, es relativa. Es –como diría Bergson– una detención relativa dentro un movimiento auto-creador más vasto. En este sentido, si bien la temporalidad o duración de cada etapa no está predefinida, y si bien el curso que asumirán los acontecimientos tras las crisis es indeterminado e incierto, una cosa es indudable: todo sistema es relativo y ninguna relación “hombre-sistema” es definitiva. Ninguna podrá detener el ritmo ternario (metaestabilidad-transducción-estructura) pues todos los sistemas de relaciones implican, en sí, una tendencia a la saturación y al engendramiento de energías potenciales conforme las cuales se auto-trascenderán.<sup>2</sup> Es decir, el ritmo ternario tiende a la potencialización y no a la degradación de los sistemas. El esquema trifásico es un esquema de auto-creación. No hay fin de la historia, o síntesis última, porque el progreso no es la Historia sino la transferencia de una problemática a otro nivel. Desde este horizonte se comprende la recuperación simondoniana de la crítica que León Trostki plantea a la dialéctica hegel-marxista: “ninguna revolución puede ser definitiva, es decir, ninguna síntesis puede ser la última de todas las síntesis”.<sup>3</sup>

Por último, Simondon plantea una crítica epistemológica a la dialéctica hegeliana y al supuesto según el cual su marcha nos llevaría de un plano al otro conforme un proceso ascendente y jerárquico, por ejemplo, desde el plano biológico al espiritual. Y aquí ya comienza a cobrar fuerza el elemento metodológico que nos ocupará en el próximo párrafo, la analogía. En efecto, a diferencia de la síntesis dialéctica (“*jerárquica, lógica* y

---

<sup>1</sup> Simondon, 2014: 272, traducción nuestra.

<sup>2</sup> Con vena dialéctica, y en el contexto de la tematización de la relatividad de los sistemas normativos, Simondon afirma: “Para que la normatividad de un sistema de normas esté completa, es preciso que en el interior mismo de dicho sistema estén prefiguradas su propia destrucción en tanto sistema y su posibilidad de traducción en otro sistema, según un orden transductivo. Que el sistema conozca en el interior de sí mismo su propia relatividad, que esté hecho según esa relatividad, que en sus condiciones de equilibrio esté incorporada su propia metaestabilidad, este es el camino según el cual las dos éticas [ética del ser intemporal y ética del devenir fluyente] deben coincidir” (Simondon, G., 2015b: 425).

<sup>3</sup> Simondon, G., 2016: 97.

ontológicamente superior a los términos que reúne”<sup>1</sup>), la “transducción analógica” o “*analéctica*” se efectúa horizontalmente en diversas regiones del ser, y entre los individuos o procesos que pueblan dichos dominios, hay paralelismo; es decir, hay pluralismo genético. Y la única forma de pensar y conocer la individuación de los seres en una multiplicidad de este tipo, es mediante el “método analógico”.<sup>2</sup> En este punto, lo notable es la apelación de Simondon al concepto de “*analéctica*” (sinónimo de la expresión “transducción analógica”).

¿Qué es la *analéctica*? Simondon da dos definiciones. La primera se encuentra en la tesis doctoral secundaria, donde se señala que los *seres técnicos* no pueden ser conocidos mediante un pensamiento clasificatorio que los divida en géneros y especies (porque la taxonomía opera luego de la génesis y con seres ya individuados), sino que su evolución ha de ser conocida conforme un “camino analéctico”.<sup>3</sup> La segunda definición se encuentra en un manuscrito, redactado en paralelo a la preparación de su tesis doctoral secundaria (1956-1958), y editado recientemente bajo el título *Annexe sur la démarche analectique*. Allí, Simondon plantea:

Podríamos llamar *analéctica* a esta marcha que procede por superación (*montée*) sin negación, ascensión (*montée*) constructiva y positiva, progresiva sin destrucción. Para conocer adecuadamente un ser técnico, en lugar de someterlo a una red de géneros y especies (como hacemos cuando emplazamos un objeto técnico en un dominio determinado, como el automóvil, la aviación, la marina), hay que situar su lugar en la marcha analéctica, en tanto que elemento, individuo o conjunto (...) esta interrogación sobre el nivel relativo por relación a la individualidad permite descubrir la naturaleza y esencia de un objeto técnico, porque el ser elemento, individuo o conjunto constituye en el ser técnico una realidad dinámica de funcionamiento y estática de estructura, y no solamente una pertenencia extrínseca y fortuita a un dominio determinado de actividad humana. Ahora bien, un tal modo de acceso epistemológico, (...), puede aplicarse a otros tipos de realidad.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 129.

<sup>2</sup> En esta línea, en su tesis doctoral principal, Simondon afirma: “Según la tesis epistemológica que defendemos, la relación entre los diferentes dominios del pensamiento es horizontal. Es materia de transducción, es decir no de identificación ni de jerarquización, sino de repartición continua según una escala indefinida”, y agrega “los principios que vamos a intentar desprender del examen epistemológico deberán ser entonces considerados como válidos si son transductibles con otros dominios, como el de los objetos técnicos y el de los seres vivientes” (Simondon, G., 2015b: 129).

<sup>3</sup> Textualmente, Simondon afirma: “el empleo del método genético tiene precisamente como objeto evitar el uso de un pensamiento clasificatorio que interviene después de la génesis para repartir la totalidad de los objetos en géneros y en especies convenientes al discurso. La evolución pasada de un ser técnico sigue estando, en lo esencial, en ese ser, bajo la forma de tecnicidad. El ser técnico, portador de tecnicidad de acuerdo con el camino que denominaremos *analéctico*, no puede ser objeto de un conocimiento adecuado más que si este último captura en él el sentido temporal de su evolución”. (Simondon, G., 2007: 42, subrayado nuestro).

<sup>4</sup> Simondon, G., 2016: 457, trad. nuestra.

En este punto, resulta sorprendente advertir el carácter homónimo que la noción de analéctica presenta con respecto a uno de los conceptos fundamentales del filósofo argentino Enrique Dussel, figura ineludible del campo filosófico latinoamericano contemporáneo. La sintonía “analógica” que es posible advertir entre la analéctica simondoniana y el método analéctico dusseliano, nos ha sido revelada por la Prof. Bárbara Aguer e intuimos en dicha sintonía un cruce teórico fructífero y pródigo en posibilidades reflexivas.<sup>1</sup> Una afinidad, por lo pronto, es manifiesta: ambas series de teorías manifiestan en pleno siglo XX una voluntad de “reforma nocional” de la dialéctica a partir de la analogía. Por otro lado, en el contexto del pensamiento simondoniano, ya la voz “analéctica” parece ser un elemento particularmente significativo para problematizar la relación entre la dialéctica, la transducción y el “método analógico”. En esta línea, cabe ahora pasar al análisis del otro aspecto del concepto teórico-metodológico, esto es, al modo a través del cual se efectúa la “transducción analógica” en tanto que “procedimiento mental” y “poder de descubrimiento”<sup>2</sup>; jugándose la legitimidad y auto-justificación del concepto de transducción por su capacidad para iluminar operaciones genéticas isodinámicas en diversos dominios.<sup>3</sup>

## §2. Analogía

En lo sucesivo abordaremos la cuestión de la “transducción analógica” en Simondon desde tres ángulos. Por un lado, presentaremos el problema que la analogía plantea dentro de la filosofía simondoniana y repondremos el campo problemático al que ha dado lugar entre los intérpretes de su obra, por otro lado, aportaremos algunos elementos subsidiarios relativos a los antecedentes histórico-intelectuales, así como al objeto y alcance del método analógico en Simondon, para, finalmente, ejemplificar la efectuación de la transducción analógica en distintos dominios de realidad.

### 2.1. *El problema y el campo problemático*

La interpretación del sentido, alcances e implicancias del “método analógico” en Simondon, así como de la epistemología *allagmática* que de él se deriva, ha sido uno de los tópicos más discutidos por los estudiosos y lectores de la obra simondoniana; movilizand

---

<sup>1</sup> Sobre el concepto de “analéctica” en Enrique Dussel, véase: Dussel, E., 2012.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 23, 508.

<sup>3</sup> “La posibilidad de emplear una transducción analógica para pensar un dominio de realidad indica que ese dominio es efectivamente la sede de una estructuración transductiva” (Simondon, G., 2015b: 22).

dicha disputa la explicitación de una serie de posiciones radicalmente antagónicas. La tensión principal a la hora de analizar el “paradigmatismo analógico” simondoniano pasa por la siguiente serie de enunciados. Por un lado, Simondon afirma que “la cristalización es rica en nociones bien estudiadas y que pueden ser empleadas como paradigmas en diferentes dominios”<sup>1</sup> y, más adelante, precisa que “si nosotros podemos, con el paradigma que constituye la noción de individuación física, resolver otros problemas en otros dominios, podremos considerar esta noción como estable; sino, solo será metaestable y definiremos esa metaestabilidad en relación con las formas más estables que habremos podido descubrir: conservará entonces el valor eminente de un *paradigma elemental*.”<sup>2</sup>

Por otro lado, Simondon plantea que “únicamente la individuación del pensamiento puede, consumándose, acompañar la individuación de los seres distintos que el pensamiento; pues no es ni un conocimiento inmediato ni un conocimiento mediato el que podemos tener de la individuación, sino un conocimiento que sea una operación paralela a la operación que se conoce” y concluye que la “individuación de lo real exterior al sujeto es captada por el sujeto gracias a la individuación analógica del conocimiento en el sujeto; pero es *por la individuación del conocimiento* y no por el mero conocimiento que es captada la individuación de los seres no sujetos”.<sup>3</sup> Finalmente, y en cierto modo conectando los enunciados precedentes, Simondon se pregunta:

¿No contendría la actividad del pensamiento, *mutatis mutandis*, un proceso comparable [al de la génesis de los cristales]? Podríamos buscar en particular el fundamento del poder de descubrimiento de la analogía: el hecho de haber resuelto por medio de cierto esquema mental los problemas de un campo limitado de nuestro contenido de pensamiento nos permite pasar transductivamente a otro elemento, y «reformular nuestro entendimiento». Este es, al menos, un esquema propuesto para interpretar una de las evoluciones del pensamiento, que no se deja reducir ni a la inducción pura ni a la deducción pura.<sup>4</sup>

Respecto de este conjunto de enunciados, en principio, Anne Fagot-Largeault plantea en 1994 que, por un lado, se nos dice que no se puede tener un conocimiento directo o indirecto de la individuación del objeto sino sólo un conocimiento analógico, y que éste último se expresa en una comunicación de segundo grado, en un paralelismo, entre las operaciones constructivas que tienen sede en el pensamiento y las operaciones genéticas que producen el objeto pero, por otro lado, advertimos que “la fecundidad de esta marcha

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 12.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 91.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 26.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 508.

analógica del pensamiento está ella misma explicada por una analogía física”.<sup>1</sup> Con lo cual, se plantearía una situación paradójica: no se puede conocer la individuación de un ente sino es individuando en el pensamiento la operación genética que lo explica, pero la individuación misma sólo se volvería pensable partiendo de un caso de individuación física. Es decir, el poder de descubrimiento de la analogía se fundaría en una analogía y habría, entonces, un círculo vicioso, una analogía de la analogía. Pivotando sobre este problema, Isabelle Stengers presentará en 1997 un balance crítico de la filosofía de Simondon y subrayará tres puntos. Por un lado planteará que, contra la condescendencia con la cual se lee a Simondon y la seducción hipnótica que presenta su discurso, hay que neutralizar y resistir a la fascinación que movilizan los “conceptos transdisciplinarios” que, yendo de dominio en dominio, darían lugar a la ilusión de una filosofía de la naturaleza monista que iría más allá de las ciencias especializadas, y de las ontologías regionales, englobándolas. En este punto planteará: “¿puede uno ‘apoyarse’ sobre enunciados producidos por esta práctica que uno llama científica para ir más allá de las especialidades científicas?”.<sup>2</sup> Por otro lado, y en línea con ello, denunciará aquellas lecturas de Simondon que mezclan el plano especulativo con el plano normativo y, transpolando analógicamente conceptos, pretenden superar “la distinción entre construcción con vocación científica y pensamiento especulativo”; conllevando ello “un uso catastrófico” y reduccionista que consiste en imaginar que el concepto especulativo de transducción nos permitiría pensar, a la vez, la individuación de las piedras, de los vivientes, de los humanos, etc. desde el horizonte de “una filosofía primera”.<sup>3</sup> Finalmente, presentará su lectura que apunta –básicamente– a limitar lo más posible la amplitud ontológica que asume la operación de transducción, convirtiéndola en un elemento crítico que cobra valor en el marco de una práctica constructivista y pluralista de pensamiento.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Fagot-Largeault, A., 1994: 21.

<sup>2</sup> Stengers, I., 1997: 302-303, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Cf. Stengers, I., 1997: 141-142.

<sup>4</sup> En este sentido, Stengers afirma: “el primer desafío del concepto de transducción *no es* definir la operación de individuación, sino aprender a *resistir* la manera en la cual el problema [de la individuación] es generalmente planteado. La transducción vale para el cristal como también para el humano en la medida en que ni los términos que permiten dar cuenta del cristal individuado (...) ni los términos que pueden servir para dar cuenta de lo humano (...) permiten describir la operación de individuación. En todos los casos, aquello a lo que hay que resistir es a la tentación de explicar la génesis de un individuo a partir de condiciones *ya individuadas*, como el molde explicaría a la estatua (...). Simondon, de todas formas, ha intentado caracterizar de manera genérica la operación de individuación por la transducción (...). El punto crucial es que esta operación implica siempre la puesta en comunicación, tras una tensión problemática, de dos *escalas de realidad*, una más “grande” que el individuo por venir, la otra más “pequeña”. Y esta “heterogeneidad primordial” se retraducirá, una vez la individuación se haya efectuado, en dos proposiciones de explicación rivales.” (1997: 134, trad. nuestra)

Siguiendo parcialmente la línea de razonamiento de Stengers pero moderando sus conclusiones, Muriel Combes retomará el problema planteado por Fagot-Largeault y señalará en 1999 que, si bien la argumentación simondoniana parece conllevar a una “analogía al cuadrado” (pues “el poder de descubrimiento de la analogía en el orden del pensamiento es él mismo conocido *por analogía* con la operación de cristalización en el dominio de la individuación física”)<sup>1</sup>, la misma no desemboca en un círculo vicioso entre ser y pensamiento, o entre inmanencia y trascendencia, y tampoco presupone un postulado idealista de tipo hegeliano (lo real es racional y lo racional real). ¿Por qué? Según Combes (y Stengers), porque no se puede estudiar la individuación *en general* sino que dicho estudio es siempre singular, es decir, es siempre relativo a un dominio de problematicidad que posee una historia y dentro del cual habrá que encontrar los elementos que permitan conceptualizar la individuación singular que allí se manifiesta (sin apelar a normas trascendentes a dicho dominio). De este modo, según la autora, la solución que Simondon encontraría para escapar al círculo vicioso de la “analogía de la analogía” sería la constitución de un paradigma (la cristalización).<sup>2</sup> Y agregará que, dado que el concepto teórico-metodológico simondoniano no es ni inductivo ni deductivo sino transductivo, la analogía sería un instrumento “constructivo”, es decir, operaría como paradigma de la individuación pero no como norma exterior a los dominios “no físicos” de individuación.<sup>3</sup> Esta línea de interpretación constructivista, que comienza con Stengers y se formaliza en Combes, será asumida y prolongada por Didier Debaise (2004a; 2004b) y por buena parte de los artículos que nutren el *dossier* sobre Simondon que la revista *Multitudes* publica en 2004 (donde el horizonte de lectura deleuzeano es el predominante).

A este conjunto de lecturas constructivistas se opondrán una serie de lecturas sistemáticas y exegéticas, siendo Jean-Hugues Barthélémy el abanderado de estas últimas. En su primer libro sobre la filosofía de Simondon, Barthélémy planteará que comparte con Stengers el hecho de que cada dominio de individuación comporta, como elemento metaestable de base, una disparidad de órdenes de magnitud que le es específico (esto es, una “heterogeneidad esencial”) pero señalará que, por un lado, Simondon neutraliza el peligro de reduccionismo al indicar que la trasposición de esquemas se complementa con una labor

---

<sup>1</sup> Combes, M., 2013: 43, trad. nuestra.

<sup>2</sup> *Cf.* Combes, M., 2013: 44.

<sup>3</sup> Textualmente: “El pensamiento requerido para el estudio de la individuación no es ni inductivo ni deductivo, sino transductivo; él no va a buscar su norma sino al interior de un campo de realidad elegido como campo de investigación de partida. Es por esto que el método analógico se revela en un segundo momento como *constructivo*. (...) Así, fiel a la progresión de lo simple a lo complejo que caracteriza al método constructivo, el cuestionamiento que plantea sobre la individuación de los seres va a comenzar en el dominio donde este cuestionamiento se plantea en primer lugar; o, el ‘primer dominio en el cual la operación de individuación puede existir’, el dominio físico.” (Combes, M., 2013: 45, trad. nuestra).



compositiva acorde con el dominio de referencia<sup>1</sup> (lo cual, por lo demás, hace justicia al concepto clásico de analogía pues ésta no es ni univocidad ni equivocidad, sino semejanza en la diferencia). Por otro lado, afirmará –contra Stengers y Combes– que no hay que “sacrificar” la pretensión de universalidad de la filosofía simondoniana imponiéndole “un pensamiento nómada” de inspiración deleuzeana.<sup>2</sup> En esta línea, argumentará que la transducción se asocia esencialmente con una relectura sistémica de la noción de información que, tras rechazar su efectuación reduccionista en la cibernética, se realizaría como “*principio de auto-complejización por identidad en la diferencia*”.<sup>3</sup> De este modo, según Barthélémy, es esta noción de información –en tanto permite pasar analógicamente de un dominio a otro– la que opera como “instrumento universal”, y no la cristalización (que deviene *paradigma elemental* de la individuación física).<sup>4</sup>

En su segundo libro sobre Simondon, Barthélémy prologará la discusión con Stengers multiplicando los puntos de ataque y, tras señalar que lejos está de Simondon el pretender disolver a las ciencias en la ontogénesis al modo del idealismo alemán, y que el pasaje de lo descriptivo a lo normativo es parcialmente válido en tanto permite a lo normativo “no proceder dogmáticamente de lo explicativo”, planteará que la crítica no puede permanecer en un plano exterior sino que debe afrontar la siguiente “contradicción interna”: la ontogénesis aparece, a la vez, como filosofía primera y como derivada de esquemas físicos. Contradicción que conduce a problematizar el estatuto de la analogía. En este punto, contra Combes, el autor sostendrá que la cristalización no es, para Simondon, un paradigma metodológico sino un proceso fáctico, un “*hecho paradigmático*”, de la individuación física; y completará su argumento señalando que el paradigma metodológico de la filosofía simondoniana es la física cuántica en tanto tematiza procesos discontinuos y efectúa el postulado epistemológico del “realismo de la relación”. Desde este horizonte Barthélémy plantea que, al no distinguir el paradigma metodológico del paradigma elemental, y al aferrarse a éste último, Combes confunde dos dimensiones analíticas y “es conducida a considerar como solución al paradigma de la cristalización *por el cual* ella había, sin embargo, planteado el círculo vicioso”.<sup>5</sup> La respuesta de Barthélémy a esta aparente petición de principio es la siguiente: la cristalización, en tanto *hecho* paradigmático de la transducción, “no está ella misma sometida al criterio de la *posibilidad* ‘de emplear una

---

<sup>1</sup> En efecto, como dice Simondon, “la transposición del esquema [a otro dominio] se acompaña de una composición de este último” (Simondon, G., 2015b: 407).

<sup>2</sup> Cf. Barthélémy, J.-H., 2005a: 134-135.

<sup>3</sup> Barthélémy, J.-H., 2005b: 99, trad. nuestra.

<sup>4</sup> Barthélémy, J.-H., 2005b: 55.

<sup>5</sup> Barthélémy, J.-H., 2005b: 102.

transducción analógica para pensarla”.<sup>1</sup> Es decir, sería un paradigma elemental, una inspiración que precede el desarrollo experimental del sistema, y no *el* paradigma metodológico sobre el cual se apoyaría la coherencia y la consistencia del uso simondoniano de la analogía. Asimismo, evoca el suplemento *Analyse des critères de l’individualité* (texto que acompaña a la edición parcial de su tesis doctoral principal en 1964), donde Simondon plantea que “como la decisión en la moral provisoria, la elección nocional primitiva está investida de un valor auto-justificativo; se define más por la operación que la constituye que por la realidad objetiva a la que aspira”.<sup>2</sup>

Por otro lado, respecto a la apelación simondoniana a esquemas físicos y la contradicción que ello supondría para con su filosofía primera, Barthélémy continúa con su análisis del mencionado texto y señala que Simondon “no funda *toda* transducción de los objetos sobre una aplicación de la transducción mental, pero subraya que el dominio de ser paradigmático que *precede* esta aplicación se caracteriza por la naturaleza *experimental* de su estudio”.<sup>3</sup> Estudio en el cual, como afirma Simondon, “lo concreto que verifica las hipótesis (...) no es [lo concreto] de un *hecho*, sino lo concreto de un *efecto* que no existe por fuera del universo del pensamiento y de la acción creado por el desarrollo mismo de la ciencia” y agrega “Es en este sentido que la práctica científica (*démarche scientifique*) es auto-justificativa, no lógicamente sino realmente, construyendo su objeto con lo real”.<sup>4</sup>

Casi paralelamente a Barthélémy, el colombiano Jorge William Montoya Santamaría publica en 2006 su estudio sobre Simondon y, ante las lecturas que hacen del filósofo francés una suerte de “pensador itinerante, más bien ecléctico, que se nutre de todas partes”<sup>5</sup>, plantea la necesidad de pensar y evaluar la ontogénesis simondoniana como sistema conceptual, entendiendo por esto último “un conjunto de ideas que se sostienen todas mutuamente, más por coherencia interna que por un valor de verdad cualquiera”.<sup>6</sup> Y será en este marco que dedicará su primer capítulo a tematizar la analogía. Así, tras repasar las implicancias clásicas de la noción y la desconfianza contemporánea ante la misma en tanto instrumento metodológico que consiente no pocas imprecisiones, repondrá la idea simondoniana de “analogías operatorias” en estructuras ontológicas diversas, señalará el carácter pedagógico que asume la analogía en la estilística de la obra y subrayará el fundamento ontológico que encuentra en la noción de transducción.<sup>7</sup> Montoya Santamaría no tematizará el aparente

---

<sup>1</sup> Barthélémy, J.-H., 2005b: 102.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2005a: 554, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Barthélémy, J.-H., 2005b: 103, trad. nuestra.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2005b: 554, 554, trad. nuestra.

<sup>5</sup> Montoya Santamaría, J. W., 2006: 25.

<sup>6</sup> Montoya Santamaría, J. W., 2006: 25.

<sup>7</sup> Montoya Santamaría, J. W., 2006: 32 y ss.

círculo vicioso que ocupa, desde Fagot-Largeault hasta Barthélémy, a los estudiosos de la obra simondoniana a propósito de la analogía sino que pondrá el acento en el uso diferencial que Simondon hace de ella con respecto a la cibernética. Y su interesante análisis nos permite completar la idea que esboza Simondon en la cita que cierra el párrafo anterior. La cuestión no es ya pensar la analogía entre la cristalización y la individuación de otros seres, sino entre el funcionamiento de las máquinas y el funcionamiento mental del hombre (sin recaer en los reduccionismos cibernéticos), es decir, lo que importa es el “paradigmatismo analógico” no ya en relación con lo físico o lo biológico sino en relación con lo artificial en tanto sistemas de operaciones que funcionan. En este marco, y en dirección a pensar la unidad estructural que articula la dos tesis doctorales de Simondon (objeto del trabajo de Montoya Santamaría), el autor plantea que

Tanto los objetos artificiales como los objetos técnicos, son la traducción de una operación mental del hombre y no el resultado de un proceso de selección natural: ‘El dinamismo del pensamiento durante la invención se convierte en formas que funcionan’ (...). Lo que se expresa en la finalidad de la máquina es la capacidad de desdoblamiento del dinamismo del pensamiento. La verdadera analogía es, entonces, isodinámica, y no cibernética.<sup>1</sup>

Para concluir este balance de los debates de los intérpretes en torno al concepto de analogía en Simondon, hay que señalar que tanto Montoya Santamaría, como antes Combes y Barthélémy, y luego Bardin (2015a), cifrarán el problema de la “transducción analógica” en el proyecto de una epistemología allagmática que Simondon plantea lateralmente en su tesis doctoral principal y frontalmente en tres textos que suplementan dicha tesis (*Analyse des critères de l’individualité*, *Allagmatique*, *Théorie de l’acte analogique*). Dichos textos, y particularmente los últimos, resultan por momentos oscuros. Andrea Bardin formaliza el problema adecuadamente al señalar que, por un lado, Simondon define a la allagmática como “ciencia de las operaciones” y plantea que ella “es, en el orden de las ciencias, simétrica [y complementaria] a la teoría de las estructuras”<sup>2</sup>, siendo la operación “lo que hace aparecer una estructura o lo que modifica una estructura”<sup>3</sup> y el “acto analógico” “la puesta en relación de dos operaciones”<sup>4</sup>. Por otro lado, nos dice Simondon, “*la teoría allagmática es el estudio del ser individuo*. Ella organiza y define la relación de la teoría de las operaciones (cibernética aplicada) [o *ciencia analógica*] y de la teoría de las estructuras (ciencia determinista y analítica)”, y agrega que ella “capta el ser no por fuera del espacio y del

---

<sup>1</sup> Montoya Santamaría, J. W., 2006: 38.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2005a: 559, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 470.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2005a: 562, trad. nuestra.

tiempo, sino previamente a la división en sistemática espacial y esquematismo temporal.”<sup>1</sup> Esta segunda proposición, asimismo, se ve reforzada por una sentencia que Simondon plantea en el primero de los tres textos y que podría parecer paradójica: “Sólo puede haber ciencia del individuo (*Il ne peut y avoir science que de l'individu*)”.<sup>2</sup>

De modo tal que nos encontramos con la siguiente ambigüedad: ¿es la allagmática una teoría pura de las operaciones (externa y funcionalmente asociada a la ciencia de las estructuras) o es una teoría sintética del complejo estructura-operación en los individuos? Muriel Combes, que ya en 1999 había sugerido la ambigüedad<sup>3</sup>, adopta resueltamente el segundo camino y concluye que la allagmática ha de afrontar una doble tarea: ontológica, en tanto debe “determinar la verdadera relación entre la estructura y la operación en el ser”; y epistemológica, en tanto debe “organizar la relación rigurosa y válida entre el conocimiento estructural y el conocimiento operatorio de un ser”.<sup>4</sup> Bardin también se inclina por la segunda opción señalando que, en ella, la allagmática es “concebida como una ciencia de los procesos de individuación, una teoría de los umbrales y transiciones entre estructuras, cuyo conocimiento *presupone* una ciencia de las estructuras pero, necesariamente, en dirección a una ciencia de la ontogénesis de dichas estructuras”.<sup>5</sup> Y completa señalando que su definición predilecta es la que presenta a la allagmática como “una teoría general de los intercambios y de las modificaciones de los estados”.<sup>6</sup> Con argumentos no desemejantes, Barthélémy igualmente sigue el segundo camino y subraya que el mismo se encuentra en línea con la idea simondoniana de “acto analógico” pues “el *acto* contiene a la vez la operación y la estructura; por eso, según la vertiente del acto sobre la cual se dirija la atención, retiene el elemento operación o el elemento estructura, dejando de lado su complemento”<sup>7</sup>; con lo cual, según Barthélémy, “la trascendencia del acto en tanto que anterioridad de la cual proceden la operación y la estructura marcaría, entonces, la irreductibilidad de la allagmática, (...), con respecto a la idea de ciencia”.<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2005a: 565, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2005a: 553, trad. nuestra. El carácter paradójico de esta frase anidaría en que parece contradictoria con otra proposición según la cual “con todo rigor, no se puede hablar de individuo, sino de individuación” (Simondon, G., 2015b: 236). Andrea Bardin (2015a) problematiza esta aparente contradicción y, tras señalar que ella expresa la crisis del concepto de identidad y que la ambigüedad entre un concepto de individuo como individuado y un concepto de individuo como individuación atraviesa toda la tesis doctoral, concluye que la “ciencia del individuo” es otro nombre para la “teoría de la individuación” (y ambas combinan en sí un aspecto estructural y otro procesual). Cf. Bardin, A., 2015a: 3-6. Esta ambigüedad, como veremos, es similar a la que afecta a la noción de allagmática.

<sup>3</sup> Cf. Combes, M., 2013: 48.

<sup>4</sup> Cf. Combes, M., 2013: 50.

<sup>5</sup> Bardin, A., 2015a: 17, trad. nuestra.

<sup>6</sup> Simondon, G., 2015b: 419.

<sup>7</sup> Simondon, G., 2015b: 470.

<sup>8</sup> Barthélémy, J.-H., 2005b: 105, trad. nuestra.

En relación a éste último punto, la lectura de Montoya Santamaría aporta nuevos elementos de interés. Porque, en efecto, si bien hay consenso en considerar a la allagmática como el estudio del ser individuo en tanto complejo de estructura y operación, y si bien se acuerda que dicho estudio presupone a la ciencia de las estructuras, no queda para nada claro quien o quienes serían los encargados de efectuarlo: ¿los mismos científicos deberían integrar un enfoque ontogénico a su perspectiva estructural, o son más bien los filósofos los que deben tematizar y exponer las operaciones constructivas y transformatrices de las estructuras? El primer camino implicaría que la práctica científica devenga allagmática y supondría un cambio radical en la “ciencia analítica y determinista”, el segundo nos reenvía al bergsonismo (y a su distinción entre ciencia y metafísica) o, cuando menos, nos plantea la necesidad de re-pensar la ambivalencia del concepto y valorizar el primer polo (el cual, por lo demás, parece corresponderse punto por punto con el proyecto general de la ontogénesis, tal y como se presenta en la tesis doctoral principal, bajo la máxima “*conocer al individuo a través de la individuación antes que la individuación a partir del individuo*”).<sup>1</sup> Desde este horizonte problemático, e inclinándose hacia la primera opción que presenta la ambivalencia de la allagmática, Montoya Santamaría se pregunta si puede hablarse verdaderamente de una “ciencia de las operaciones” y señala

Si se responde afirmativamente, eso sería aceptar que la individuación, concebida por Simondon como una operación relacional, sea verdaderamente fundadora de una nueva ciencia. Sobre este punto no hay certeza, pues se sabe que la allagmática presenta un carácter intermitente, amplifica una situación reticular de crecimiento, ya sea entre las ciencias concernidas o entre las relaciones establecidas en su seno. La estructura permanece mientras que la operación es temporal de modo que es el fin de la operación lo que determina el término de la allagmática; y por lo demás, no hay verdaderamente un objeto científico que haga historia en la allagmática, cuya preocupación es, por definición, el acto efímero de transformación que ocurre en los intervalos, mientras que la teoría de las estructuras se ocupa de los resultados.<sup>2</sup>

El autor colombiano concluirá, en línea con el enfoque que anima su trabajo, que cabe considerar a la allagmática no como una ciencia sino como un sistema lógico y, más aún, como aquello que fundamenta y pluraliza la lógica. Haciendo abstracción del hecho problemático de que, en su lectura, no se distingue con claridad el aspecto ontogénico (teoría de la individuación) y el epistemológico (allagmática) del proyecto simondoniano, Montoya Santamaría subraya un elemento en su tratamiento del problema de la allagmática que resulta de valor, y que no ha encontrado eco suficiente en otros estudios. Este

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 9.

<sup>2</sup> Montoya Santamaría, J. W., 2006: 121-122.

elemento, por lo demás, nos permitirá retomar las aporías planteadas a propósito de la analogía de la analogía y cerrar el círculo a partir de un punto. En efecto, como hemos visto, llegado un momento de su argumentación, Simondon plantea el carácter auto-justificado y auto-constitutivo de las nociones primitivas, o de los postulados de base una teoría reflexiva, señalando al respecto, por un lado, que “un pensamiento real es *autojustificativo* pero no justificado antes de estar estructurado”<sup>1</sup>, es decir, debe probar el valor de sus hipótesis efectuándolas y rectificándolas en trato con la realidad y en diálogo con las ciencias, en un proceso análogo a lo que Bachelard llamaba “realización de la razón”. En este marco, y teniendo en cuenta la voluntad simondoniana de volver sinérgicas la actividad de la filosofía y la actividad de las ciencias a nivel de los métodos (y no de los resultados), así como su valoración del proceso que va de lo abstracto a lo concreto y de la idea a la máquina que funciona, se manifiesta la impronta constructiva que Simondon reclama para la filosofía y que explica, asimismo, su necesario talante ético.<sup>2</sup>

Por otro lado, este proceso constructivo de realización racional, supone muchas veces como elemento desencadenante o movilizador casos paradigmáticos simples, “dotados de alta tensión de información”, que, al modo romántico, esconden en su singularidad una potencia de universalidad e invitan al pensamiento reflexivo a emprender un “largo rodeo”, conforme un trabajo de construcción lógica y sistemática cuerpo a cuerpo con los efectos de lo real. Dentro de este horizonte se destacan dos “casos privilegiados y excepcionales”: uno permite pensar la *operación* de transducción a partir de un modelo formalizado, y ponerla a prueba por medio de un trabajo de transferencia y reconstrucción reflexiva (método analógico); otro permite pensar la *mutua inherencia de la operación y de la estructura*, su indiscernibilidad en el ser individuo, y de este modo invita al análisis escalonado de los distintos tipos de individuo y del modo a través del cual sus operaciones (es decir, sus relaciones constituyentes y “accidentales” con otros individuos, sus intercambios) modifican su estructura y su estado. La cristalización expresa el primer caso. El *cogito* cartesiano, como veremos, expresa el segundo caso que Montoya Santamaría retoma en su tratamiento de la allagmática, y que Simondon presenta como paradigma eminente del “acto analógico” y del “ser individuo”. En un pasaje de su extraordinaria interpretación de

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 91

<sup>2</sup> En este sentido, Simondon plantea bellamente: “El pensamiento filosófico no está limitado a la investigación inductiva; para poder controlar él mismo la validez de sus itinerarios (*démarches*), él debe ser constructivo, en el orden de realidad y de acción que lo definen. Como retorno de la conciencia del sujeto sobre sí misma, él debe operar su conversión particular de lo abstracto a lo concreto, produciendo un sistema de *efectos axiológicos* que constituyen la auto-justificación particular de una obra reflexiva. Esta necesidad de cerrar por la ética el ciclo que va de lo concreto a lo abstracto para volver a la integración en lo concreto construido, Platón la ha traducido por la imagen del «largo rodeo» (...) al término del cual la conciencia filosófica reencarna en lo sensible.” (Simondon, G., 2005a: 555, trad. nuestra).

Descartes<sup>1</sup>, Simondon plantea: “estos casos privilegiados y excepcionales toman un sentido a la vez metafísico y normativo. Son axiontológicos: así [en] el *cogito* de Descartes” donde, nos dice, “el acto del pensamiento se aprehende objetivamente como estructura y subjetivamente como una operación (...) La oscilación de la duda, la alternancia reflexiva permite al acto de pensamiento aprehenderse a la vez y de manera idéntica como objeto y como sujeto. La evidencia del pensamiento es una evidencia de la existencia del pensamiento”.<sup>2</sup> Si bien Simondon no acompañará a Descartes en su reducción sustancialista y cuestionará la preponderancia que asumirá el polo estructural, lo que importa del caso elegido es su valor paradigmático, esto es, el hecho de que “el conocimiento de una realidad primera suministra el criterio de una verdad”, integrando “en un acto único de auto-constitución una conciencia de la realidad ontológica y de la significación epistemológica”.<sup>3</sup> ¿No es también la cristalización un caso de este tipo? ¿No es el límite del cristal en crecimiento análogo a la oscilación de la duda, en tanto pasaje de lo estructurado a lo estructurante y de lo estructurante a lo estructurado? ¿No es precisamente este pasaje y esta oscilación inmanente al ser, y no los cristales o la *res cogitans*, lo paradigmático de los casos y lo que ha de ser transferido reflexiva y constructivamente a otros dominios? ¿No es, de hecho, la elección de un caso epistemológico (los esquemas cognitivos que se derivan del fenómeno de la cristalización) y de un caso metafísico (la intuición de una realidad primera que es norma de sí misma), así como el pasaje y la oscilación entre uno y otro, expresiva de la transducción mental o individuación analógica del conocimiento?

Quizás, así como oscilan las interpretaciones, sea el propio pensamiento de Simondon el que se debate entre el polo epistemológico y el ontológico, entre lo normativo y lo especulativo. Síntoma de ello es que, mientras en *Analyse des critères de l'individualité*, Simondon nos dice:

*El método analógico o paradigmático que suponen estas transferencias sucesivas no se funda sobre un postulado ontológico que sería, por ejemplo, la racionalidad de lo real, o una ley universal de ejemplarismo, de tipo platónico, tampoco en un monismo panteísta implícito: él se funda al contrario sobre la investigación de una estructura y de una operación características de la realidad que debemos llamar individuo; si esta realidad existe, ella puede ser susceptible de formas y de niveles diferentes pero*

---

<sup>1</sup> Respecto de la lectura simondoniana de Descartes hay, al menos, tres series de textos de valor: (a) una lectura de las *Meditaciones metafísicas* en clave cibernética (cf. Simondon, G., 2015b: 363-370, 470-473); (b) una lectura del *Discurso del método* en tanto “encadenamiento de evidencias” análogo al proceso de purificación alquímico (cf. Simondon, G., 2014: 156 y ss.); (c) una interpretación de la relación entre técnicas y naturaleza a partir del constructivismo cartesiano, y su eco en el proyecto cibernético (cf. Simondon, G., 2014: 179-187).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 470-471.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 471; 2005a: 555, trad. nuestra.

debe autorizar la transferencia intelectual de un dominio a otro, a través de conversiones necesarias; las nociones que habrá que añadir para pasar de un dominio al dominio siguiente serán entonces características del orden de realidad que hace al contenido de estos dominios. *La ontología del individuo se dará a conocer por el devenir de su epistemología, y los principios de una axiología posible nacerán de este examen*".<sup>1</sup>

En el debate que sigue a su conferencia de 1960 plantea:

“Hay de alguna manera identidad entre el método que yo empleo, que es un método analógico, y la ontología que yo supongo, que es una ontología de la operación transductiva en la adquisición de forma. *Si la operación transductiva de adquisición de forma no existe, la analogía es un procedimiento lógico inválido; es un postulado. El postulado aquí es ontológico y metodológico a la vez*”.<sup>2</sup>

De modo tal que la efectuación del método analógico dará a conocer y fundamentará la ontología pero, si la ontología genética no existe, la analogía no tiene validez. ¿Nos encontramos aquí frente a un nuevo círculo? Este problema se puede abordar de varias maneras. Por un lado, diciendo que Simondon suscribe una tradición filosófica continental según la cual teoría del conocimiento y metafísica se encuentran esencialmente asociadas. Este axioma de práctica filosófica, que posiblemente retoma de Bergson, explicaría el carácter de “identidad” entre método y ontología. Por otro lado, se podría alegar que los términos analogía y ontología que aparecen en cada fragmento no poseen el mismo sentido. Así, se diría que mientras que en el primer fragmento Simondon habla de “ontología del individuo” en el segundo habla de la ontogénesis (u ontología genética) y, siguiendo esa línea, se evocaría el pasaje donde el filósofo francés afirma que la teoría de la individuación, en tanto filosofía primera, es previa a la teoría del conocimiento y a la ontología que la seguiría<sup>3</sup>, concluyendo que la legitimidad de la analogía se jugaría en dos niveles: su aplicación fructífera sería fundadora de ontología pero, dicha aplicación, a su vez estaría fundada en la ontogénesis, que sería la verdadera filosofía primera. Es decir, sería la metafísica de devenir del ser, y la no ontología del ser del ente, la que fundaría la validez lógica del método. Un tercer modo de responder al problema, por último, sería notar que para Simondon el círculo no es vicioso sino virtuoso, esto es, favorece una sinergia en la investigación filosófica y el mutuo control de la metafísica por la ciencia y de la ciencia por la metafísica, dando lugar a una causalidad circular constructiva (y no a una retroalimentación negativa). Ello explicaría, asimismo, el carácter fundamental que asume

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2005a: 555, traducción y subrayado nuestros.

<sup>2</sup> Simondon, G., 1960: 757, traducción y subrayado nuestros.

<sup>3</sup> “Según esta perspectiva, la ontogénesis se volvería el punto de partida del pensamiento filosófico; sería verdaderamente la filosofía primera, anterior a la teoría del conocimiento y a una ontología que seguiría a la teoría del conocimiento.” Simondon, G., 2015b: 363.



en la filosofía simondoniana un postulado teórico-metodológico, esto es, que *la relación* es constituyente de los términos, siendo la distinción de los términos asociados una manifestación secundaria y posterior (aparecen como “casos límite” de una realidad intermedia que los produce).<sup>1</sup> Epistemología y ontología, así, estarían reunidas en la práctica filosófica misma. Y el valor de dicha práctica dependerá de la potencia con la cual se despliegue, en sistema lógico, la relación diferencial que le da origen.<sup>2</sup>

Habiendo ya planteado el problema de la analogía en Simondon y el campo problemático que suscita entre los intérpretes, en lo sucesivo, desplegaremos algunas consideraciones suplementarias buscando aportar al debate desde un horizonte histórico-intelectual.

## 2.2. *Antecedentes, sentido y objeto del “método analógico”*

Cabe precisar el estatuto y objeto de la analogía en la filosofía simondoniana a la luz de una serie de antecedentes y referencias. En primer lugar, como se desprende ya de los textos producidos a mediados de la década del cincuenta, la analogía no es para el filósofo francés un método para comparar sustancias y ordenarlas conforme una clasificación género-especie-diferencia específica, tampoco un instrumento para captar semejanzas entre estructuras y establecer relaciones de isomorfismo, y menos aún una expresión conceptualmente refinada que acompaña un uso ecléctico de la metáfora. ¿Cuál es, entonces, el objeto del método analógico? ¿Entre qué y qué han de ser establecidas las analogías? La respuesta, como ya hemos sugerido en varios pasajes, es inequívoca: la analogía ha de ser buscada entre operaciones isodinámicas en estructuras diversas. Esta idea, no obstante, supone una redefinición del modo a través del cual se abordan los objetos y se acompaña, asimismo, de una justificación de orden histórico-intelectual. En efecto, en *Fondements de la psychologie contemporaine* (1956), y en el marco de la tercera fase de desarrollo histórico-epistemológico (el “pluralismo genético”), Simondon presenta como uno de los rasgos salientes de la práctica científica contemporánea, y particularmente de la física, el hecho de poner de manifiesto “efectos”, efectos “a menudo conocidos e individualizados antes de ser explicados”.<sup>3</sup> El filósofo francés precisa la noción de efecto señalando que la misma no puede ser confundida ni con la causa eficiente de un fenómeno

---

<sup>1</sup> El postulado relacional es tanto ontológico (pues apunta a la destitución de la distinción entre sustancia y accidente) cuanto epistemológico. Cf. Simondon, G., 2015b: 90 y ss.

<sup>2</sup> Como dice Simondon al respecto: “Un pensamiento real es *autojustificativo* pero no justificado antes de estar estructurado (...) Para que un pensamiento exista, no hace falta solamente una condición lógica, sino también un postulado relacional que le permita consumir su génesis” (2015b: 91).

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015a: 183.

ni con el fenómeno considerado como resultado de un proceso previo ni con las leyes que lo regirían. Es decir, los efectos no están ni a nivel de los principios ni a nivel de los resultados, sino en medio de ambos y permiten tematizar “el despliegue de un proceso en tren de cumplirse, sin prejuizar sobre la naturaleza de este proceso o de su resultado una vez cumplido”.<sup>1</sup> Los efectos son, entonces, dinamismos del ser que no se dejan conceptualizar ni por los esquemas de la causalidad ni por los de la finalidad, comportando asimismo una diferencia conceptual con respecto a los fenómenos:

El efecto, como el efecto Raman, el efecto Compton, el efecto Cerenkov, es un complejo de fenómeno y de funcionamiento; es algo que ocurre en condiciones determinadas pero que es como un núcleo de actividad, un nodo de funcionamientos organizados en unidad; es relativamente independiente del experimentador porque tiene una cierta estabilidad interna, se causa a sí mismo en cierta medida, definiendo un cierto régimen de actividad y de funcionamiento de un sistema; el efecto no es solamente resultado, tiene su individualidad y su consistencia; es coherente y tenaz cuando se inicia. Para producirse implica umbral, nivel, pero tiene el poder de organizar el sistema en el cual se produce una vez que surge. El efecto se efectúa a sí mismo, y por ello se distingue del simple fenómeno.<sup>2</sup>

Es posible advertir en esta definición de efecto en tanto que “proceso genético” una suerte de antecedente de lo que será la conceptualización de la transducción en los trabajos simondonianos de fines de la década del cincuenta, esto es, algo que implica el franqueamiento de un umbral, la aparición de una discontinuidad para desencadenarse y, correlativamente, cierta consistencia organizadora, determinada lógica de funcionamiento. Concentrándose en el análisis y la lógica de los efectos, según Simondon, sería posible “establecer una analogía entre el despliegue de un proceso psíquico y de un proceso vital sin postular la identidad de la vida y del pensamiento (...) Las identidades son aquí de procesos genéticos, no de seres o de sustancias”.<sup>3</sup> Así, analizando las “analogías funcionales”, las “analogías de los efectos”, y neutralizando la clasificación por género y especie, se podría fundar un estudio no de los tipos de ser sino de los “tipos de dinamismos de los seres”. Esta noción de efecto, por último, encuentra su condición de posibilidad en el desarrollo alcanzado por la tecnología, y en la redefinición de la relación entre ésta y las ciencias. Simondon plantea que la tecnología (que “es por esencia el estudio de los efectos”) de ningún modo es mera aplicación técnica de una ciencia pre-existente, sino que resulta contemporánea de la actividad científica y de su desarrollo. Simondon cifra en la noción de efecto una alianza entre ciencia y tecnología a nivel de los métodos (no de los

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015a: 181, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015a: 182, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015a: 181, trad. nuestra.

resultados o los principios), y su teoría de la individuación será en cierto sentido una apuesta por sincronizar a la filosofía con este proceso productivo (que percibe como característico de la fase histórico-epistemológica en curso). Este nuevo objeto para el método analógico, este concepto de efecto, deberá mucho al desarrollo de la cibernética. De hecho, en su texto de 1956, Simondon defiende a Wiener de la acusación de reduccionismo mecanicista señalando que la causalidad circular habilita una “analogía de funcionamiento (no semejanza, lo que subordinaría un término a otro como imitador artificial, sino verdadera analogía, es decir, semejanza de relaciones en los procesos)” y que ello no moviliza un nuevo mecanicismo sino una “verdadera fenomenología científica”, siendo la cibernética de Wiener “una suerte de reducción eidética de los funcionamientos técnicos o vitales”.<sup>1</sup>

Ahora bien, si se tiene en cuenta el énfasis que Simondon pone a la hora de desligar el uso de la analogía de la consideración de las estructuras, así como el explícito rechazo a considerar sustancias estáticas en provecho del análisis de procesos dinámicos, uno podría pensar que a fin de cuentas el método analógico simondoniano no es otra cosa que la búsqueda de analogías funcionales en estructuras diversas. Esta percepción se vería confirmada por un curso introductorio que dicta en 1963-1964, donde presenta a Aristóteles como un pensador esencialmente biológico y como aquel que hace posible “un saber general de los vivientes” gracias a la noción de función. En dicho curso, esta noción es presentada como la clave para pensar “continuidades, equivalencias funcionales entre los diferentes niveles de organización, entre los diferentes modos de ser de los vivientes”, habilitando una teoría según la cual “hay una invariante que es la vida”.<sup>2</sup> Desde esta perspectiva, entonces, son las “funciones las que cuentan y no sólo las especies”, y ellas permiten pensar “identidades funcionales”, “paralelismos funcionales” o “equivalencia entre las funciones animales, vegetales y humanas”.<sup>3</sup> ¿Es el método analógico simondoniano, solamente, la búsqueda de analogías de función, expresándose en una suerte de paralelismo finalista? ¿Nos encontramos ante un sucedáneo de Georges Cuvier que hace de analogías del tipo “las alas son a los pájaros lo que las aletas a los peces (función de desplazamiento)” o “las branquias son los peces lo que los pulmones a los seres humanos (función respiratoria)”, un hilo conductor para exhumar la unidad vital? No. Como se puede ya presentir, y como veremos, estas funciones (inscriptas en estructuras definidas) no son el objeto del método analógico simondoniano. Y para dejarlo en claro tendremos que

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015a: 184, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2008a: 43, 45.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2008a: 44, 38.

explicar el pasaje desde la idea de “analogía funcional” a la idea de “analogía de funcionamientos” (o de efectos) y desde ésta a la noción de “analogía de procesos operatorios”.

Ya en el curso de 1963-1964, Simondon establece una diferencia entre las funciones y los “modos operatorios”, señalando como ejemplo que los modos a través de los cuales las abejas construyen instintivamente su panal por medio de movimientos separados y los modos a través de los cuales las plantas crecen y se edifican gradualmente “son diferentes, pero hay identidad funcional. Por así decirlo, hay un paralelismo funcional, entre esos modos operatorios diferentes”.<sup>1</sup> Más allá del hecho de que Simondon parece estar proyectando en el pensamiento aristotélico categorías estructural-funcionalistas que le son muy posteriores (más propias de Cuvier que del Estagirita), el curioso ejemplo de las abejas y las plantas nos pone sobre la pista de un elemento que será definitorio de las operaciones y de lo que Simondon entiende por ellas: el elemento “construcción”. En efecto, las operaciones cargarán con el doble estatuto que afecta a la noción de génesis, a saber, designan tanto los procesos de que dan origen a las estructuras cuanto aquellos que las transforman.<sup>2</sup> En este sentido, el pasaje desde las “analogías de funcionamiento”, cuya tematización se vuelve posible por los conceptos cibernéticos, hacia las “analogías operatorias” encuentra en la idea de invención un punto de inflexión.

En su tesis doctoral secundaria, Simondon lo plantea con toda claridad y su análisis permite comprender lo que recupera y lo que desecha del uso cibernético de la analogía. A propósito del objeto técnico y de la máquina, plantea que en ellos “el funcionamiento es operación y la operación funcionamiento”<sup>3</sup>; y que dicho comportamiento no puede ser de ningún modo asimilado a la idea de trabajo, es decir, no se puede confundir ni con la utilidad del objeto técnico ni con su función. Ahora bien, ¿por qué el funcionamiento de las máquinas podría arrojar alguna luz sobre las operaciones? Hemos visto que éstas últimas se asocian esencialmente al concepto de génesis y resulta realmente difícil imaginar que una máquina en funcionamiento pueda ser modelo de un dinamismo genético o transformador. En este marco, Simondon plantea: “el objeto técnico aporta una categoría más vasta que la de trabajo: el funcionamiento operativo. Este funcionamiento operativo supone en su base, como condición de posibilidad, un acto de invención”.<sup>4</sup> Y esta invención –producto, centralmente, de la alianza entre ciencia y tecnología– “no es trabajo” sino “una operación

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2008a: 41.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 470.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2007: 260.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2007: 262.

mental, un funcionamiento mental que es del mismo orden que el saber científico”.<sup>1</sup> El objeto técnico, obviamente, no inventa; es el ser humano el que inventa y el que cristaliza en la máquina un funcionamiento operativo: “el dinamismo del pensamiento, en el momento de la invención, se convirtió en formas que funcionaban”.<sup>2</sup> Y, en esta línea, “se podría decir que hay naturaleza humana en el ser técnico (...) el hombre inventa llevando a cabo su propio soporte natural, ese *ápeiron* [o realidad preindividual] que permanece ligado a cada ser individual”.<sup>3</sup> He aquí el pasaje desde la idea de “funcionamiento operativo” – diversa del concepto funcionalista (que desconoce la causalidad circular) pero fijada en una estructura– a la idea de operación en tanto elemento genético. La operación “es lo que hace aparecer una estructura o lo que modifica una estructura”<sup>4</sup>; es decir, es proceso de individuación y operación transductiva. Queda claro, entonces, que el método analógico simondoniano no tematizará ni analogías funcionales ni meras analogías de funcionamiento, sino analogías de procesos inventivos. Y, si bien es cierto que Simondon parece superponer a veces la idea de “analogía de funcionamiento” con la de “analogía de operaciones”, su indistinción acarrea graves consecuencias. El objeto del método analógico, en suma, no son ni las funciones ni los funcionamientos sino las operaciones (o dinanismos genéticos).

Precisado el objeto del “método analógico” cabe, en segundo lugar, avanzar en el análisis de su naturaleza partiendo de la referencia privilegiada, y sorprendente, a partir de la cual es presentado por Simondon en sus dos tesis doctorales. En principio, hay que señalar que la apelación de Simondon a la analogía no es ingenua ni acrítica. De hecho, ya en su tesis doctoral principal, el filósofo francés observa que en el pensamiento contemporáneo “el término analogía parece haber tomado un sentido peyorativo”<sup>5</sup>, y atribuye dicha percepción al hecho de que se ha asimilado la analogía a la semejanza, conllevando esto último no pocos problemas (por un lado, una recaída en un pensamiento sustancialista que analiza lo real conforme el tradicional esquema de géneros, especies y diferencias específicas; por el otro, la identificación reduccionista de realidades diversas a partir de semejanzas superficiales visibles). En este punto, es interesante notar que dos de los filósofos franceses más importantes del período, Michel Foucault y Gilles Deleuze, plantean a mediados y fines de la década del sesenta una crítica directa a la analogía en tanto asociada a la semejanza. El primero hace de la analogía una de las cuatro figuras con las cuales se

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2007: 262.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2007: 155.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2007: 263-264.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 470.

<sup>5</sup> Simondon, G., 2015b: 124.

manifiesta la similitud en lo que podemos denominar Era de las Signaturas, que según Foucault domina “hasta el siglo XVI”, y donde “el método analógico” y el juego de las semejanzas está soportado –en última instancia– por la presuposición de un orden subyacente, un texto único, cuyas marcas visibles habría que descifrar para poder correlacionar el macrocosmos y el microcosmos.<sup>1</sup> Siguiendo este camino, aunque desanclándolo de su perspectiva histórica, Deleuze presentará a la semejanza y a la analogía del juicio como dos de las cuatro formas de traicionar a la diferencia (y a la repetición), subsumiéndolas a los esquemas de la mismidad en el plano de la representación (y negando, con ello, los procesos de individuación).<sup>2</sup>

Desde el punto de vista de la filosofía clásica, y la tematización tradicional del concepto de analogía, Simondon estará claramente más cerca de la analogía de proporcionalidad (y de Platón) que de la analogía de atribución (y del aristotelismo medieval), y ello no sólo por su recurrente apelación a los modelos matemáticos sino también por lo que estos últimos le permiten pensar más allá de su dominio formal, esto es, no una relación de semejanza entre sustancias, sino una semejanza de relaciones en objetos o dominios diferentes.<sup>3</sup> En efecto, como señalará G. Cazals de Fabel en un libro leído por Simondon, “el tipo más puro de analogía se encuentra en la *proporción matemática*” donde “en lugar de haber un *vínculo de semejanza* hay una *semejanza de vínculo*”.<sup>4</sup> Simondon llevará esta idea al límite y señalará que lo que su método analógico busca “es una identidad de relaciones y no una relación de identidad”<sup>5</sup>, precisará que “dichas identidades de relaciones son identidades de relaciones operatorias, no identidades de relaciones estructurales”<sup>6</sup>, y agregará: “estas identidades de relaciones no se apoyan en absoluto sobre semejanzas, sino por el contrario sobre diferencias, y tienen por fin explicarlas: tienden hacia la diferenciación lógica, y de ninguna manera hacia la asimilación o la identificación”.<sup>7</sup> Es decir, se trata de pensar analogías de

---

<sup>1</sup> Cf. Foucault, M., 2002: 26-42.

<sup>2</sup> Cf. Deleuze, G., 2002: 23 y ss.; 71 y ss.; 394 y ss.

<sup>3</sup> En *Allagmática*, Simondon evocará la “analogía operatoria” que Platón plantea entre la pesca y la persuasión sofística y, tras señalar que el filósofo griego empleó el “acto analógico” como “método lógico de descubrimiento inductivo”, presentará dicha analogía del siguiente modo: “la serie de los términos que constituyen la sofística es reemplazable término a término por la serie de los términos que constituyen el arte de la pesca: «pescador de caña» reemplaza a «sofista», «peces» reemplaza a «jóvenes ricos», mientras que las operaciones entre estos términos subsisten integralmente; la operación de seducción, luego la operación de captura fructífera, son las mismas en las dos series: todas las características intrínsecas de los términos mismos son puestos fuera de discusión en el acto analógico. Y es esta abstracción, esta independencia de las operaciones por relación a los términos la que da su universalidad al método analógico” (Simondon, G., 2015b: 473-474).

<sup>4</sup> Cf. De Solages, B., 1946: 15, trad. nuestra.

<sup>5</sup> Simondon, G., 2015b: 125.

<sup>6</sup> Simondon, G., 2015b: 475.

<sup>7</sup> Simondon, G., 2015b: 125. Esta extraña idea de tender hacia una “diferenciación lógica” se explica en función de la ontología genética en la que se enmarca, pues la lógica formal –según Simondon– presupone

procesos genéticos y no de estructuras o sustancias, ni tampoco de funciones o funcionamientos en estructuras diversas. Y si señalamos que Simondon lleva la idea de analogía de proporción al límite es porque, al mentarla como “identidad de relaciones”, la remite tanto en su tesis doctoral principal cuanto en la secundaria al Padre Bruno de Solages.<sup>1</sup> Pero lo interesante es que este último no la define así sino en términos de “identidad parcial”, esto es, al modo tradicional, como intermedia entre la univocidad y la equivocidad, siendo irreductible a la identidad o a la multiplicidad. Vale la pena detenerse en esta referencia.

Bruno de Solages, rector del Instituto Católico, organiza a mediados de la década del cuarenta un encuentro, en la *Société Toulousaine de Philosophie* que preside, para pensar la noción de analogía, puesta nuevamente en primer plano por las investigaciones del físico francés Louis De Broglie. Dicho encuentro, bellamente editado bajo la forma de diálogo platónico y publicado en 1946, reúne a figuras tales como Robert Blanché, Georges Bastide, G. Cazals de Fabel, Jean Delvolvé y Albert Vandel, entre otros, que abordan la cuestión de la analogía a través de sus efectuaciones en las ciencias (desde la matemática a la sociología y la historia, pasando por la física y la biología), tematizando asimismo el poder de descubrimiento que manifiesta la analogía en asociación con la inducción (ejemplos de ello serán, en el plano físico, la analogía entre las ondas sonoras, las luminosas y las electro-magnéticas<sup>2</sup>, y, en el plano biológico, la anatomía comparada de Cuvier).<sup>3</sup> El *Dialogue sur l'analogie* culmina con una presentación a cargo de Bruno de Solages relativa al concepto de analogía en metafísica y, tras ella, con un balance de las convergencias a las que el diálogo habría dado lugar. En su presentación, De Solages afirma dos tesis fuertes que luego retomará en el resumen final: “si hay en todas partes analogía en el conocimiento, como en lo real, es porque hay primordialmente analogía del ser y del conocimiento”<sup>4</sup>, es decir, “el conocimiento supone la analogía”<sup>5</sup> y, por su carácter necesariamente imperfecto, “el conocimiento es una analogía”<sup>6</sup>, media entre la equivocidad

---

individuos ya individuados, opera “luego de la individuación”, pero “nada prueba de antemano que el ser sea individuado de una sola manera posible; si existieran varios tipos de individuación, deberían también existir varios tipos de lógica, correspondiendo cada uno a un tipo definido de individuación. La clasificación de las ontogénesis permitiría pluralizar la lógica con un fundamento válido de pluralidad” (Simondon, 2015b: 26).

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 207; 2015b: 125.

<sup>2</sup> Cf. De Solages, B., 1946: 44 y ss.

<sup>3</sup> Cf. De Solages, B., 1946: 85 y ss. En este punto es interesante notar que el uso de la analogía en biología se encuentra justificado, según Albert Vandel, en “la unidad fundamental de las grandes manifestaciones de la vida” (Solages, B., 1946: 91, trad. nuestra). Y el punto merece ser notado pues, si se tiene en mente la interpretación de la “biología aristotélica” que Simondon formula en su curso de 1963-1964 y que mencionamos páginas atrás, saltará a la vista una notable similitud.

<sup>4</sup> De Solages, B., 1946: 153, trad. nuestra.

<sup>5</sup> De Solages, B., 1946: 144, trad. nuestra.

<sup>6</sup> De Solages, B., 1946: 153, trad. nuestra.

y la univocidad.<sup>1</sup> Las “Convergencias finales” con las que De Solages cierra el libro son sumamente sugestivas, sobre todo si se tiene en cuenta que Simondon podrá explícitamente su concepto de analogía bajo la égida del mentado clérigo. Dice De Solages:

Hemos constatado juntos que la analogía aparece como un hecho universal que se encuentra en todos los niveles (*étages*) de lo real y también entre esos niveles: *lo real es analógico. Es esta misma propiedad la que lo hace cognoscible.* En efecto, fuera del caso de la intuición pura (...), es solamente por analogía, gradualmente (*de proche en proche*), a partir de los datos inmediatos de la conciencia, que nos es posible conocer las realidades que nos rodean y remontarnos hasta su Principio. Parece a la vez que nuestros conocimientos no pueden ser adecuados: ellos no son sino aproximados, porque siempre, en la analogía, hay que tener en cuenta el aspecto de diferencia al mismo tiempo que el de semejanza. Pero el aspecto de diferencia sólo es pensable por analogía, es decir por semejanza parcial. (...) *La analogía explica de este modo, a la vez, la posibilidad del conocimiento y sus límites, ella indica también la vía de su progreso: instrumento de comprensión de una realidad conocida, ella es también instrumento de descubrimiento: plantea los problemas y hace presentir sus soluciones, pero nunca es suficiente para dar una demostración (...)* *De estos hallazgos, me parece que se derivan importantes conclusiones de método: las analogías que existen entre los diferentes dominios de la ciencia muestran por qué hay interés, para un científico o pensador (savant), en no asilarse en su disciplina. Sugerencias provechosas son posibles por transposición de un dominio a otro, y no solamente en un sentido.* Por largo tiempo se han querido iluminar únicamente los niveles superiores por los niveles inferiores. *Es cierto que hay, por ejemplo, aspectos físicos de la vida, pero ¿no hay también –me atrevería a decir– aspectos biológicos de la materia y el físico no puede recibir alguna luz del estudio de la biología? (...)* *Ciertamente es tan ilegítimo querer explicar el espíritu por la materia como la materia por el espíritu. Pero me parece fecundo intentar –y es lo que buscamos hacer– aclarar uno por el otro y todo entre los dos (tout l’entre-deux).*<sup>2</sup>

Si se asocia el concepto de “transducción analógica” con el espíritu que moviliza este extenso fragmento, se comprenderá por qué Simondon reconoce explícitamente en De Solages un antecedente directo. Y este reconocimiento aparecerá doblemente. En su tesis doctoral principal, el filósofo francés afirmará: “La verdadera analogía, según la definición del padre de Solages, es una identidad de relaciones y no una relación de identidad”.<sup>3</sup> Y en su tesis doctoral secundaria reafirmará: “La analogía es el fundamento de la posibilidad de pasaje de un término a otro sin negación de un término por el siguiente. Fue definida por el padre De Solages como una identidad de relaciones, para distinguirla de la semejanza que sería únicamente una relación de identidad, en general parcial”.<sup>4</sup> Quizás, después de todo, el poder de descubrimiento de la analogía en el plano del pensamiento no esté “explicado por

---

<sup>1</sup> En línea con la tradición escolástica, De Solages culminará su presentación con una reflexión sobre la analogía trascendente (es decir, con la relación entre Dios y la analogía), cuestión que no será retomada por Simondon, como sí lo será el vínculo de la analogía con el conocimiento y lo real, así como su poder de descubrimiento.

<sup>2</sup> De Solages, B., 1946: 166-168, traducción y subrayado nuestros.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 125.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2007: 207.



una analogía física” como la cristalización, y el problema que planteó Fagot-Largeault no sería sino un gran malentendido. En cualquier caso, queda por verse cómo se efectúa este poder de descubrimiento, es decir, cabe indagar ahora el modo a través del cual la “transducción analógica” simondoniana “plantea los problemas y hace presentir sus soluciones” en diversos dominios de lo real.

### 2.3. Efectuaciones de la “transducción analógica”

Hemos visto con cierto detalle el esquema físico de cristalización y, con él, las tres condiciones de efectuación de la transducción, así como del proceso de modulación que suele acompañarla. En el caso del cristal en crecimiento, por ejemplo, tras la concreción de la condición acontecimental se inicia un proceso en el cual el límite del cristal –“con una débil carga de energía”– modula la energía potencial contenida en la solución metaestable, operando el paso de lo estructurante a lo estructurado. Cabe ahora referirse a la transducción (y, más en general, a la amplificación) en otros dominios que no cabría llamar “no-físicos” sino, quizás, *intra-físicos*. ¿Por qué? Porque para concebir el pasaje de lo físico a lo vital, Simondon apelará a la hipótesis evolutiva de la neotenia y, combinándola con el criterio de recepción de información por parte de un sistema metaestable<sup>1</sup>, “neotenzará” la individuación física. La hipótesis neoténica es introducida en 1885 por Arthur Kollmann pero encuentra resonancia epistemológica, particularmente, a partir de las investigaciones del biólogo holandés Louis Bolk entre 1920 y 1930. En el marco de las discusiones sobre el evolucionismo, este biólogo plantea una hipótesis que llama “teoría de la fetalización”. Con ella se afirma la idea según la cual la evolución no opera conforme un proceso acumulativo de complejización creciente sino gracias a un retardo o una dilatación de las fases primeras de desarrollo que propician la posibilidad de que el germen asuma nuevas direcciones evolutivas, totalmente diferentes a las de sus ancestros. Esto es, la neotenia implica un proceso biológico de ralentización del desarrollo que permite explicar cómo, a partir de una fase precoz de desarrollo de una especie determinada (por ejemplo, el chimpancé), se pueden individuar caracteres que asumen otra dirección evolutiva y dan lugar a una especie

---

<sup>1</sup> “Adoptar la noción de recepción de información como expresión esencial de la operación de individuación sería afirmar que la individuación se efectúa en un cierto nivel dimensional (topológico y cronológico); por debajo de este nivel, la realidad es prefísica y prevital, ya que es preindividual. Por encima de este nivel, hay individuación *física* cuando el sistema es capaz de recibir la información una sola vez, y luego desarrolla y amplifica esta singularidad inicial al individuarse de manera no autolimitada. Si el sistema es capaz de recibir sucesivamente varios aportes de información, de compatibilizar varias singularidades, en lugar de iterar por efecto acumulativo y por amplificación transductiva la singularidad única e inicial, la individuación es de tipo vital, autolimitada, organizada.” (Simondon, G., 2015b: 187).

totalmente diferente, como ser el hombre. Simondon retomará esta idea de Bolk<sup>1</sup> y, así como Wiener<sup>2</sup>, la complementará con el criterio de recepción de información<sup>3</sup>, dando lugar a la tesis paradójica pero consistente según la cual la indefensión del hombre en su estado primario de desarrollo (el hecho de que su infancia sea prolongada y metaestable, demandando la asistencia de sus progenitores y, con ella, diversas instancias de aprendizaje) se vincula directamente con su mayor capacidad para recibir, procesar, compatibilizar y amplificar información, dando lugar a la individuación de estructuras y funciones mentales (las cuales se explican, asimismo, por la alta energía potencial contenida en las etapas primeras de desarrollo). Por este camino, y aplicando la hipótesis neoténica al proceso de individuación física, Simondon llega a la bella imagen según la cual “el individuo viviente sería de cierta manera, en sus niveles más primitivos, un cristal en estado naciente que se amplifica sin estabilizarse”<sup>4</sup>, la individuación psíquica “una dilatación, una expansión precoz de la individuación vital”<sup>5</sup> y el grupo “una sincristalización de varios seres individuales” que “nace cuando las fuerzas de porvenir contenidas en varios individuos vivientes desembocan en una estructuración colectiva”.<sup>6</sup> Ahora bien, hecha esta precisión, cabe evocar el conjunto de efectuaciones de la “transducción analógica” que es posible encontrar en la obra simondoniana, y el carácter de “composición de esquema” que las acompaña.

En el plano filogenético, y contra los procedimientos clasificatorios de la *historia natural*, Simondon señalará que “la más eminente transducción biológica” se manifiesta en “el hecho de que cada individuo reproduce análogos”, de modo tal que la “especie avanza en el tiempo, como una modificación químico-física que avanzaría poco a poco, con un recubrimiento bastante débil de las generaciones, al modo de capas moleculares activas en el borde de un cristal en vía de formación”, lo cual supone “que existe una relación de información entre la especie y el medio en el sistema natural”.<sup>7</sup> Y este proceso tendrá su traducción a nivel ontogenético pues, como vimos, mientras que en el proceso de cristalización el sistema metaestable solo recibe una información, en la individuación vital el viviente recibe sucesivas informaciones y singularidades y, al compatibilizarlas, individúa en su interior estructuras y funciones cognitivas y de comportamiento. Así, “el crecimiento del

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 212.

<sup>2</sup> Cf. Wiener, N., 1988: 54-55.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 187-188

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 188.

<sup>5</sup> Simondon, G., 2015b: 202.

<sup>6</sup> Simondon, G., 2015b: 378.

<sup>7</sup> Simondon, G., 2015b: 196.

individuo viviente es una transducción de tipo permanente y localizada, que no tiene análogo en física; una individualidad particular se añade a la individualidad específica”.<sup>1</sup>

Más allá de la tesis doctoral principal, este proceso vital de recepción de información y transducción será objeto de numerosos análisis. Por un lado, en el marco del problema entre espontaneidad y determinismo, Simondon analizará el concepto de “irritabilidad” a la luz del concepto teórico-metodológico de transducción y señalará que es imposible que un organismo “reaccione” si no posee en sí un estado polarizado y potencializado que le permita hacerlo, es decir, “la espontaneidad interviene *entre* la estimulación física y la reacción de los órganos efectores bajo la forma de condición de metaestabilidad del organismo receptor y efector”.<sup>2</sup> De este modo, sería posible entender que “la irritabilidad no es propiamente hablando lo contrario de la espontaneidad sino un modo más complejo que implica, a la vez, la interacción entre el organismo y el medio cósmico (la señal incidente proviene del medio), y el aporte del organismo a la reacción bajo forma de la condición de metaestabilidad del estado del receptor”.<sup>3</sup>

Por otro lado, y a propósito de la noción de instinto, Simondon planteará que ésta debe ser distinguida de las tendencias, que suponen disposiciones específicas del organismo (tales como la nutrición, la respiración, el evadirse de temperaturas extremas, etc.) y que garantizan cierta adaptación media con respecto al medio. Las conductas instintivas, en cambio, “corresponden a estados críticos”, “aparecen en los casos en que un umbral es franqueado” y, gracias a un “*fenómeno de amplificación*” que les es característico, producen un cambio de régimen en la conducta. De este modo, “un subconjunto eventualmente muy limitado domina y comanda todas las funciones del organismo (...) la fuga, la agresión, la reacción ante la falta de aire dan bruscamente a un solo órgano, o a un grupo limitado de órganos, la capacidad de gobernar todo el organismo; hay *cambio de nivel*, cambio de escalón, de orden de magnitud: el subconjunto gobierna al conjunto”.<sup>4</sup> La conducta instintiva, entonces, surge *transductivamente* a partir de una situación discontinua y, liberando una reacción en cadena, *modula* al viviente haciendo que un modo de comportamiento determinado domine temporalmente y excluya al resto de conductas posibles.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 196.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015a: 338, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015a: 391, trad. nuestra.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2010: 250, trad. nuestra.

<sup>5</sup> “Lo que es característico de la conducta instintiva es *este fenómeno de amplificación* gracias al cual un subconjunto anatómico, fisiológico, comportamental, y funcional, primitivamente parte integrante de un organismo y de su conducta, en asociación con otros subconjuntos y en equilibrio con ellos, deviene de alguna manera superior al todo, y lo dirige, lo controla. Naturalmente, un tal cambio de régimen demanda de bases anatómico-fisiológicas, y particularmente de un cierto nivel de diferenciación de los órganos y del sistema nervioso” Simondon, G., 2010: 251, trad. nuestra.

Este carácter modulador encontrará otro desarrollo un curso de 1968 (*Perception et modulation*), donde Simondon pondrá en juego una vez más el poder de descubrimiento de la analogía y planteará que “todo viviente puede ser considerado como modulador o, mejor aún, como una cascada de moduladores, dado que son moduladores superpuestos, organizados (los órganos, por ejemplo), así como montajes de reacción, sea negativa sea positiva, los que abundan en el ser viviente”.<sup>1</sup> En el marco de la individuación de los seres vivientes, la irritabilidad y del instinto nos permiten advertir porqué Simondon plantea, en su tesis doctoral principal, que la dimensión afectiva juega en los vivientes un rol transductivo y modulador.<sup>2</sup> Ella es la sede del equilibrio metaestable y de la resonancia interna viviente, es intermedia con respecto a las dimensiones perceptivas y a las dimensiones motoras, y organiza la respuesta efectora en función de la recepción de información. Es por ello, dirá Simondon, que la afectividad posee en el ser biológico un valor regulador, “se eleva sobre las otras funciones y asegura esa permanente individuación que es la vida misma”.<sup>3</sup>

El pasaje desde lo vital a lo psicológico encontrará su índice en la pérdida del poder regulador de la afectividad, ésta dejará de ser solución para devenir problema y, perdiendo su seguridad decisoria y resolutoria, dejará irresueltas las problemáticas planteadas por las funciones perceptivo-activas. Asimismo, este pasaje será explicado transportando el esquema empleado para pensar el pasaje de lo físico a lo vital: “lo psíquico interviene como una ralentización de la individuación de lo viviente, una amplificación neoténica del estado primero de esa génesis; hay psiquismo cuando lo viviente no se concretiza completamente y conserva una dualidad interna”.<sup>4</sup> Esta dualidad da lugar a dos series de problemáticas, una perceptivo-activa y otra afectivo-emotiva, que serán irresolubles en términos intra-psíquicos y harán necesario el pasaje a lo colectivo.<sup>5</sup> Antes de pasar a ver el carácter transductivo de este proceso, conviene detenerse en una forma de transducción mental propia del dominio psicológico.<sup>6</sup> En este dominio, el mejor ejemplo es el que se despliega en *Imagination et invention* (1965-1966). Simondon presenta allí una teoría del “ciclo de la imagen” (producida a partir de una analogía constructiva basada en modelos ontogenéticos y filogenéticos),

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2010: 196-197, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 200.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 201.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 200.

<sup>5</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 203.

<sup>6</sup> En este punto, sin embargo, hay que hacer una salvedad. Simondon no afirma un corte antropológico entre lo psíquico y lo vital sino que plantea, más bien, una diferencia de grado que se sostiene en la frecuencia con la cual aparecen determinadas problemáticas (y, luego, en el recurso del ser humano al simbolismo): “el animal está mejor equipado para vivir que para pensar, y el hombre para pensar que para vivir. Pero ambos viven y piensan, de forma corriente o excepcional” (Simondon, G., 2015b: 201).

dentro de la cual la transducción aparecerá como invención y como elemento de relanzamiento del ciclo a otro nivel. Dicho brevemente, se distinguen allí tres fases de la imagen: una primera fase activa, sostenida en el postulado según el cual “la motricidad precede a la sensorialidad”; una segunda fase perceptiva que, dando lugar a imágenes intra-perceptivas dominadas por contenidos cognitivos, establece la relación funcional con el medio y la relación de reconocimiento con los objetos; y una tercera fase afectivo-emotiva en la cual las imágenes metales se manifiestan como recuerdos y devienen símbolos. Esta tercera fase de la imagen, sin embargo, “tiende a la saturación” y es por ello que “el mundo de las imágenes-recuerdo” constituye “un universo mental polarizado y tenso”. Este universo, nos dice Simondon, condensa afectivamente el elemento activo del primer tipo de imágenes y el elemento cognitivo y experiencial aportado por el segundo tipo, dando lugar a “una organización analógica de símbolos”. Ahora bien, frente a determinadas situaciones críticas, este universo mental cruje y “el sujeto debe modificar su estructura para encontrar dimensiones de organización más vastas, más «potentes», capaces de superar las incompatibilidades experimentadas”.<sup>1</sup> Es esta situación metaestable, entonces, la que reclama la invención de una nueva estructura. Y será una verdadera transducción psíquica la que, estructurando un conjunto de símbolos mentales y amplificándolos conforme la organización descubierta, individuará un nuevo comportamiento frente a la información antes no-integrable o frente al problema antaño irresoluble.<sup>2</sup> Este proceso de ampliación, en suma, relanzará el ciclo de la imagen permitiendo al sujeto abordar el medio con nuevas anticipaciones motrices y nuevas modalidades adaptativas.

En el plano psicosocial, o transindividual, hay al menos cuatro instancias de efectuación de la ampliación. La primera es objeto del último capítulo de *La individuación...* Como vimos recientemente, el ingreso en la vida psíquica implica un cambio de estatuto de la afectividad y el hecho de que el ser individuado biológicamente no puede contener en sí mismo (es decir, en sus estructuras individuadas) la “carga de naturaleza preindividual” que lo colma. De aquí que lo psíquico sea sólo una vía transitoria hacia lo colectivo: la problemática afectiva psíquica solo puede resolverse a partir de la incorporación en grupos, y la génesis de éstos se explica por la reunión amplificante y transductiva de las cargas de metaestabilidad preindividual contenidas en varios sujetos, y su estructuración bajo forma de emoción y de significación.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2013b: 28.

<sup>2</sup> “¿A qué situación corresponde la invención? A un problema, es decir a la interrupción de una ejecución operatoria continua en su proyecto por un obstáculo, por una discontinuidad que juega el rol de una barrera” (Simondon, G., 2013b: 157).

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 401.

El carácter modulador de lo social se tematiza en el curso *Attitudes et motivations* (1960): “El *socius* es un modulador, un modulador que no está todo dado inicialmente como un objeto técnico sino que está sometido a una génesis y se constituye como modulador por los procesos de desarrollo y de condicionamiento (aprendizaje)”.<sup>1</sup> Es decir, en el marco de una dinámica psicosocial recorrida por flujos de actitudes receptoras y flujos de actitudes efectoras, lo social aparece como la instancia intermedia parcialmente autónoma, centro de resonancia interna, donde se elaboran los regímenes de motivación que modulan la relación entre ambos flujos de actitudes psicosociales. Así, por medio de una trasposición analógica de la triadidad constitutiva del ser viviente (funciones receptoras, afectivas, efectoras) al plano social (“interdependencia entre los vivientes”), Simondon comienza dicho estudio señalando “*actitudes y motivaciones* forman una *unidad funcional* que va desfasándose y diferenciándose en el transcurso sea de la ontogénesis, sea de la filogénesis”.<sup>2</sup> Aquí lo que cabe destacar es el carácter intermedio del centro motivacional, el cual en tanto sede de la relación –o resonancia interna de lo psicosocial– es primero con respecto a las actitudes receptoras y efectoras. Ahora bien, esta predominancia de la amplificación moduladora encontrará su contraparte en la conferencia *Forma, información, potenciales* (1960) Allí, Simondon presenta el modelo de procesos puramente transductivos y, contra la dominante de modelos morfológicos, sincrónicos y homeostáticos en el análisis sociológico, plantea la necesidad de tematizar una “energética humana”, instancia metaestable que se muestra en plenitud en los “estadios pre-revolucionarios” y en relación con la cual “una idea que cae de otra parte”, un “encuentro fortuito” o una singularidad azarosa pueden desencadenar un proceso de liberación o una dinámica revolucionaria.<sup>3</sup> Para ilustrar este tipo de devenires psicosociales, donde la dimensión afectivo-emotiva es central, Simondon pone como ejemplo de transducción *la Grande Peur* que precede a la revolución francesa.<sup>4</sup>

Por último, será en una conferencia de 1962 (*L’amplification dans les processus d’information*) donde, al calor del replanteamiento teórico-metodológico conforme tres tipos de amplificación, Simondon presentará una nueva efectuación del esquema en el plano psicosocial. Nos encontramos, entonces, con una “amplificación transductiva”, una “amplificación moduladora” y una “amplificación organizadora”; analizadas desde el punto de vista físico, biológico y psicosocial. Respecto de la primera modalidad, Simondon

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2010: 383, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015c: 318.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 509.

<sup>4</sup> “Una teoría energética de la adquisición de forma en un campo metaestable nos parece convenir para la explicación de fenómenos a la vez complejos, veloces, y homogéneos, aunque progresivos con el Gran Miedo.” (Simondon, G., 2015b: 509).

mantendrá el mismo concepto planteado previamente: son procesos veloces, moleculares y revolucionarios que suponen, para desencadenarse, una metaestabilidad psicosocial elevada (“estados tensos –temor, inquietud, espera de cambio– (...) estado de alienación sentido colectivamente”)<sup>1</sup> y una información o singularidad incidente eficaz. Aquí, ejemplo del “estado de alienación sentido colectivamente” será el de los pueblos colonizados que incuban su voluntad de liberación, y ejemplo de la dinámica de la amplificación transductiva será la propagación de un rumor (así como se amplifica el incendio en un bosque). Simondon precisará las condiciones de esta dinámica psicosocial señalando que, a diferencia de los fenómenos individuales o sociales (es decir, institucionales e infraestructurales), “los fenómenos psicosociales son psíquicos en el sentido de que tienen una entrada que es una incidencia de tipo psíquico, individual, pero son sociales ya que se propagan por amplificación transductiva, lo que los hace pasar de la dimensión individual de entrada a la dimensión colectiva de salida”.<sup>2</sup> Es por ello que son fenómenos rápidos, moleculares y de consecuencias imprevistas “ya que no requieren, para existir, una modificación de las condiciones de base (producción, desarrollo industrial, población, tipo de educación), sino solamente la puesta en juego de reservas energéticas ya potencializadas, inmediatamente disponibles”.<sup>3</sup>

Ahora bien, por el carácter intensivo y excepcional que anima a estos pasajes desde lo micro a lo macro, la amplificación transductiva de carácter psicosocial es “momentánea por naturaleza” y “no tiene continuidad si no se traduce en un efecto institucional en el nivel de las estructuras sociales. Los fenómenos psicosociales son esencialmente informacionales. No están hechos de actitudes, sino de cambios de actitudes”.<sup>4</sup> Creemos que este concepto de amplificación transductiva cubre con bastante justeza no pocos fenómenos de la sociedad contemporánea, no sólo aquellos que logran cierta magnitud política a partir de luchas o conflictos locales, sino también aquellos vinculados a las industrias de la comunicación audiovisual (en lo relativo procesos más o menos espasmódicos: rumores, campañas publicitarias<sup>5</sup>, fenómenos o inquietudes psicosociales de coyuntura, etc.), y a

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015c: 146.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015c: 145.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015c: 147.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015c: 147.

<sup>5</sup> Simondon, de hecho, realiza un análisis de lo que sería una estrategia publicitaria y una psicología aplicada conforme el modelo de la transducción. Como hemos notado ya en el primer capítulo, en un texto de 1960, Simondon pone el ejemplo del “reloj suizo” que, por sus virtudes mecánicas y técnicas de funcionamiento, contribuyó a gestar un estructura cognitiva determinada (la “precisión suiza”) que, a través de estrategias publicitarias, devino símbolo asignable a otros objetos técnicos (como es el caso de la compañía *Swissair* cuyo eslogan reza “La precisión suiza al servicio de la aviación”). No obstante, Simondon aclara: esta operación transductiva es válida en tanto se asocie dicha estructura cognitiva a otros instrumentos metrológicos con los cuales el arquetipo “precisión suiza” guardaría cierta analogía técnica, pero resulta inválida desde el momento

ciertas lógicas que parecen manifestarse en lo que se ha dado en llamar “redes sociales”. La amplificación moduladora, por otra parte, será ejemplificada en el dominio psicosocial con la operatoria de las morales y las religiones, las cuales conducen la actualización de la energía potencial de los fenómenos psicosociales conforme un orden regular o cuasi-regular.<sup>1</sup> ¿Cómo se manifiesta la amplificación organizadora en el plano psicosocial? Simondon no ofrece ejemplos pero no sería inadecuado remitirlas a la instancia gubernamental en tanto encargada de compatibilizar constructivamente “la fecundidad de los procesos asociativos [liberados por la transducción] y la capacidad formalizante de la modulación”.<sup>2</sup> Y esta remisión no es caprichosa, el propio Simondon la sugiere ya en su tesis doctoral secundaria: “del mismo modo que lo viviente se basa en la homeostasis para desarrollarse y devenir, en lugar de permanecer perpetuamente en el mismo estado, del mismo modo, en el acto de gobierno, existe una fuerza de advenimiento absoluto que se apoya en las homeostasis pero que las supera y las emplea”.<sup>3</sup>

En suma, se podrían seguir evocando esquemas de efectuación de la transducción (o amplificación analógica) en otros dominios como ser el de las técnicas, la moral, el arte, la ciencia, la filosofía, las religiones, etc. No obstante, creemos conveniente terminar aquí el capítulo pero no sin señalar un punto que será objeto de análisis en el próximo, y es el hecho de que es posible percibir una ambivalencia y una oscilación en Simondon respecto al papel jugado, en cada uno de los ejemplos, por la condición de metaestabilidad y por la condición del “germen estructural”. En efecto, hay dominios donde la operatoria del germen formal no es clara ni evidente *a priori* (e, incluso, hay casos donde ni siquiera aparece tematizada), por el contrario, la instancia receptora metaestable se presenta de modo inequívoco en todos los casos y, en algunos de ellos, se da a entender que ésta se desfasa e individúa sin la incidencia de un germen trascendente. Hay, al parecer, una ambivalencia que nos conduce a un plano metafísico pues, a fin de cuentas, lo que está en juego en dicha oscilación es nada menos que la relación entre la inmanencia y la trascendencia.

---

en que se la emplea como adjetivo asignable indistintamente a cualquier tipo de objeto técnico no metrológico. Cf. Simondon, G., 2014: 279-293.

<sup>1</sup> Simondon sintetiza las características diferenciales de cada una de ellas en los siguientes términos: “una moral se distingue de una religión por el hecho de que una religión implica un código, un contenido de señales de acción, un programa de acción ritualizado, mientras que una moral es una polarización sin programa, que suministra una escala de valores en cada circunstancia, pero sin despliegue programado, sin ritualización. Por su propia naturaleza, que es programa, la escala de valores religiosa es rígida, fija, mientras que la de los valores morales es variable, y puede modificarse en función del régimen medio de los acontecimientos” (2015c: 154).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015c: 160.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2007: 167.



## CAPÍTULO VII

### Metafísica del devenir del ser

En la conclusión de su tesis doctoral principal, Simondon retoma el problema de la analogía desde un nuevo ángulo y esboza lo que será, quizás, su principal movimiento: la rehabilitación de una filosofía primera, esto es, la postulación de una instancia metafísica previa a la escisión entre teoría del conocimiento y ontología.

El estudio de la individuación (...) no puede por tanto ser solo un paradigmatismo; lógicamente, es una fuente de paradigmas; pero solo puede serlo si es fundamentalmente, al menos a título hipotético, una captación del devenir real a partir del cual se constituyen los dominios de aplicación de los esquemas que libera; aquí, el paradigma no es un paradigma analógico como el de Platón, sino una línea conceptual e intuitiva que acompaña una génesis absoluta de los dominios, con su estructura y las operaciones que los caracterizan; es un descubrimiento de la axiomática intelectual contemporánea al estudio del ser, no una iniciación en el dominio de lo difícilmente cognoscible a partir de un dominio más conocido y fácil de explorar (lo que supondría una relación analógica entre ambos dominios).<sup>1</sup>

Este párrafo nos parece particularmente significativo porque nos permite advertir que la oscilación entre ontología y epistemología, que tematizamos en el primer párrafo del capítulo precedente, se resuelve trasladando el campo de problematicidad al plano de una metafísica del devenir del ser, plano en el cual habrá que poder conceptualizar y fundamentar la “génesis absoluta de los dominios” sin apelar a un paradigma o esquema previo, como ser el de la cristalización. Con este desplazamiento, Simondon escapa al problema de la “analogía de la analogía” antes de que éste se produzca, pues el método analógico no encuentra su justificación última en un caso bien conocido “que puede ser empleado como paradigma para pensar otros dominios”, sino en un pensamiento “conceptual e intuitivo” que busca captar la metafísica del devenir del ser y construir su lógica. Será esta última la que, efectuándose en diversos dominios, realizará racionalmente a la ontogénesis y la justificará pues, como afirma Simondon, “un pensamiento real es *autojustificativo* pero no justificado antes de estar estructurado”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 413-414.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 91

De modo que la ontogénesis, si bien encuentra inspiración en una serie de esquemas científico-técnicos y en un conjunto de formalizaciones epistemológicas, no es producto de ellos ni busca justificarse “en las ciencias de su época”. Estas últimas delimitan un campo de lo pensable y ciertas condiciones para el ejercicio del pensamiento reflexivo, pero sus efectos, lejos de realizar esquemas completos y transponibles, obligan a un esfuerzo filosófico de construcción nocional. Los procesos de cristalización, por ejemplo, permiten neutralizar los procesos de degradación característicos de la termodinámica decimonónica (y su corolario en el paradigma del equilibrio estable), abriendo el camino para tematizar procesos de génesis en el plano material. Pero esta posibilidad, a efectos de ser universalizada, ha de ser objeto de una construcción filosófica y metafísica que probará su valor *a posteriori* (es decir, tras realizarse racionalmente en múltiples dominios u ontologías regionales). Asimismo, a efectos de poder universalizar un concepto ontogenético, no es posible apoyarse en una ontología porque de lo que se trata es de poder dar cuenta de la génesis real de los entes y de sus transformaciones, y no sólo de las características estructurales de su ser actual.

Todo esto se comprende mejor desde el momento en que se advierte la diferencia conceptual que Simondon establece entre ontología y metafísica, donde ésta última –que también asume los nombres de ontogénesis u ontología genética– no es un estudio del ser de los entes, ni de su estructura, ni de su constitución, sino un estudio del devenir del ser, de la individuación de los entes y de la individuación del sentido de los entes. Creemos que es desde este horizonte que cabe pensar la principal apuesta filosófica de Simondon, apuesta que busca ir más allá de la epistemología y de la ontología y, con ello, abrir un camino reflexivo post-neokantiano y post-fenomenológico. Y esto, que puede parecer una interpretación audaz, cobra sentido en el marco de la problemática epocal expuesta en capítulos precedentes y, por otro lado, se sostiene en la palabra del propio Simondon quien plantea que, según su perspectiva, “la ontogénesis se volvería el punto de partida del pensamiento filosófico; sería verdaderamente la filosofía primera, anterior a la teoría del conocimiento y a una ontología que seguiría a la teoría del conocimiento. *La ontogénesis sería la teoría de las fases del ser*” y concluye que “anteriormente a toda crítica del conocimiento se presenta el saber de la ontogénesis. La ontogénesis precede a crítica y ontología”.<sup>1</sup> Esta cuestión de la precedencia, de la anterioridad, de la instancia previa, hace sistema con las fórmulas que hemos visto a propósito de la emergencia de un segundo orden de subjetividad en la filosofía continental de la primera parte del siglo XX. Pero, como ya

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 363, subrayado nuestro.

hemos sugerido, la diferencia que pondrá Simondon en este punto no será otra que la búsqueda de una instancia previa a lo que en dichas teorías era la instancia previa, es decir, Simondon propondrá tematizar, por debajo de los individuos y de los mundos, a la Naturaleza.<sup>1</sup>

## §1. El renacimiento de la Naturaleza en el siglo XX

Podrá sorprender esta proposición según la cual es por medio de un concepto de Naturaleza que se buscará trascender al neokantismo y a la fenomenología, pero lo cierto es que, en el marco de la rehabilitación de la metafísica, el renacimiento de la Naturaleza no es un retorno ni una vuelta a la Naturaleza. ¿De qué hablamos cuando hablamos de Naturaleza a mediados del siglo XX? No hablamos, ciertamente, de un orden creado e inmutable que guardaría, en los pliegues de sus firmas visibles, el secreto de las correspondencias entre el microcosmos y el macrocosmos y, con ellos, el firmamento de un gran texto único.<sup>2</sup> No hablamos de una *res extensa* que funcionaría conforme leyes universales y necesarias según un modelo mecanicista, y que sería objeto de intervención técnica constructiva, ni tampoco del espacio visible de los jardines, los bosques y las praderas donde plantas, flores, árboles y vegetales múltiples se prestaban a la descripción taxonómica irradiando, asimismo, cierto halo de simplicidad, humildad y bondad. Este elemento bondadoso, que acompaña la idea de una naturaleza sabia y bella, se desmorona – según Foucault – a fines del siglo XVIII cuando la figura que se recorta sobre su fondo no es ya la de la planta sino la del animal. Desde entonces, nos dice Foucault, “la naturaleza no sabe ya ser buena” y su representación se encuentra indisociablemente unida al riesgo de una muerte que siempre anuncia.<sup>3</sup> En efecto, con el evolucionismo y con la termodinámica, la Naturaleza se pone en movimiento tanto como las figuras que la pueblan. Con el primero, el destino de las especies se juega en la supervivencia y en la astucia o dotación diferencial de los vivientes para sortear la muerte y reproducirse, mientras que con la segunda la naturaleza como un todo parece dirigirse irremediabilmente a la dispersión total y a la muerte térmica, siendo en el ínterin fuente para la extracción de energías. Dos

---

<sup>1</sup> Esta voluntad, por lo demás, no ha pasado desapercibida para los intérpretes de la obra simondoniana, quienes o bien tematizan su carácter post-fenomenológico en términos de una filosofía de la naturaleza pre-subjetiva (Barthélémy, 2005a, 2005b; Bardin, 2015a) o bien hacen de Simondon un prolegómeno al empirismo trascendental de Deleuze (Toscano, 2006; Sauvagnargues, 2011; Penas López, 2014). En ellos, sin embargo, las tematizaciones carecen de una hipótesis arqueológica de base que permita advertir el agenciamiento de Simondon en el marco de una problemática epocal más vasta.

<sup>2</sup> Cf. Foucault, M., 2002: 34-49.

<sup>3</sup> Cf. Foucault, M., 2002: 270-271.

movimientos inversos y complementarios parecen signarla a lo largo del siglo XIX, escape a la muerte y marcha indubitable hacia ella.

Ahora bien, a fines del siglo XIX, el estatuto de la Naturaleza comienza a verse trastocado. Por un lado, con el concepto de campo electromagnético y su culminación en la teoría de la relatividad, su carácter unitario y dinámico comienza a dispersarse en múltiples recintos, regiones y mundos, donde se multiplican también sus niveles conforme el desarrollo de los instrumentos permite divisar y analizar una diversidad creciente de órdenes de magnitud. Por el otro, con los desarrollos de la microfísica y la mecánica ondulatoria, la Naturaleza deviene en cierta medida enigmática pues su estatuto ontológico pasa a ser del orden de lo indeterminable.<sup>1</sup> Con este movimiento se desencadena –como ha planteado Elías Palti– una verdadera inversión de la representación clásica.<sup>2</sup> La naturaleza, que otrora fuera sede de lo necesario, lo regular, lo continuo y lo idéntico a sí mismo, deviene misterio e incertidumbre con el descubrimiento de propiedades contra-intuitivas en la escala microfísica y la presencia superpuesta de caracteres corpusculares y ondulatorios en un mismo fenómeno físico. Y, más allá de la solución epistemológica prevaleciente a partir de la interpretación de Copenhague<sup>3</sup>, es posible divisar en el plano filosófico una completa inversión de la tradición occidental clásica: lo estable, lo regular, lo sujeto a ley ahora resulta ser el mundo fenoménico macroscópico y molar, mientras que lo fluido, el devenir, el cambio, la contingencia encuentran en la realidad microfísica y molecular un nuevo habitáculo noumenológico.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Como señala Norbert Wiener al respecto: “La gran contribución de Heisenberg a la física fue la sustitución de ese todavía casi newtoniano mundo de Gibbs por uno en el que la serie temporal no puede de ningún modo ser reducida a un ensamblaje de determinados hilos de desarrollo en el tiempo. En la mecánica cuántica, el pasado completo de un sistema individual no determina el futuro de ese sistema de ningún modo absoluto, sino meramente la distribución de futuros posibles del sistema. (...) Las condiciones de la observación de un momento y su correspondiente posición son incompatibles.” (Wiener, N., 1960: 156).

<sup>2</sup> Elías Palti reconstruye esta inversión en los siguientes términos: “según una larga tradición de pensamiento en Occidente, el caos (lo efímero) es lo inmediatamente dado, el mundo de las apariencias, por debajo del cual subyace un substrato de orden –las estructuras de lo inteligible situadas más allá del alcance de nuestros sentidos y sólo accesible mediante la razón–. Por el contrario, en el fin del siglo pasado [siglo XIX] comenzó a pensarse que la homogeneidad, la continuidad (el orden) existen sólo a nivel del mundo fenoménico. Lo ‘real’, la verdadera estructura del universo (que no puede verse, pero puede experimentarse) es continuamente cambiante. El físico y filósofo Émile Boutroux, en *De la contingence de la nature* (1874) fue el primero en señalar que, (...), la estabilidad de los sistemas (tanto físicos como sociales) existe sólo a nivel macroscópico, mientras que a nivel microscópico (en su estructura molecular) permanecen caóticos, siendo su comportamiento errático e impredecible.” (Palti, E., 2001: 58).

<sup>3</sup> Esta interpretación (sostenida por Bohr, Born y Heisenberg) apunta a señalar que la dualidad onda y corpúsculo expresa dos aspectos complementarios de la realidad, dependientes del tipo de medición que implemente el observador sobre el fenómeno observado. Como veremos, siguiendo a Louis De Broglie, Simondon percibirá esta lectura como “subjetivista” e “idealista”, y se adentrará en la interrogación del estatuto ontológico y ontogenético que caracterizaría a la realidad física.

<sup>4</sup> Bachelard, en un breve artículo intitolado *Noúmeno y microfísica* de 1931-1932, daba cuenta de esta transformación y, a partir de la constatación de que “la física contemporánea nos trae mensajes de un mundo desconocido”, señalaba: “No hay entonces propiedades sustanciales sino por encima –no por debajo– de los

Es sobre el fondo de dicha inversión que es menester pensar la filosofía de la naturaleza simondoniana y su concepto más oscuro: la realidad preindividual. En la literatura contemporánea sobre la obra de Simondon, no ha pasado desapercibida la voluntad que éste último pone en juego a efectos de construir una filosofía de la naturaleza (Stengers, 1997; Combes, 1999, 2013; Barthélémy, 2005a, 2005b; Carrozzini, 2006; Bardin, 2010, 2015a; Penas López, 2014). Y esto es destacable no sólo porque el autor ha sido reconocido por largo tiempo como un filósofo de las técnicas, sino también porque Simondon no presenta su trabajo como una filosofía de la naturaleza<sup>1</sup> y, más aún, emplea ocasionalmente el concepto de Naturaleza para ejemplificar su noción de realidad preindividual (y no a la inversa). De hecho, es la noción de realidad preindividual (o “estado preindividual del ser”) el principal nombre que asume la Naturaleza en Simondon, y su teoría no se presenta ni se construye como un diálogo directo con la *Naturphilosophie* romántica, sino que emerge de una problemática histórico-epistemológica específica, y post-decimonónica, que la hace posible y a partir de la cual emprenderá una relectura de la filosofía antigua. De allí que el renacimiento de la Naturaleza no sea un simple retorno a la naturaleza.<sup>2</sup> Dicho esto, podemos avanzar y tematizar primeramente la única definición frontal que nos ofrece el autor del concepto de Naturaleza sin asociarlo, explícita y textualmente, a la realidad preindividual (con la cual, sin embargo, se superpone).<sup>3</sup> En su tesis doctoral principal, Simondon afirma:

La naturaleza en su conjunto no está hecha de individuos y no es tampoco ella misma un individuo: está hecha de dominios de ser que pueden conllevar o no individuación. Hay en la naturaleza dos modos de realidad que no son individuo: los dominios que no han sido el teatro de una individuación, y lo que queda de un dominio concreto luego de la individuación, cuando se retira el individuo. Esos dos tipos de realidad no pueden ser confundidos, pues el primero designa una realidad completa, mientras que el segundo designa una realidad incompleta, que sólo puede explicarse por la génesis, a partir del sistema del que ha surgido.<sup>4</sup>

---

objetos microscópicos. La sustancia de lo infinitamente pequeño es contemporánea de la relación.” (Bachelard, G., 2004: 16, 17).

<sup>1</sup> Solo en el debate que sigue a la conferencia de 1960, Simondon alude a su trabajo como una “teoría de la naturaleza”, tras de lo cual Jean Hyppolite precisa en dos ocasiones que se trata de una “filosofía de la naturaleza” –caracterización que nuestro autor no desestima ni niega. Cf. Simondon, G., Berger, G., Bouligand, G. et al., 1960: 760.

<sup>2</sup> Las tentativas de pensar una nueva filosofía de la naturaleza, por otra parte, no han sido escasas en el siglo XX. Estas se manifiestan ya en A. N. Whitehead y, contemporáneamente a Simondon, en L. von Bertalanffy y en I. Prigogine. Asimismo, Deleuze y Guattari dedican un capítulo de *Mil Mesetas* a reescribir la teoría de la individuación simondoniana y a presentar su propia filosofía de la naturaleza. Cf. Prigogine-Stengers, 1990: 124-136; Bertalanffy, L., 1989: XV; Deleuze-Guattari, 2002: 47-80.

<sup>3</sup> Penas López ha planteado la necesidad de distinguir el concepto de “dominios del ser” del de “realidad preindividual” (2014: 169 y ss.). Esta distinción, no obstante, se apoya –como veremos en breve– en una determinada interpretación de la realidad preindividual que, como toda interpretación, pone en segundo plano datos textuales que la relativizan (Simondon, de hecho, nunca plantea dicha disociación).

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 65.

De modo que, en primer lugar, tenemos una naturaleza que no es definida como una multiplicidad de individuos ni en términos de una sustancia coherente consigo misma, una naturaleza que no es ni una ni múltiple sino que aparece como una suerte de sobre-continuidad que es “más que unidad y más que identidad”, y que se distribuye en dominios, campos y regiones “que pueden conllevar o no individuación”. Es decir, la naturaleza no es individuo, es preindividual. Ahora bien, en segundo término, cabe dilucidar esta primera distinción entre la realidad completa –es decir, la realidad (aún) no comprometida en procesos de individuación– y la realidad incompleta, que remitiría directamente al sistema de individuación. Si bien nos ocuparemos de ambas con mayor detalle más adelante, cabe adelantar que el primer tipo de realidad remite a un real anterior a la individuación, y es presentado como “un ser sin fases” o ser “monofásico”, realidad “prefísica y prevital” que opera como condición de posibilidad de la metafísica del devenir del ser, y que es producto de una generalización reflexiva (y constructiva) de una serie de conceptos y esquemas de pensamiento científico y, por otro lado, de una relectura de los “fisiólogos” jónicos y de los *ágrapha dógmata* de Platón. Respecto del sistema de individuación, en tanto se efectúa en un dominio del ser que lo conlleva, cabe señalar que Simondon opera una segunda distinción entre una “individuación completa” (que no debe confundirse con la “realidad completa” previamente mencionada) y una “incompleta”. La primera “es una individuación que corresponde al empleo total de la energía contenida en el sistema antes de la estructuración; desemboca en un estado estable”, mientras que la segunda “es aquella que corresponde a una estructuración que no ha absorbido toda la energía potencial del estado inicial no estructurado; ella desemboca en un estado todavía metaestable”.<sup>1</sup> Esta última distinción nos permite abordar un tercer punto, esto es, el estatuto del individuo dentro de los dominios del ser que son teatro de individuación. Los individuos aparecen como realidades emergentes de un campo y asociadas a él, como singularidades relacionales que o bien se estructuran y estabilizan prontamente (como los cristales), o bien prolongan dicha singularidad en el tiempo deviniendo con su medio y estructurándose discontinuamente con él conforme distintas instancias de metaestabilidad (como los vivientes).

Esta definición de la naturaleza como un real que no es individuo ni multiplicidad de individuos es introducida en polémica con las metafísicas de Spinoza y Leibniz. Y este desplazamiento crítico podría ser puesto en correlación con la crítica que Bergson les formulara a ambas filosofías, cuestionamiento que consiste en señalar que pretenden

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 84.

rehacer la antigua metafísica en el contexto de la ciencia moderna y, con ello, recaen en una visión estática, eterna e intemporal de lo real.<sup>1</sup> ¿Repite Simondon la misma crítica? Sí y no. Sí, porque la crítica simondoniana al sustancialismo va acompañada de un proyecto genético que, en algunos puntos, hace sistema con la filosofía bergsoniana y comparte el postulado de pensar la realidad mientras se hace y no suponerla ya hecha. No, porque Simondon parece por momentos encaminarse efectivamente a la construcción de una nueva metafísica que, frente a las problemáticas abiertas por un conjunto de efectos científico-tecnológicos, no se priva de ir a buscar al pensamiento griego intuiciones y esquemas que le permitan construir sus propios conceptos. Su búsqueda, sin embargo, no apunta a lo que Bergson tiene en mente al hablar de antigua metafísica (esto es, la línea de va desde Parménides a Platón y de éste a Aristóteles y Plotino) sino, como veremos, a los “fisiólogos” jónicos y a las enseñanzas no escritas de Platón. Asimismo, creemos que esta búsqueda no es primera sino secundaria, es decir, no se pretende adaptar la nueva física a los marcos de una antigua metafísica genética sino que, por el contrario, es porque “la física contemporánea nos trae mensajes de un mundo desconocido (...) redactados en «jeroglíficos»”<sup>2</sup> y porque el problema del concepto de Naturaleza se plantea sobre nuevas bases histórico-epistemológicas, que cabe repensar los esquemas que ofrece el momento inaugural de la filosofía y, eventualmente, valerse de ellos. No hay un retorno al origen ni un volver a las fuentes, hay un problema a resolver y un concepto (genético) por construir. El sentido de dicho concepto de Naturaleza en términos de realidad preindividual, sin embargo, está lejos de encontrar entre los estudiosos de la obra simondoniana un acuerdo unánime. Así como el problema del método analógico y el concepto de transindividualidad, el estatuto de la noción de realidad preindividual ha dado lugar a una verdadera batalla entre los intérpretes. Hay quienes desestiman la noción por ver en ella un elemento “místico-poético” (Hottois, 1994a) y quienes, siguiendo el hilo de la magia y asociando lo preindividual al concepto de “mundo mágico primitivo” (introducido por Simondon en su tesis doctoral secundaria), problematizan los vínculos del concepto con proposiciones filosóficas, antropológicas y sociológicas disponibles en la época: Xavier Guchet lo emparenta con los análisis de Georges Gurvitch, Mircea Eliade y Ernst Cassirer<sup>3</sup>, mientras que Andrea Bardin lo remonta a la teoría general de la magia de Henry Hubert y Marcel Mauss y al concepto de *mana*.<sup>4</sup> Otros autores hacen de la remisión a la *physis* presocrática y al *ápeiron* de Anaximando su elemento primero, y tematizan lo preindividual como fuente

---

<sup>1</sup> Cf. Bergson, H., 1985: 300-306.

<sup>2</sup> Bachelard, G., 2004: 16.

<sup>3</sup> Cf. Guchet, X., 2010: 95-104.

<sup>4</sup> Cf. Bardin, A., 2015a: 166-171.

absoluta, ilimitada y generatriz de realidad (Chabot, 2003; Marty, 2004). Hay también quienes lo piensan al modo de la potencia absoluta que pone en juego el vitalismo inorgánico a principios del siglo XX, esto es, como pura potencia que abriga fines, creaciones y posibilidades indeterminadas<sup>1</sup> y, por ello, como capaz de fundamentar una política y una moral absolutamente positivas (Combes, 1999, 2013). Asimismo, encontramos un conjunto de autores que, relacionándolo con la filosofía deleuzeana posterior, interpretan lo preindividual como campo trascendental impersonal poblado de singularidades y/o piensan la ontogénesis como una filosofía trascendental (Toscano, 2004, 2006; Damasceno, 2007; Bardin, 2009; Sauvagnargues, 2011; Penas López, 2014). Por otro lado, hay quienes abordan lo preindividual analizando y problematizando las hipótesis científicas que le estarían a la base, tales como la física cuántica y la termodinámica (Barthélémy, 2005a; Barthélémy-Bontems, 2008; Penas López, 2014). Finalmente, hay quienes interpretan la noción de realidad preindividual como esencialmente vinculada al concepto simondoniano de “medio asociado” (Bardin, 2015a; Penas López, 2014).

En lo que resta de este párrafo, y en el marco del renacimiento del problema de la Naturaleza a mediados del siglo XX, repasaremos algunos de los tópicos en debate prestando particular atención a los conceptos científicos con los cuales Simondon asocia su noción metafísica de realidad preindividual para, luego, abordar la relectura que opera sobre la filosofía griega a efectos de construir su noción de naturaleza.

### 1.1. *Esquemas de pensamientos científicos y realidad preindividual*

En la conclusión de su tesis doctoral principal, Simondon se pregunta “¿para qué sirve lanzar las fuerzas destinadas a dar cuenta de la ontogénesis en un incognoscible estado del ser preindividual, si dicho estado solo se conoce por aquello que lo sigue?”, y responde señalando que “la hipótesis de un estado preindividual del ser no es totalmente gratuita” como podría ser la “hipótesis creacionista”, sino que “hay en ella más de lo que está destinada a explicar, y no está únicamente formada a partir del examen de la existencia de los individuos; es derivada de un cierto número de esquemas de pensamiento tomados de los dominios de la física, de la biología y de la tecnología”.<sup>2</sup> Antes de comenzar a analizar estos “esquemas de pensamiento” con los cuales se asocia lo preindividual, cabe hacer notar que de lo dicho se derivan dos líneas de lectura no necesariamente antagónicas pero

---

<sup>1</sup> Es decir, al modo de Bergson, como una potencia virtual que no se deja conceptualizar ni en términos de posibilidad lógica (bajo la distinción de lo posible y lo real) ni en términos aristotélicos (es decir, como un acto preformado).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 418-419.



que dividen las posiciones de los intérpretes pues, como veremos, hay quienes no renuncian a pensar el concepto de lo preindividual en su máxima abstracción (como “ser sin fases”, “prefísico y prevital”, etc.) y quienes postulan la necesidad de pensarlo siempre en relación con procesos de individuación concretos (como primera fase del “ser polifásico”, como “naturaleza asociada” al individuo, como componente energético de un sistema en devenir, etc.).

En relación a los esquemas de pensamiento científico-tecnológicos que acompañan al concepto de preindividualidad, hay relativo consenso en identificar a la física cuántica, “a la termodinámica” y la cibernética como elementos de base y, más específicamente, a los conceptos de energía potencial, metaestabilidad y neguentropía. Simondon retoma el primer concepto del físico francés Louis De Broglie, quien lo deriva reflexivamente del problema de la interacción entre los corpúsculos de un sistema físico y de la energía no-individual que dicha interacción pone en juego; “energía potencial”, dice De Broglie, que resulta muy clara desde el punto de vista matemático pero que permanece misteriosa en términos físicos. De Broglie desarrolla su argumento en polémica con la mecánica clásica y, analizando un caso límite, señala que “mientras que es siempre posible atribuir a los diversos corpúsculos de un sistema una energía cinética y una cantidad de movimiento individuales bien definidos, la energía potencial no puede ser repartida entre los constituyentes del sistema: ella pertenece al conjunto del sistema y es como *puesta en común* por sus constituyentes”.<sup>1</sup> Y concluye afirmando que, si bien la noción resulta enigmática y constituye uno de los “escándalos de la física”, “en realidad traduce bajo una forma profunda, aunque tal vez torpe, la coexistencia y la limitación recíproca de la individualidad y de la interacción en el mundo físico”.<sup>2</sup>

Simondon va a retomar esta intuición de broglieana y la empleará para pensar una energía potencial propia del estado preindividual del ser, el cual aparece en reiteradas ocasiones como un estado de desdiferenciación y potenciación, estado de sobrefusión o sobresaturación, atravesado por órdenes de magnitud dispares y series heterogéneas que se positivizan en su incompatibilidad. Isabelle Stengers va a reaccionar fuertemente contra esta práctica filosófica señalando que, en Simondon, “todo sucede como si la definición de energía en tanto que potencial termodinámico respondiese a una intuición que no demanda sino ser prolongada”<sup>3</sup> y agregará que, procediendo de esta manera, más que apoyar la metafísica en la ciencia se traiciona a esta última. Barthélémy reaccionará a su vez y

---

<sup>1</sup> De Broglie, L. (*Continu et discontinu en Physique moderne*, 1941) citado en Barthélémy, J.-H., 2005a: 111.

<sup>2</sup> De Broglie, L. (*Continu et discontinu en Physique moderne*, 1941) citado en Barthélémy, J.-H., 2005a: 111.

<sup>3</sup> Stengers, I. (2002) citado en Barthélémy, J.-H., 2005a: 110.

planteará que Simondon no oculta el carácter oscuro de la noción de energía potencial y no pretende validar *a posteriori* su hipótesis del ser preindividual sobre referencias científicas, sino que construye su concepto de lo preindividual, por un lado, generalizando el caso límite tematizado por De Broglie y la “interpretación sistémica” de la energía potencial que él sugiere en términos de un “potencial cuántico”, por otro lado, fusionando dos conceptos diversos (el de energía potencial y el de metaestabilidad) bajo la noción filosófica de “potencial real” y, finalmente, reinterpretando y reactualizando el pensamiento presocrático.<sup>1</sup>

En segundo lugar, respecto del concepto de “metaestabilidad”, Simondon lo retoma del análisis que Norbert Wiener realiza sobre el problema del demonio de Maxwell en la mecánica estadística, en dirección a pensar la información como lo inverso de la entropía. En este sentido, en *Cybernetics* (1948), Wiener plantea:

No hay razón para suponer que los demonios metaestables no existan de hecho; ciertamente, puede ocurrir que las enzimas sean demonios metaestables de Maxwell, disminuyendo la entropía, quizá no por la separación entre partículas rápidas y lentas, sino por algún otro procedimiento equivalente. Podemos muy bien considerar a los organismos vivos, tales como el hombre mismo, a la luz de lo que estamos exponiendo. Ciertamente la enzima y el organismo vivo son como metaestables: el estado estable de una enzima ha de ser desacondicionado, y el estado estable de un organismo vivo ha de ser eliminado.<sup>2</sup>

Retomando esta idea, Simondon planteará en la introducción de su tesis doctoral principal que es posible definir un “estado metaestable del ser” (“muy diferente del equilibrio estable y del reposo”), aclarando el concepto de energía potencial con la “noción de información recibida como neguentropía”.<sup>3</sup> A partir de dicho estado, definido en términos de “la presencia de [al menos] dos órdenes de magnitud y la ausencia de comunicación interactiva entre ellos” y ejemplificado con estados como el de sobrefusión y el de sobresaturación, Simondon presentará a la individuación como una forma de resolución de problemática, como la puesta en comunicación y en relación de la heterogeneidad potencializada que dicho estado metaestable pone a disposición y que, a través de la transducción, se amplificará y estructurará. En este punto cabe una aclaración pues, en no pocos comentaristas, se omite la referencia a Wiener y se emparenta directamente la noción simondoniana de metaestabilidad con la termodinámica e, incluso, con la termodinámica de los sistemas alejados del equilibrio (Combes, 1999, 2013; Barthélémy, 2005a; Bardin,

---

<sup>1</sup> Cf. Barthélémy, J.-H., 2005a: 110-113.

<sup>2</sup> Wiener, N., 1960: 106-107.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 11-12.

2015a). Y aquí cabe aclarar dos cosas. Por un lado, como hemos visto, Simondon cuestiona con dureza al “energetismo termodinámico” del siglo XIX, así como al principio del equilibrio estable que de allí extraen la física de campos y la *Gestaltpsychologie*. Por otro lado, hasta donde llega nuestro conocimiento, el desarrollo y la difusión a gran escala de los estudios de la termodinámica de los sistemas alejados del equilibrio –que encuentran en las “estructuras disipativas” de Ilya Prigogine su referencia central– es posterior al momento en que Simondon desarrolla sus investigaciones e inventa su teoría de la individuación (década del cincuenta y principios de la década del sesenta). Recién en una reseña de 1969 es posible encontrar una referencia de nuestro autor a la obra de Prigogine.<sup>1</sup>

Con lo cual, en función de los datos textuales de la obra y de las referencias puestas allí en juego, no es fácil relacionar el concepto simondoniano de metaestabilidad con algo más que no sea la lectura desplegada por Wiener y la operación que sobre ella realizará Simondon. En cualquier caso, haya tenido o no Simondon conocimiento de las termodinámicas alejadas del equilibrio, la atención de los interpretes a este punto, así como algunos elementos similares en ambas series de teorías, resulta sumamente significativa y nos permite avanzar en una serie de consideraciones histórico-intelectuales. En efecto, visto desde un punto de vista general y cambiando lo que hay que cambiar, ¿no serían los conceptos de “sensibilidad” e “inestabilidad” –definitorios de los estados alejados del equilibrio de la estructuras disipativas– análogos a la idea de un sistema receptor en estado metaestable? ¿No se asociaría la idea de “punto de bifurcación” y de “acontecimiento” con el concepto simondoniano de discontinuidad transductiva u operación de individuación? ¿No apuntarían a lo mismo el concepto de “orden a través de fluctuaciones” y la idea de un “devenir del ser” jalonado por accesos de individuación (que presuponen metaestabilidad, incidencia de información y singularidad relacional)? Miguel Penas López (2014) ha desarrollado una valiosa investigación alumbrando algunos de estos puntos comunes pero subrayando, fundamentalmente, las divergencias y la confusión a la que lleva la asimilación de una teoría a otra. Siguiendo a Stengers, Penas López denuncia la trasposición acrítica del concepto de metaestabilidad de un dominio al otro y esclarece la diferencia fundamental que separa al concepto simondoniano de sistema en estado metaestable de los estados alejados del equilibrio de Prigogine. En este sentido, desarrolla el análisis crítico de Isabelle Stengers relativo al “energetismo” simondoniano y demuestra que, mientras que en el concepto de metaestabilidad la energía juega un rol central (en tanto que potencial termodinámico), “en los sistemas lejanos al equilibrio no es posible definir un potencial, su

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 1969: 80.

comportamiento no puede ser explicado en términos energéticos (...) El modo de descripción basado en la disponibilidad de energía potencial y su progresivo agotamiento ya no es suficiente en los estados fuera del equilibrio”.<sup>1</sup> A partir de allí, Penas López concluirá:

Así, mientras que los procesos de cristalización pueden ser descritos de manera general como una evolución hacia el estado final de equilibrio, en el que como bien señala Simondon la energía potencial se agota, los procesos lejanos al equilibrio no admiten principios generales en su descripción y, en concreto, no pueden ser descritos como la evolución hacia un estado energético determinado.<sup>2</sup>

Se podría aducir en este punto que el modelo de cristalización es solo el paradigma elemental de la individuación y que en el plano biológico el concepto de metaestabilidad se enriquecería, pero lo cierto es que –como hemos visto– la adopción del esquema ontogénico de Arnold Gesell no apunta en esa dirección, sino que afirma la idea de una estabilidad siempre recreada tras sucesivos accesos de metaestabilidad (operaciones de individuación). ¿Cuál sería, entonces, la diferencia fundamental entre esta suerte de “estabilidad a través de metaestabilidades” y el prigogineano “orden a través de fluctuaciones”? Que en Simondon siguen operando aún las premisas de la Era de las Formas, es decir, que piensa la individuación y la discontinuidad sobre el fondo de un estado energético de un sistema, cuyas transformaciones se explican necesariamente en función de la energía potencial contenida en ese sistema y puesta en juego por él. Hemos visto con cierto detalle en el capítulo cinco la crítica de Simondon a la *Gestaltpsychologie* y al principio del equilibrio estable. Ahora podemos percibir que dicha crítica –si bien se encamina a poner en cuestión la categoría de forma– no termina de escapar a los marcos de ésta en tanto organiza un orden de saber. Dicho en otros términos, Simondon preanuncia en cierto sentido el colapso de la Era de las Formas al cuestionar en los sistemas sincrónicos el postulado del equilibrio y/o de la homeostasis, pero no llega a subvertirlo completamente pues para pensar la individuación de un sistema hace del estado energético y metaestable de dicho sistema una condición esencial de posibilidad. En este sentido, la discontinuidad y la irreversibilidad de la ontogénesis simondoniana no iría lo suficientemente lejos. E ir lo suficientemente lejos en este punto sería poder pensar acontecimientos o discontinuidades que no sólo expliquen las transformaciones de una estructura sino también la transformación de los mecanismos a través de los cuales las

---

<sup>1</sup> Penas López, M., 2014: 172.

<sup>2</sup> Penas López, M., 2014: 173.

estructuras se transforman.<sup>1</sup> Sería pensar la individuación de los procesos de individuación mismos, y conllevaría la imposibilidad de universalizar un esquema de individuación único. En tercer lugar, siguiendo el hilo de la relación entre energía potencial y neguentropía (con las cuales Simondon apunala su concepto de metaestabilidad) y buscando en cierta medida matizar el estatuto eminentemente metafísico y abstracto del concepto de realidad preindividual, Andrea Bardin (2010, 2015a) y Miguel Penas López (2014) proponen pensar la noción en el marco de procesos de individuación ya en marcha, es decir, en función de sistemas en devenir y no en tanto condición de posibilidad de estos. Para comprender estas lecturas, cabe avanzar un poco más en la determinación del concepto de realidad preindividual. Por un lado, Simondon afirma que lo preindividual es la “realidad primera”, la “realidad completa” o Naturaleza, que precede y hace posibles los procesos de individuación. Es fuente absoluta de existencia, “puro potencial omnipresente”<sup>2</sup> que encuentra en el concepto de *ápeiron* una resonancia, y que se expresa en la idea de un “ser monofásico”, o “ser sin fases”, que es “prefísico y prevital” sin dejar de ser natural.<sup>3</sup> Y es a partir de este ser preindividual que se opera la “génesis absoluta” en tanto “desfasamiento del ser” (proceso en el cual, como veremos más adelante, no parece operar ningún germen formal originario): “la individuación es lo que hace aparecer el desfasaje del ser en individuo y medio, a partir de un ser previo capaz de devenir individuo y medio.”<sup>4</sup> Es decir, la individuación hace aparecer una pareja funcionalmente complementaria y el individuo, en tanto vive, está esencialmente relacionado con un medio o, para decirlo como Uexküll, es en su mundo circundante.

Ahora bien, por otro lado, dicha hipótesis del ser preindividual en tanto que fuente absoluta de individuación se complementa con otra que reza así: “podemos suponer que la individuación no agota toda la realidad preindividual, y que un régimen de metaestabilidad no es solamente mantenido por el individuo, sino también impulsado por él, de modo que el individuo constituido transporta consigo una cierta carga asociada de realidad preindividual, animada

---

<sup>1</sup> En su primer versión del concepto de Era de las Formas, Elías Palti plantea que éste orden histórico-epistemológico comienza a desmoronarse a partir de una serie de desarrollos convergentes en las ciencias contemporáneas que, poniendo en el centro de sus análisis la noción de acontecimiento, logran reintegrar la historicidad dentro de las formas y, con ello, destituir la exterioridad recíproca que separaba orden y cambio en dicho régimen de saber. Las referencias conceptuales con las cuales Palti justifica esta descomposición, y la emergencia de un nuevo estadio histórico-epistemológico, son las “estructuras disipativas” de Prigogine, la teoría de la “metaevolución” y de la “autopoiesis” de Maturana y Varela, la noción de “teleonomía” introducida por von Bertalanffy y desarrollada por Jacques Monod, y la revisión del concepto kuhniano de paradigma operada por Wolfgang Stegmüller. Cf. Palti, E., 2001: 65-81; 2003: 42 y ss.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 407.

<sup>3</sup> Textualmente: “Pero existe también algo físico que se puede llamar lo natural, y que es prevital tanto como prefísico” (Simondon, G., 2015b: 413).

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 415.

por todos los potenciales que la caracterizan”.<sup>1</sup> Es decir, habría una “remanencia de la fase preindividual” en el individuo tras el primer desfaseamiento que le da origen, hay entonces una “carga de realidad *preindividual que el individuo contiene*” y ésta “naturaleza preindividual restante asociada al individuo es una fuente de estados metaestables futuros de donde podrán surgir nuevas individuaciones”.<sup>2</sup> Todo sucede como si la individuación operase a fuerza de transferir una problemática de un nivel a otro, propiciando ulteriores individuaciones. Y, de hecho, Simondon hace de esta transferencia amplificante un postulado de su teoría: “se podría decir en un cierto sentido que el único principio por el que uno puede guiarse es *el de la conservación del ser [preindividual] a través del devenir*”.<sup>3</sup> Es claro que de no apelar a un postulado semejante, nuestro autor se vería imposibilitado de tematizar sucesivos procesos de individuación más allá de la génesis absoluta y no podría dar cuenta ni del pasaje de lo físico a lo vital, ni del de lo vital a lo psíquico-colectivo, ni del hecho de que los sistemas están en devenir y no son estructuras totalmente individuadas. Es decir, podría explicar un aspecto de la génesis (el origen) pero no su otro aspecto (la transformación de lo gestado, el hecho de que el ser deviene). En este sentido, Simondon planteará que “la individuación no obedece a una ley de todo o nada: puede efectuarse de manera cuántica, por saltos bruscos, y una primera etapa de individuación deja alrededor del individuo constituido, asociado a él, una cierta carga de realidad preindividual, que se puede llamar naturaleza asociada, y que es todavía rica en potenciales y en fuerzas organizables”.<sup>4</sup>

En el marco de este doble estatuto de la realidad preindividual<sup>5</sup>, Andrea Bardin (2010, 2015a) va a sostener que la realidad preindividual no es sino el “medio asociado” al individuo, y que la pareja individuo-medio a la que da lugar la individuación sería una suerte de pareja individuo-medio preindividual.<sup>6</sup> Así, lo preindividual no sería algo que “porta” o “contiene” el individuo, ni una “remanencia” de la fase primitiva y original del ser, sino producto de la relación del individuo con el medio, su extraer de él nutrientes y flujos energéticos para mantener una metaestabilidad que es condición de vida y sin la cual, por otro lado, no podría ser teatro y agente de ulteriores operaciones de individuación. Bardin es consciente del doble estatuto que tensiona a la noción de preindividualidad, pero

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 15, subrayado nuestro.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 15-16.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 11.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 202.

<sup>5</sup> Esto es, frente a la polaridad del concepto en tanto expresa un ser monofásico (“pura potencia omnipresente”) que precede a la individuación y, por otro lado, una fase del ser, una fase del sistema de individuación, una “naturaleza asociada” al individuo que le permite ser teatro y agente de ulteriores individuaciones.

<sup>6</sup> Cf. Bardin, A., 2015a: 36-37.

privilegia ese segundo camino por dos razones: porque, efectivamente, no puede haber un conocimiento del estado preindividual del ser como tal, “dicho estado solo *se conoce* por aquello que lo sigue”<sup>1</sup> y “lo preindividual sólo se revela a sí mismo en un sistema (parcialmente) individuado”.<sup>2</sup> Y porque, como Simondon señala a propósito de la individuación física, cabe pensar al “medio asociado” que acompaña al individuo como su “sistema energético constituyente”.<sup>3</sup> Esta interpretación, interesante y sostenible, presenta sin embargo dos dificultades desde nuestra perspectiva. Por un lado, la invención de la idea de “medio preindividual” (no presente en Simondon) conlleva como consecuencia negar la relación funcional esencial que liga al viviente con su medio (sea éste mundo circundante o campo de comportamiento). Por otro lado, y correlativamente, hay que hacer notar que – en el marco de su tratamiento de la individuación de los seres vivientes– Simondon hace intervenir la idea de preindividualidad justamente en el momento en que la individualidad vital ya no se sostiene a sí misma y, producto de una ralentización afectiva que paraliza las funciones perceptivo-activas, se ve obligada a sobrepasarse mediante una nueva individuación.<sup>4</sup>

Penas López (2014) también avanza en una crítica a la concepción metafísica que hace de lo preindividual un elemento interno al individuo y, si bien no lo asimila con el medio asociado, lo piensa como disparidad de órdenes de magnitud exteriores que el individuo compatibiliza en tanto singularidad relacional. Así como Bardin, este autor no niega el doble estatuto que presenta la noción, pero considera que “para hacer descender el concepto de la realidad preindividual de la pura abstracción metafísica hacia una elucidación más concreta”, es menester ahondar en una lectura que lo piense no “en sí” sino en el marco de “ecologías particulares de individuación” donde “las realidades preindividuales aparezcan como realidades materiales y energéticas concretas que dan lugar a individuos reales”.<sup>5</sup> En este sentido, recuperará un bello ejemplo simondoniano relativo a la tarea mediadora que los vegetales y las plantas realizan en tanto hacen comunicar, en la singularidad que son, un orden de magnitud cósmico (la energía solar) y un orden de magnitud inframolecular (las especies químicas y nutrientes contenidos en la tierra)<sup>6</sup>, concluyendo que “estos órdenes extremos constituyen su realidad preindividual y la

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 418, subrayado nuestro.

<sup>2</sup> Bardin, A., 2015a: 37, trad. nuestra. Esta lectura es acompañada por Penas López (2014: 238, 280).

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 60 y ss.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 201 y ss.

<sup>5</sup> Penas López, M., 2014: 228-229. Esta lectura lo lleva a proponer una distinción entre la “realidad preindividual” (siempre relativa a un individuo) y los “dominios del ser” que asumirían las características asignadas a lo preindividual en tanto “monofásico” o “ser sin fases”. Cf. Penas López, M., 2014: 169, 228, 244.

<sup>6</sup> Simondon, G., 2015b: 24.

existencia de la planta depende del mantenimiento de una actividad relacional de comunicación entre ellos”.<sup>1</sup> A partir de allí, y conforme su estrategia consistente en vincular lo preindividual con el deleuzeano “campo trascendental impersonal poblado de singularidades”, planteará que lo preindividual puede ser considerado como compuesto de individuos o, más específicamente, como compuesto por la relación de heterogeneidad, tensión y disparidad que mantienen dos o más individuos. Desde este horizonte de lectura, el medio asociado aparecerá como un complemento del mismo orden de magnitud que el individuo, siendo dicha pareja (y no el individuo aislado) la que realiza la actividad mediadora con respecto a los órdenes de magnitud dispares y preindividuales.<sup>2</sup>

Por nuestra parte, y teniendo en cuenta los desarrollos hechos a propósito del concepto uexkülliano de mundo circundante, así como los relativos a la tercera etapa de la *Gestaltpsychologie*, creemos que “la pareja individuo-medio” traduce el hecho de que el viviente es un sistema abierto (o un *cuasi-sistema*) que intercambia materia, energía e información con su entorno, conjurando con este intercambio el aumento de la entropía y desarrollando un trabajo neguentrópico o, para decirlo con palabras de Simondon, realizando una *amplificación moduladora* y “estabilizando el devenir” conforme procesos autorreguladores y homeostáticos.<sup>3</sup> Esta actividad moduladora, como hemos visto, no será la única ni la definitoria de las operaciones de individuación (que remiten, fundamentalmente, a las amplificaciones transductivas), pero sin ella no es posible dar cuenta de la necesaria “tasa de automatismo” u homeostasis que hace viable al individuo biológico (y a las comunidades)<sup>4</sup> y que, además, precede (y sucede) a las operaciones transductivas haciendo posible, asimismo, la amplificación organizadora. Con lo cual, desde nuestra perspectiva, la realidad preindividual es una instancia previa al par individuo-medio<sup>5</sup>, ego-ambiente o sujeto-mundo, es su misma condición de posibilidad, y su remanencia en el sujeto psicósomático explica el hecho de que éste, para resolver su

---

<sup>1</sup> Penas López, M., 2014: 230.

<sup>2</sup> Cf. Penas López, M., 2014: 226-227.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015c: 149-154.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 167; 2015b: 456.

<sup>5</sup> De hecho, si consideramos la carta que Simondon envía a Hyppolite en 1954, esta lectura está plenamente fundada. En dicha misiva, Simondon plantea que “el conjunto individuo-medio no se sostiene a sí mismo; no se puede ni explicar el individuo por el medio ni el medio por el individuo, y no se puede reducir el uno al otro. El individuo y el medio son una fase analítica genética y lógicamente posterior a una fase sincrética constituida por un mixto primero” (citado en Nathalie Simondon, <http://gilbert.simondon.fr/content/biographie> [Último acceso: 03/11/15]). Trad. nuestra.



problemática afectiva, ha de participar en una segunda individuación (psíquico-colectiva o transindividual) que supere la mera relación funcional con el medio.<sup>1</sup>

De aquí que Simondon defina al sistema de individuación y al sujeto como “una unidad condensada y sistematizada de tres fases del ser”, siendo estas fases “preindividual, individuada [pareja individuo-medio] y transindividual”.<sup>2</sup> Lo preindividual, desde este horizonte, es condición de posibilidad de la individuación de “la pareja individuo-campo asociado” en el plano físico<sup>3</sup> y de la “pareja individuo-medio” en el plano biológico, así como del pasaje vital a la “vía transitoria” psíquica y la consumación de esta última en el mundo transindividual de las significaciones compartidas. Esta lectura es ciertamente abstracta y metafísica pero, desde un punto de vista histórico-intelectual, revela algo esencial y sumamente concreto: el hecho de que Simondon pone por debajo de lo óntico y de lo ontológico a lo ontogenético, y por debajo de los individuos y los mundos a la Naturaleza. Lo preindividual constituye, así, un tercer orden de subjetividad, instancia previa al sujeto trascendental y a la intersubjetividad trascendental. Lo original en Simondon no es la apelación a un concepto productivo, inmanente y positivo de la Naturaleza sino el hacerlo *contra el mundo*, y en condiciones histórico-epistemológicas totalmente diferentes a las que dieron lugar al idealismo alemán y, en particular, a la filosofía de la naturaleza de Schelling.

En cuarto término, además de la tematización del concepto de energía potencial, Simondon retoma del físico Louis De Broglie su interrogación respecto del estatuto ontológico que cabe asignar a la realidad física, buscando así ir más allá de la solución epistemológica dada al problema por la interpretación de Copenhague. En este sentido, recuperará la teoría de la doble solución propuesta por el físico francés e intentará, partiendo de la idea de una inherencia del corpúsculo en un fenómeno ondulatorio, pensar la dualidad onda-corpúsculo como una manifestación posterior de una realidad que es primera. Aducirá que dicha dualidad podría ser efecto de hábitos analíticos que llevan a pensar conceptos en función de una realidad que se supone ya individuada, y en la cual los términos mantendrían relaciones de exterioridad, cuando en realidad cabría preguntarse por la individuación y otorgar un carácter constituyente a las relaciones en la gestación y modificación de los términos (y no un carácter accesorio o accidental). Ya en la

---

<sup>1</sup> “El sujeto es el conjunto formado por el individuo individuado y el *ápeiron* que lleva consigo; el sujeto es más que individuo; es individuo y naturaleza, es a la vez las dos fases del ser; tiende a descubrir la significación de esas dos fases del ser resolviéndolas en la significación transindividual de lo colectivo.” (Simondon, G., 2015b: 390).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 395.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 184.

introducción de su tesis doctoral principal, y en el marco de la presentación de su hipótesis sobre la realidad preindividual, Simondon plantea las líneas maestras de lo que será su interpretación de la física contemporánea:

Ahora bien, podemos suponer también que la realidad es primitivamente, en sí misma, como la solución sobresaturada, y aun de manera más completa en el régimen preindividual, *más que unidad y más que identidad*, capaz de manifestarse como onda o corpúsculo, materia o energía, porque toda operación, y toda relación en el interior de una operación, es una individuación que desdobra, desfasa el ser preindividual en correlación a los valores extremos, a los órdenes de magnitud primitivamente sin mediación. La complementariedad sería entonces la resonancia epistemológica de la metaestabilidad primitiva y original de lo real. Ni el *mecanicismo*, ni el *energetismo*, teorías de la identidad, dan cuenta de la realidad de manera completa. La teoría de los campos, sumada a la de los corpúsculos, y la teoría de la interacción entre campos y corpúsculos, son todavía parcialmente dualistas, pero *se encaminan hacia una teoría de lo preindividual*. Por una vía distinta, la teoría de los quanta capta *ese régimen de lo preindividual* que sobrepasa la unidad: se produce un intercambio de energía por cantidades elementales, como si hubiera allí una individuación de la energía en la relación entre las partículas, a las que podemos considerar en un sentido como individuos físicos. Sería quizás en este sentido que podríamos ver converger las dos nuevas teorías que seguían siendo hasta entonces impenetrables entre sí, la de los quanta y la de la mecánica ondulatoria: podrían ser consideradas como *dos maneras de expresar lo preindividual* a través de las diferentes manifestaciones en las que interviene como preindividual. Por debajo de lo continuo y lo discontinuo, existe lo cuántico y el complementario metaestable (más que unidad), que es el verdadero preindividual.<sup>1</sup>

Esta pretensión de pensar la dualidad onda-corpúsculo como resonancia epistemológica de una realidad previa de orden preindividual, encontrará su pleno desarrollo en el capítulo tercero de la primera parte de *La individuación...*, donde Simondon acompañará la argumentación de De Broglie y operará una serie de consecuencias reflexivas. Repondremos brevemente el planteamiento del problema a efectos de poder visualizar el vínculo que Simondon entabla entre las proposiciones del físico francés y su concepto de preindividualidad. En primer lugar, tras reseñar las críticas que De Broglie formula a las dos ideas tradicionales de corpúsculo, Simondon plantea frontalmente el problema de la relación entre la onda y el corpúsculo: “¿Cuál es el término más real? ¿Son tan reales el uno como el otro? ¿Es la onda solamente una suerte de campo de probabilidad, que es para el corpúsculo la posibilidad de manifestar localmente su presencia a través de una acción observable en tal o cual punto?”<sup>2</sup> Acto seguido repone tres interpretaciones “lógicamente posibles”. Por un lado, está la posición de Schrödinger, que consiste en negar la realidad del

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 12-13.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 165.

corpúsculo y asimilarlo a una suerte de “pequeño tren de ondas”. Por otro lado, está la interpretación que sostiene que la relación onda-corpúsculo es real y que cabría pensarla considerando “al corpúsculo como una singularidad en el seno de un fenómeno ondulatorio del que sería el centro”.<sup>1</sup> Esta es la posición asumida por Louis de Broglie en *Recherches sur la théorie des quanta* (1924), y expresa la idea de que el corpúsculo –como singularidad– se encontraría inmerso en un fenómeno ondulatorio, siendo parte así de “una sola realidad física”. Esta es la primera versión de la teoría de la doble solución pero tendría, según reconociera luego el propio físico, el problema de no poder dar cuenta del hecho de que “la mecánica ondulatoria hace uso con éxito de ondas continuas sin singularidades del tipo de las ondas continuas de la teoría clásica de la luz”.<sup>2</sup> Por último, está la tercera interpretación –la posición “ortodoxa”, “subjetivista” e “idealista”, según De Broglie–, que es sostenida por N. Bohr y W. Heisenberg y que se conoce tradicionalmente como “la interpretación de Copenhague”. Sostiene que las ideas de onda continua y de corpúsculo son “aspectos complementarios de la realidad”, y su carácter epistemológico divergente se explica por la perturbación diferencial del observador en el fenómeno observado. Más adelante, Simondon cuestionará esta posición –que él resume en la conjunción de la teoría de la complementariedad de Bohr y el principio de incertidumbre de Heisenberg–, señalando que presupone la existencia de una suerte de “partícula limitada” que es precisamente lo que habría que poder explicar y que, por ese camino, desrealizan la realidad física y terminan afirmando que “el individuo físico, el corpúsculo, se convierte en (...) un conjunto de potencialidades afectadas por probabilidades; es un ser que sólo se manifiesta a nosotros en una forma fugitiva, a veces bajo un aspecto, a veces bajo otro”.<sup>3</sup> Es decir, terminan afirmando una posición indeterminista y probabilística que se desentiende del problema ontológico que presenta la realidad física desde el horizonte de una filosofía de la individuación.

Tras repasar una serie de problemas y de rectificaciones a propósito de la teoría de la doble solución, Simondon repone la última versión de dicha teoría a partir de la conferencia que ofrece De Broglie en la *Société Française de Philosophie* en 1953. Lejos de desanimarse por la dificultades en cuanto a formalismo matemático, y más allá del fallido concepto de “onda piloto” que presentara en el Consejo Solvay en 1927, De Broglie culmina dicha conferencia señalando la necesidad de reconsiderar la teoría de la doble solución y pone como ejemplo

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 166.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 166.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 172. En este sentido, Simondon evoca una expresión de Bohr, citada por De Broglie, según la cual los corpúsculos se serían “individuos borrosamente definidos dentro de límites espacio-temporales finitos” (2015b: 172).

de dicha revitalización los estudios que desarrollan los físicos David Bohm y Jean-Pierre Vigié. Asimismo, no deja de ocultar su entusiasmo al percibir que “siendo considerados los corpúsculos materiales y los fotones como regiones singulares dentro de la métrica del espacio-tiempo, rodeados de un campo ondulatorio del que formarían parte y cuya definición introduciría la constante de Planck” sería posible “unir las concepciones de Einstein sobre las partículas y las de la teoría de la doble solución”, y se abriría un camino para una “grandiosa síntesis” entre la teoría de la relatividad y la de los *quanta*, que permitiría “evitar el subjetivismo” “que tiende a negar la existencia física independiente del observador”.<sup>1</sup> Llegados a este punto, Simondon da un paso más y afirma:

Pero esta síntesis, (...), tendría también otra ventaja: las *zonas singulares* de los diversos corpúsculos pueden en efecto inmiscuirse unas en otras a partir de cierta escala; esta invasión no es demasiado nítida e importante a escala atómica (...) para perturbar la interpretación «ortodoxa», pero no sucede necesariamente del mismo modo a escala nuclear (...). *A esta escala, puede que zonas singulares de los corpúsculos se inmiscuyan y que estos últimos ya no puedan ser considerados como aislados.*<sup>2</sup>

Y, unas páginas más adelante, Simondon saca todas las conclusiones posibles de esta “escala nuclear” devenida energía potencial y la vincula directamente con la idea de una instancia preindividual del ser:

Una hipótesis semejante supone que no hay individuo elemental, individuo primero y anterior a toda génesis; hay individuación en un conjunto; la realidad primera es preindividual, más rica que el individuo entendido como resultado de la individuación; lo preindividual es la fuente de la dimensionalidad cronológica y topológica. Las oposiciones entre continuo y discontinuo, partícula y energía, expresarían entonces no tanto los aspectos complementarios de lo real como las dimensiones que surgen en lo real cuando se individúa.<sup>3</sup>

La relación del pensamiento de Simondon con la física de Louis De Broglie ha sido objeto de debate entre Isabelle Stengers y Jean-Hugues Barthélémy, aunque ninguno de ellos pone en duda la obsolescencia de la teoría de la doble solución en el plano de la física teórica. De hecho, quizá producto de este desengaño, Simondon abandona completamente sus intervenciones reflexivas en el plano de la física teórica y la temática deja de aparecer en los textos posteriores a la década del cincuenta. En cualquier caso, este breve *excursus* por algunos de los conceptos científicos que acompañan la construcción de la idea de realidad preindividual no tiene por objetivo analizar la consistencia de las interpretaciones

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 170.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 171, subrayado nuestro.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 183-184.

simondonianas o su valor de verdad, sino mostrar algunos de los recursos a los cuales apela para construir un nuevo concepto genético de Naturaleza bajo condiciones histórico-epistemológicas determinadas. En este sentido, hay otras dos intuiciones construidas en diálogo con la física teórica que merecen ser evocadas y que contribuyen sino a conocer al menos a pensar la idea de lo preindividual.

Por un lado, en función de lo dicho, parece posible ubicar a lo preindividual en el espacio e imaginarlo en un cierto orden de magnitud determinado, a saber, a nivel de la realidad microfísica y, dentro de ella, a escala nuclear y sub-nuclear. Habría algo así como una intimidad de la naturaleza, una profundidad invisible donde materia y energía, partículas y ondas, no serían sino una mixtura sobre-continua, “una metaestabilidad primitiva y original de lo real”, de la cual asomarían regiones singulares (esto es, corpúsculos materiales rodeados de un campo ondulatorio y energético del que serían parte). De hecho, en no pocas ocasiones Simondon se refiere a la individuación como “una operación de estructuración amplificante que hace pasar al nivel macroscópico las propiedades activas de la discontinuidad primitivamente microfísica”<sup>1</sup> y, más aún, sugiere un orden de magnitud específico en el cual existiría la realidad preindividual.<sup>2</sup>

No obstante, conviene no sustancializar ni localizar este estado sobre-continuo o metaestable del ser preindividual pues, como hemos visto, suele determinarse en función de la polaridad que organiza un determinado sistema de realidad y, por otro lado, porque es algo que se transfiere de un nivel de individuación al otro. Y hay varios ejemplos. En el caso de la problemática psíquica, lo preindividual se localiza en la afectividad subjetiva en tanto es sede de una resonancia interna ralentizada e intermedia entre el orden de lo continuo (la representación) y el de lo discontinuo (la acción), y de cuya reunión intersubjetiva surgirá lo colectivo como resolución.<sup>3</sup> En el ejemplo de la planta, lo preindividual aparecería como la disparidad “entre un orden cósmico y un orden inframolecular” que la planta resuelve haciendo comunicar, en su singularidad, ambos ordenes de magnitud (y no sólo expresando un “orden inframolecular”).<sup>4</sup> En el caso de la individuación del comportamiento, lo preindividual aparece como un estado de “desdiferenciación y desadaptación” que hace de las estructuras, funciones y símbolos

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 108.

<sup>2</sup> Simondon es muy claro al respecto en el siguiente pasaje: “Según esta concepción, se podría decir que la bifurcación entre lo viviente y lo no viviente se sitúa en un cierto nivel dimensional, el de las macromoléculas; los fenómenos de un orden de magnitud inferior, que llamamos microfísicos, no serían de hecho ni físicos ni vitales, sino prefísicos y previtales; lo físico puro, no viviente, solo comenzaría en el nivel supramolecular; es en ese nivel que la individuación produce el cristal o la masa de materia protoplasmática.” (2015b: 187).

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 201 y ss.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 24.

elementos de una interacción tensa que dispone en el organismo una energía potencial (que es más que la suma de dichas estructuras, funciones y símbolos).<sup>1</sup> En el caso del concepto post-aristotélico de “situación hilemórfica” de un sistema, lo preindividual aparece como la disparidad entre la forma molar del sistema y la materia molecular del mismo, incompatibilidad que se resolvería por el arribo de una singularidad o información (“sea viniendo de afuera, sea subyacente”) que establecería una comunicación entre esos dos órdenes y daría inicio a la operación de individuación del sistema.<sup>2</sup>

Lo que es posible ver con éstos y otros ejemplos es que, si bien no es posible localizar a lo preindividual en un orden de magnitud determinado, sí sería posible vincularlo con órdenes de magnitud y, particularmente, con la disparidad que es posible imaginar entre dichos órdenes. Son estas disparidades, estas “incompatibilidades potencializadas”, estas problemáticas, estas situaciones metaestables las que el individuo-singularidad (en tanto “ser *de* la relación”)<sup>3</sup> resuelve en la operación de individuación, creando con ella nuevas estructuras y funciones que permiten integrar las disparidades y estabilizar el sistema. No obstante, Simondon no es claro al respecto y en este punto reencontramos una ambivalencia pues, en efecto, hay casos en los que la disparidad de órdenes de magnitud parece oponer al macro-sistema metaestable y al micro-germen estructural (siendo la individuación la comunicación singular entre ambos), mientras que en otros casos la disparidad mentada parece definir a uno de esos polos (al sistema en estado metaestable) y el germen estructural tiende a identificarse con la singularidad o información que resuelve la disparidad. Este problema se superpone a otro problema ya planteado en el capítulo anterior (el relativo a no poder explicar el origen de los “gérmenes cristalinos”, así como el interrogante respecto a la relación inmanencia/trascendencia en la génesis absoluta); los abordaremos a ambos en el último párrafo de este capítulo.

Por otro lado, la idea de lo preindividual como “disparidad entre órdenes de magnitud sin comunicación” se puede aclarar relacionándola con lo que Simondon llama “ser físico”, o “realidad física”, y que no debe ser confundida con el individuo físico que sobre ella existe (en tanto que nudo singular de una relación), ni con una mera escala, sino que debe relacionarse con esa realidad “prefísica y prevital aunque natural” de la que se nos habla; una realidad microfísica, sí, pero cuyo carácter no está dado por su tamaño sino por su indeterminación, su ser *ápeiron*. En este sentido, y en polémica con las visiones probabilísticas de Bohr y Heisenberg, Simondon plantea que

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 502 y ss.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 88.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 61.

El indeterminismo no está ligado solamente a la medición; proviene también del hecho de que la realidad física comporta escalas de magnitud imbricadas unas en otras, de manera topológica, y teniendo no obstante cada una su propio devenir, su cronología particular. El indeterminismo existiría en estado puro si no hubiera en él ninguna correlación entre la topología y la cronología de los sistemas físicos. Esta ausencia de correlación jamás es absolutamente completa; solo abstractamente se puede hablar de un indeterminismo absoluto (realizable por una independencia completa entre cronología y topología). (...) El ser físico debe ser considerado, (...), como más que unidad y más que identidad, rico en potenciales; el individuo está en vía de individuación a partir de una realidad preindividual que lo subtiende<sup>1</sup>

Esta “imbricación de escalas de magnitud unas en otras” y esta superposición de dinamisismos incompatibles, imagen de un indeterminismo absoluto previo a la formación de espacios-tiempo (es decir, anterior a los sistemas físicos crono-topológicos, anterior a los individuos), conduce naturalmente a preguntarse lo siguiente: ¿Puede vincularse lo preindividual con esta idea abstracta de “indeterminismo absoluto”? O, más bien, ¿es lo preindividual este indeterminismo puro? Y, en caso de serlo, ¿cuál es la relación de lo preindividual con el tiempo? ¿Está *en* el tiempo? En principio, cabe señalar que lo preindividual monofásico no está en el tiempo. Puede suponerse su existencia allí donde se acomete una operación de individuación y pensar su actualidad *a posteriori*, o imaginarse que existe en el presente en situaciones de metaestabilidad de un sistema que resultan manifiestas, y de las cuales podría brotar una operación de individuación. Pero lo cierto es que, para Simondon, así como lo preindividual omnipresente no tiene una localización definida en el espacio sino que es fuente de la aparición de individuos y sistemas en el espacio, no está en el tiempo: “*el tiempo surge de lo preindividual como las demás dimensiones según las cuales se efectúa la individuación.*”<sup>2</sup> Lo preindividual sin fases, instancia absoluta y antepredicativa, es fuente de los espacios-tiempo, es fuente de los sistemas y de los estados (metaestables) que explican la transformación de los sistemas. Y este carácter previo a lo continuo y a lo discontinuo, al corpúsculo y a la onda, al espacio y al tiempo, etc., explica el isomorfismo de la idea de lo preindividual con la noción abstracta, con el “caso límite”, del “indeterminismo absoluto”.

En suma, como queda claro, el concepto de preindividualidad resulta sumamente problemático y no está exento de aporías. Creemos que estas últimas no se explican por el hecho de que Simondon operaría una interpretación antojadiza de los contenidos científicos sobre los cuales trabaja, tampoco porque generalizaría y llevaría al límite

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 182, 183,

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 24.

intuiciones desprendidas de esos contenidos, sino sobre todo porque en el concepto se imbrican y se superponen diversos “esquemas de pensamiento” no sintetizables en un sentido unívoco. En efecto, en la idea confluyen intuiciones muy diversas: metaestabilidad, energía potencial, neguentropía, realidad microfísica nuclear y sub-nuclear, situación hilemórfica, ralentización neoténica, disparidad entre órdenes de magnitud, indeterminismo absoluto, etc. Como veremos en el próximo párrafo, esta paleta de conceptos e intuiciones encontrará, en la Escuela de Mileto y en los *ágrapha dógmata* de Platón, nuevos impulsos y esquemas. Esta remisión a la filosofía griega nos permitirá escenificar el diálogo inter-epocal que Simondon construye y, con él, aclarar tres cuestiones. Por un lado, podremos responder el siguiente interrogante: ¿de dónde viene la idea según la cual la indeterminación puede ser fuente de la determinación o, al menos, condición positiva de ésta? ¿Cómo es posible que el indeterminismo puro produzca los espacios-tiempo y los sistemas crono-topológicos, así como “los cielos todos y los mundos dentro de ellos”? Y, más aún, ¿de dónde viene la idea conforme la cual dicho indeterminismo sería objeto de transferencia entre distintos niveles?; por otro lado, podremos alumbrar un nuevo sentido para la idea de “disparidad entre órdenes de magnitud” y, con él, encontrar a un extraño y enigmático Platón; finalmente, nos permitirá abordar globalmente la lectura que realiza Simondon sobre las filosofías de la naturaleza jónicas, así como descubrir un vínculo profundo en ellas entre la actividad técnica y la metafísica del devenir del ser.

## §2. Diálogos inter-epocales con la filosofía griega

Creemos que es sobre el fondo de un renacimiento del problema de la Naturaleza que se vuelve significativa la apelación simondoniana al pensamiento griego y, más concretamente, a la Escuela de Mileto y a la doctrina oral de Platón. En éste, como en otros casos, creemos que el diálogo inter-epocal que Simondon plantea con la filosofía griega no debe entenderse desde un plano puramente lógico, ni como expresión de una práctica tradicional en filosofía consistente en dialogar con su propia historia, ni como una estrategia de legitimación disciplinar, ni como una recaída en el anacronismo, sino fundamentalmente atendiendo al hecho de que es sobre un suelo de problemáticas que se perciben y vivencian como actuales, y a partir de ese suelo, que el diálogo con determinadas filosofías, teorías y conceptos pertenecientes a epistemes diversas se vuelve posible, y puede resultar fructífero desde un punto de vista histórico-intelectual.<sup>1</sup> En este punto, la pregunta –que podría

---

<sup>1</sup> Sobre el concepto de diálogos inter-epocales, véase: Mársico, C., 2011: 13-41.



oficiar como criterio metodológico— no sería cómo ha sido posible para Simondon pensar lo que ha pensado y decir lo que ha dicho, sino porque la problemática que lo acosa lo lleva a dialogar con un determinado concepto inactual y no con otro (¿por qué se asocia el concepto de realidad preindividual al *ápeiron* de Anaximandro y no a otra de las múltiples nociones de Naturaleza que ofrece la historia de la filosofía y de la ciencia?). Nuestra impresión en este punto es que hay determinadas configuraciones que pueden propiciar determinados diálogos conceptuales de carácter inter-epocal y no otros, es decir, determinados problemas histórico-epistemológicos pueden convocar, y eventualmente rehabilitar constructivamente, determinados conceptos pretéritos (pertenecientes a otros suelos epistémicos) sin recaer necesariamente en la anacronía o en el eclecticismo.

Si bien encontramos en Simondon diversos desarrollos a propósito del pensamiento antiguo<sup>1</sup> y si bien organiza buena parte de la exposición de su tesis doctoral principal escenificando una polémica con el esquema hilemórfico aristotélico, creemos que son fundamentalmente tres los focos de interés principales a la hora de pensar su concepto de naturaleza, y la metafísica genética que ha de ser creada en un contexto epistémico dominado por esquemas sincrónicos y poshistóricos. Estas tres referencias son Tales de Mileto, la doctrina esotérica de Platón y Anaximandro. Estas dos últimas han sido objeto de interés por los intérpretes siendo, fundamentalmente la última, un tópico recurrente aunque no siempre abordado en profundidad. Es decir, en casi todos los trabajos hay referencias al *άπειρον* (*ápeiron*) de Anaximandro pero, hasta donde llega nuestro conocimiento, sólo Ludovic Duhem (2012) ha analizado frontalmente la cuestión. Por otro lado, la referencia a Platón ha sido menos frecuentada y sólo encuentra en un bello artículo de Jean-François Marquet (1994) un tratamiento específico.

### 2.1. *Ápeiron, physis y realidad preindividual*

¿Cuáles son los elementos que Simondon destaca en la Escuela de Mileto? Hay dos puntos que lo atraen particularmente y que, en cierto sentido, se reflejan en su construcción teórica. Por un lado, el hecho de que movilizan un “pensamiento técnico”: “Tales, Anaximandro, Anaxímenes, son ante todo técnicos. No se debe olvidar que la primera

---

<sup>1</sup> En la obra simondoniana encontramos diversos análisis sobre el pensamiento antiguo (y, en particular, sobre la filosofía griega), entre dichas tematizaciones se destacan las relativas al concepto de individuo en *Histoire de la notion d'individu*, las que corresponden al concepto platónico de símbolo (2013b, 2015b), las relacionadas con la diferencia entre el hombre y el animal (2008a), las relativas al concepto de percepción y a su historia filosófica (2012), las vinculadas con el concepto de forma (2015b) y las relacionadas con las técnicas y la tecnología (2005b, 2015b, 2014).

aparición de un pensamiento individual libre y de una reflexión desinteresada es el hecho de técnicos, es decir de hombres que han sabido despegarse de la comunidad a través de un diálogo directo con el mundo.”<sup>1</sup> Por otro lado, el hecho de que son “fisiólogos”, es decir, indagan el *logos* de la *physis*. En un libro leído por Simondon, Émile Bréhier presenta estos mismos dos rasgos como definitorios de la escuela jónica<sup>2</sup> pero nuestro autor lo que le interesa es, sobre todo, el vínculo entre ambos aspectos y, en un curso de mediados de la década del sesenta, plantea explícitamente la existencia de un vínculo axiomático entre actividad técnica y metafísica genética a propósito de la Escuela de Mileto.<sup>3</sup>

Concentrándose en el segundo aspecto, en *Histoire de la notion d'individu* (1958), Simondon presenta en pocas páginas una interpretación conjunta del pensamiento de dicha escuela y plantea que, a diferencia de la tradición pitagórica y parmenídea “que busca descubrir la estructura de cada ser, estructura geométrica o aritmética”, los fisiólogos jónicos investigan el elemento fundamental “que, por su sustancia, su dinamismo y sus transformaciones, es capaz de explicar la existencia, la aparición y los caracteres particulares de los seres que existen actualmente”.<sup>4</sup> En dicha lectura, Simondon sintetiza el concepto de naturaleza implicado en Tales, Anaximandro y Anaxímenes señalando que hay que distinguir dos momentos del concepto, por un lado, la indagación respecto del elemento fundamental (agua, *ápeiron*, aire, respectivamente), elemento que –subraya Simondon– presenta una doble identidad característica en la cual “la homogeneidad es unidad y la unidad es homogeneidad” y que, siendo “lo indiferenciado absoluto, anterior en su unidad a toda aparición de heterogeneidad”, podría ser visto como “un primer aspecto de la idea de materia, anterior a toda distinción entre materia y forma”.<sup>5</sup> Por otro lado, superpuesto a dicho elemento fundamental, unitario y homogéneo, Simondon plantea que cabe reconocer la operatoria de un “dinamismo” de crecimiento y desarrollo, más potente y más universal

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 446. Esta idea según la cual ciertos individuos significativos han de apartarse necesariamente de la comunidad para, tomando contacto con algo que la trasciende, volver a ella y transformarla mediante invenciones o intervenciones creadoras no remite al modelo de la alegoría de la caverna sino fundamentalmente al esquema que presenta Bergson en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, donde individualidades excepcionales de orden artístico, religioso, moral y/o político abren a la sociedad cerrada a partir de su singularidad, arrastrando tras de sí multitudes conforme una línea de fuga. Creemos que Simondon pone una diferencia en este esquema, haciendo de las invenciones técnicas y científicas líneas de apertura privilegiadas.

<sup>2</sup> Bréhier, E., 1942: 94 y ss.

<sup>3</sup> “Para los fisiólogos de Jonia, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, la realidad actual del mundo se comprende por su génesis, y la cosmogénesis es palpable y concreta como el cambio progresivo del estado que se consume bajo la mano del alfarero cuando la arcilla absorbe más agua y se convierte en un barniz fluido o por el contrario cuando se endurece al researse. El mundo es continuo, el devenir es progresivo y creador; a percepción alcanza lo real porque acompaña la acción manipuladora y fabricadora; (...) las cosas naturales fueron hechas por la espontaneidad del mundo así como los objetos fabricados son hechos por el hombre” (Simondon, G., 2012: 23).

<sup>4</sup> Simondon, G., 2005a: 339, subrayado y traducción nuestras.

<sup>5</sup> Simondon, G., 2005a: 339-340, trad. nuestra.

que el que explicaría la ontogénesis de plantas y animales. Este dinamismo es la *physis* y opera empujando al elemento homogéneo a dibujar sobre sí “una heterogeneidad cuyos términos son simétricos por relación al estado primitivo de homogeneidad indivisa; el elemento se condensa y se rarifica, engendrando los elementos derivados que se distinguirán y se distribuirán en serie discontinua pero interiormente ordenada”.<sup>1</sup> Prolongando a Tales, Simondon ejemplificará esta operatoria de la *physis* apelando a los tres estados del agua<sup>2</sup>, caso paradigmático que se presta a una intuición directa pues, la fase actual de dicho elemento (por ejemplo, un estado solidificado en hielo), contiene en potencia sus otros dos estados posibles (líquido y gaseoso), y da lugar a un esquema trifásico que encierra el devenir en una “serie discontinua pero ordenada interiormente”, y que toma como punto de apoyo la homogeneidad de un elemento fundamental. A partir de este doble carácter de la naturaleza, Simondon concluirá:

El elemento es así materia sustancial de los seres, y causa dinámica de su aparición, porque el elemento es al a vez materia sustancial y fuente de la *physis*, poder de heterogeneidad. (...) Es la *physis* del elemento primitivo la que es origen de la existencia y de los caracteres de los seres particulares. No hay *physis* de un ser particular sino, solamente, una *physis* del elemento primitivo universal que se diversifica en estados y en seres. Según esta concepción primitiva, ningún principio de individuación puede ser buscado en la materia-sustancia; el principio de individuación es sino exterior, al menos anterior al individuo; él se prolonga en el individuo bajo la forma de dinamismo de crecimiento.<sup>3</sup>

No es difícil advertir aquí claras resonancias con los dos rasgos que, en el párrafo anterior, veíamos asignados a la realidad preindividual. Ésta última, sin embargo, se relaciona explícitamente no con el agua o con el aire sino con el *ápeiron* (“lo indefinido”, “lo

---

<sup>1</sup> Simondon, G. 2005a: 340, trad. nuestra.

<sup>2</sup> En sus cursos sobre la percepción de 1964-1965, Simondon ilustra este carácter primordial y dinámico del agua a propósito de Tales en los siguientes términos: “El agua de Tales es en primer lugar el elemento de base, el que sostiene a la Tierra que flota como un navío; pero es también el estado medio de la materia, que produce por condensación el suelo y la tierra dura, y por evaporación el aire transparente y ligero, luego, en el grado más alto, el éter, gas luminoso del que están hechos los astros, o más exactamente del que se alimentan como un fuego que come de las malezas y avanza sobre el flanco de una colina. Por último, el agua es primordial porque es la condición de toda vida” (Simondon, G., 2012: 24-25).

<sup>3</sup> Simondon, G. 2005a: 340, trad. nuestra. En sus cursos sobre la percepción, Simondon reafirma este doble estatuto del concepto jónico de naturaleza, y señala bellamente que “el elemento es primordial en dos sentidos complementarios: es la materia, el tejido de las cosas, que engendra a través de sus cambios de estado todos los grados de dureza y de fluidez, de calor y de frío, de consistencia y de penetrabilidad, de pesadez y de ligereza, de transparencia y de opacidad que se encuentran en el mundo y constituyen las diferencias entre las cosas; y por otra parte el elemento primordial es fuente del movimiento, de la energía, del poder de devenir que ha impulsado el mundo, que ha nutrido su devenir y que se manifiesta bajo nuestra mirada en la intensidad de la vida, en el movimiento del mar, de los ríos, en el soplo del viento, en la fuerza de crecimiento de las plantas y de los animales que quieren vivir, que tienden a desarrollarse. (...) la *Physis* es un crecimiento y una energía que anima los elementos y que es, en el elemento primordial, poder de diversificación y de desarrollo” (Simondon, G., 2012: 24).

ilimitado” o “lo infinito”).<sup>1</sup> Como es sabido, no se dispone de fragmentos de primera mano que permitan delimitar un sentido unívoco al concepto de *ἀπειρον* sino que el mismo ha de ser reconstruido a partir de doxografías y relecturas necesariamente parciales, siendo las principales la interpretación aristotélica y una serie de variaciones sobre la lectura de Teofrasto. En una de éstas últimas, Simplicio señala que –entre aquellos que piensan el elemento originario como “uno, moviente e infinito”– Anaximandro, “sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el *ápeiron*, habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio material. Dice que éste no es ni el agua ni ninguno de los llamados elementos, sino alguna otra naturaleza *ápeiron* de la que nacen los cielos todos y los mundos dentro de ellos”.<sup>2</sup> Y Pseudo Plutarco, también en un doxografía derivada de la lectura de Teofrasto, agrega que Anaximandro “Declaró que la destrucción y mucho antes el nacimiento acontecen desde tiempo infinito, puesto que todos ellos tienen lugar cíclicamente”.<sup>3</sup>

Enfocándose en el carácter originariamente productivo del “elemento primordial”, Ludovic Duhem (2012) analiza la correspondencia entre la noción de *ápeiron* y la de realidad preindividual y señala que, si bien hay una analogía entre ambas, no resultan idénticas. Son análogas porque en ambas se tematiza una fuente absoluta de existencia que es previa a los seres y que explica su génesis, porque en ambas se supondría la presencia del elemento primordial en los seres individuados (“carga de naturaleza” que explicaría sus dinamismos de crecimiento y sus cambios de estado), y porque en ambas operaría un dinamismo que produce la heterogeneidad a partir de la homogeneidad o que “desfasa al ser” a partir de un “ser sin fases” (volveremos sobre este tema).<sup>4</sup> Asimismo, mientras que el concepto de Anaximandro aparece como lo ilimitado o indefinido, el concepto de preindividualidad aparece como lo indeterminado, como indeterminación. Pero esta última, como vimos, no implica un sentido negativo sino por el contrario un sentido plenamente positivo en tanto “energía potencial”, o “puro potencial omnipresente”, que precede y explica la individuación de los seres. Simondon percibe en el *ápeiron* el mismo carácter y apunta que,

---

<sup>1</sup> La relación entre el *ápeiron* de Anaximandro y la realidad preindividual es inequívoca: “Se podría llamar *naturaleza* a esta realidad preindividual que el individuo lleva consigo, buscando encontrar en la palabra *naturaleza* la significación que los filósofos presocráticos ponían en ella: los fisiólogos jonios encontraban allí el origen, anterior a la individuación, de todos los tipos de ser; la naturaleza es *realidad de lo posible*, bajo las especies de este *ἀπειρον* del que Anaximandro hace surgir toda forma individuada: la naturaleza no es lo contrario del hombre, sino la primera fase del ser, siendo la segunda la oposición entre el individuo y el medio, complemento del individuo en relación al todo. Según la hipótesis presentada aquí, quedaría *ἀπειρον* en el individuo, al modo de un cristal que retiene su agua-madre, y esta carga de *ἀπειρον* permitiría ir hacia una segunda individuación.” (Simondon, G., 2015b: 388-389).

<sup>2</sup> Kirk, Raven et Schoefield, 1997: 139-140.

<sup>3</sup> Kirk, Raven et Schoefield, 1997: 141.

<sup>4</sup> Duhem, L., 2012: 63-65.

mientras que para los pitagóricos “lo indeterminado es un principio negativo”, para Anaximandro lo indefinido es un “principio positivo en el seno del cual la *physis* reproduce por desarrollo la heterogeneidad”.<sup>1</sup>

Respecto de las diferencias que separan ambas nociones, Duhem planteará fundamentalmente dos. Por un lado dice que, a diferencia del auto-despliegue del *ápeiron*, en el esquema de Simondon es necesario que una singularidad o un acontecimiento desencadene el proceso de individuación y opere el desfase del ser preindividual.<sup>2</sup> Por otro lado, mientras que el *ápeiron* es uno y homogéneo, lo preindividual es “más que uno”, “más que unidad y más que identidad”, y por otra parte, no es homogéneo (porque se encuentra recorrido por órdenes de magnitud dispares y sin comunicación) pero tampoco heterogéneo. De hecho, así como la metaestabilidad es lo intermedio entre lo estable y lo inestable, lo preindividual lo es entre lo homogéneo y lo heterogéneo, y no puede ser reducido ni a uno ni a otro polo. Ello explica que sea “más que uno” sin ser una pluralidad concreta pues, como vimos, el estado metaestable del ser implica sino una homogeneidad, al menos una desdiferenciación, una desadaptación, una interacción en un conjunto que libera una energía potencial común a una pluralidad. Por otro lado, como veremos, esta transferencia conceptual que se entabla entre el *ápeiron* y lo preindividual será profundizada y rectificada a partir de un elemento no jónico: la intuición platónica de lo Uno y la Díada indefinida de lo Grande y lo Pequeño. Asimismo, esta reconstrucción especulativa sobre la doctrina no escrita de Platón rehabilitará el movimiento circular que, como vimos recientemente, fue atribuido por Pseudo Plutarco a la dinámica auto-productiva del *ápeiron*.

## 2.2. El Platón de Simondon

Jean-François Marquet (1994) advirtió muy tempranamente el lazo profundo que liga al pensamiento de Simondon con los principios platónico-pitagóricos de lo Uno y la Díada indefinida (contra los cuales Aristóteles discute en los libros M y N de su *Metafísica*). Y, más aún, se propuso mostrar cómo dichos principios antiguos, junto con las proposiciones de los filósofos presocráticos, “ordenan conscientemente la reflexión radicalmente moderna” de Simondon y, particularmente, el corazón de su teoría de la individuación.<sup>3</sup> En este línea, y apelando sólo a la obra de nuestro autor publicada hasta entonces (esto es, las

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2005a: 342.

<sup>2</sup> Cf. Duhem, L., 2012: 66.

<sup>3</sup> Cf. Marquet, J.-F., 1994: 91.

dos tesis doctorales y un puñado de artículos), planteó que la recuperación simondoniana del *ápeiron* de Anaximandro debía ser puesta en correlación con la Díada indefinida de lo Grande y lo Pequeño, la cual no sería otra cosa que la disparidad entre ordenes de magnitud a la que se refiere recurrentemente Simondon. De este modo, el principio material antes representado por el *ápeiron*, pasaría a ser un “fondo disyuntivo” de carácter preindividual, una disparidad engendradora de problemática o díada en tensión, a partir del cual se efectúa la individuación, esto es, “el surgimiento de un in-dividuo, *i.e.* de una unidad singular a través de la cual se opera «una comunicación informativa e interactiva entre lo que es *más grande* que el individuo y lo que es *más pequeño* que él»”, y Marquet agregará “comunicación que es al mismo tiempo una tensión y que, articulando en un sistema los «dos reales dispares» de lo *más grande* y de lo *más pequeño*, tendrá por consecuencia el surgimiento del sentido (*de faire surgir du sens*)”.<sup>1</sup>

Si nos detenemos en este análisis es porque, a la luz de *Histoire de la notion d'individu* (publicado recién en 2005), resulta sumamente acertado (en particular, respecto de la asociación entre la idea de *ápeiron* a la de la Díada de lo Grande y lo Pequeño)<sup>2</sup> y, por otra parte, porque más allá de alguna referencia esporádica no ha sido objeto de ningún análisis entre los estudiosos de la obra simondoniana. Ya en su tesis doctoral principal, sin embargo, Simondon plantea dos referencias muy significativas. Por un lado, en el marco del análisis del proceso de cristalización y, particularmente, en el momento en que Simondon deriva de dicho proceso el esquema elemental de la individuación y sus tres condiciones de eficacia (metaestabilidad, germen formal, singularidad relacional), se nos plantea que la tercera condición, la singularidad relacional (definida como “conformidad analógica” en el contexto de la argumentación), no es una relación ni cuantitativa ni cualitativa entre las primeras dos condiciones sino que “define la *interioridad* mutua de una estructura y de una energía potencial en el interior de una singularidad”, acto seguido Simondon señala: “Empleamos la palabra analogía para designar esta relación porque el contenido del pensamiento platónico relativo al *paradigmatismo en sus fundamentos ontológicos* nos parece el

<sup>1</sup> Marquet, J.-F., 1994: 91, trad. nuestra. De este modo, asociando la intuición platónica a la noción de Anaximandro, Marquet concluye que en Simondon “toda individuación o puesta en forma consiste así en introducir una unidad o una solución en una incompatibilidad original que, así conectada, movilizad, potencializada, se reúne y se condensa. Pero, siendo la brecha inicial (y permaneciendo) *ápeiron*, infinita, la solución no puede ser sino parcial y provisoria, y cada forma se encuentra llevada a *hacer pasar* (*transducere* → transducción) lo que, en ella, permanece irresuelto, a otra forma, a otra estructura que proporcionará otra solución sin llegar, tampoco, a eliminar todo residuo.” (Marquet, J.F., 1994: 95-96, trad. nuestra).

<sup>2</sup> En efecto, en *Histoire de la notion d'individu* Simondon plantea que, en el *Timeo*, Platón reemplaza la *physis* por el demiurgo, dando lugar a que “el carácter indefinido del elemento devenga el del espacio o receptáculo, « *χώρα* »” y agrega “esta incapacidad de la *χώρα* [*khora*] y de los triángulos elementales de hacer aparecer los individuos organizados completos viene del hecho de que Platón no ha conservado la *physis* de los Jónicos. Es entonces el demiurgo el que interviene para dar forma al conjunto formado por la *χώρα* y los poliedros, y hacer un *cosmos*”. (Simondon, G., 2005a: 357, trad. nuestra).

más rico en este sentido para consagrar la introducción de una relación que envuelve cantidad energética y cualidad estructural. Esta relación es información”.<sup>1</sup> En breve veremos qué se encuentra escondido en esta idea “platónica” de analogía-relación y de singularidad-información, por el momento, podemos adelantar que en *Histoire de la notion d’individu* Simondon no vacila en afirmar que “hoy, la doctrina de Platón amerita ser retomada y continuada por medio de la teoría de la información”.<sup>2</sup> La segunda referencia significativa que aparece en la tesis doctoral principal, y que aclara el sentido de la primera, es la siguiente: “a través de este amanecer infinito que es el pensamiento de Platón en el ocaso de su vida, puede adivinarse la búsqueda de un mixto real entre el ser y el devenir, presentido más bien que definido en el sentido de la ética: *immortalizarse en lo sensible*, por tanto también en el devenir”.<sup>3</sup> Como veremos a continuación, Simondon va a construir un Platón en el cual asumirá preponderancia la categoría de Relación y, a través de ella, asomará una nueva metafísica del devenir.

El análisis que Simondon desarrolla en *Histoire de la notion d’individu* respecto de la evolución del pensamiento de Platón en correspondencia con el problema del individuo, se manifiestan con claridad tres puntos sumamente significativos a la hora de evaluar la alianza constructiva que entabla su teoría de la individuación con “el pensamiento de Platón en el ocaso de su vida”. El primer punto compromete al esquema formal de la operación de individuación (las tres condiciones) y al esquema que se deriva de una especulación sobre la relación entre lo Uno y la Díada indefinida. Como hemos visto con Marquet, la Díada de lo Grande y lo Pequeño remite a la disparidad de órdenes de magnitud con la cual Simondon caracteriza a la realidad preindividual. En este punto, en primer lugar, es posible constatar en los *ágrapha dógmata* (“opiniones no-escritas”) que se atribuyen a Platón, una clara vinculación de la idea de Díada de lo Grande y lo Pequeño con la materia y, por otro lado, con el *áperion* o lo infinito (de ahí que sea “Díada indefinida”). Respecto de lo primero, Aristóteles y tras él Filópono plantean que –a diferencia del *Timeo* “donde la materia y el espacio son lo mismo”– Platón “en las conversaciones no-escritas llama a la materia ‘Grande y Pequeño’.”<sup>4</sup> Respecto de lo segundo, en un texto de Simplicio relativo a los *ágrapha dógmata* sobre el Bien, se nos dice que Platón “decía que principios de la Díada son lo Uno y lo Grande y lo Pequeño. Y la llamaba ‘Díada indefinida’ porque, al participar de lo Grande y lo Pequeño, esto es de lo Mayor y de lo Menor, tiene lo Más y lo Menos. *En efecto, al progresar las cosas según su tensión o relajamiento, no son estables, sino que avanzan hacia lo indefinido*

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 95-96, subrayado nuestro.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2005a: 361, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 101.

<sup>4</sup> Eggers Lan, C., 1993: 175-176.

de la infinitud.”<sup>1</sup> De lo cual es posible deducir que el principio de la materia es la Díada de lo Grande y lo Pequeño, y que esta díada es infinita e indefinida (*ápeiron*). En segundo lugar, hay que señalar que la relación de los dos principios (lo Uno y la Díada indefinida) es planteada, en los *ágrapha dógmata*, como una relación genética que engendra los Números Ideales (luego, las figuras geométricas y, con el tetraedro y otros poliedros, las cosas corpóreas); de allí que en varios fragmentos se presente metafóricamente a lo Uno como “padre” y a la Díada indefinida como “madre”.<sup>2</sup> Diógenes Laercio, reponiendo las proposiciones pitagórico-platónicas al respecto, aclara esta metáfora señalando: “Y esta <Unidad> es pensada en su mismidad respecto de sí misma, y así pensada como Unidad, pero cuando, en su alteridad, es añadida a sí misma, produce la Díada indefinida, llamada así por no ser ninguna de las díadas numerables y definidas”, tras de lo cual concluye “Hay, por lo tanto, dos principios de las cosas reales: la primera Unidad, por participación en la cual todas las unidades aritméticas son pensadas como unidades, y la Díada indefinida, por participación en la cual las díadas definidas son díadas”.<sup>3</sup> En tercer lugar, y ya descendiendo a la formación de los cuerpos, encontramos un (oscuro) fragmento de Temistio en el cual se nos dice que la unidad material no aparece como cantidad dividida sino como “<una multitud compuesta> de unidades tales como aquellas de las que nos servimos para los cuerpos, ninguna de las cuales es exactamente ‘una’, sino más bien ‘más de una’, incluso más bien ‘infinitas’. Por lo cual llamaban a este número ‘ideal’ (*eidetikón*), por cuanto está compuesto de Ideas, y postulaban estos números como Ideas de las cosas.”<sup>4</sup>

A partir de lo dicho, es posible ver que Simondon retoma para su concepto de realidad preindividual no sólo la idea jónica de *ápeiron* en tanto que principio material sino que,

<sup>1</sup> Eggers Lan, C., 1993: 180, subrayado nuestro.

<sup>2</sup> Al respecto, Hipólito escribe: “Pues bien, Pitágoras declaró a la mónada inengendada <como> principio de todas las cosas, y a la díada también progenitora de todos los demás números; y dice que la unidad es padre de la díada, pero de todas las cosas que se engendran es madre <la> díada, progenitora de cosas engendradas. También Záratas, el maestro de Pitágoras, llamaba a lo uno padre, al dos madre. Porque de la unidad se genera la díada, según Pitágoras, y la unidad es macho y primera, mientras la díada, hembra <y segunda>, y a su vez de la díada, según Pitágoras dice, <se genera> la tríada y los números siguientes hasta el diez, pues sólo a éste Pitágoras conoce como número perfecto, el diez.” (Eggers Lan, C., 1993: 192)

<sup>3</sup> Eggers Lan, C., 1993: 191, subrayado nuestro.

<sup>4</sup> Eggers Lan, C., 1993: 192, subrayado nuestro. El fragmento completo de Temistio reza así: “Similantemente, también en los <libros> *Sobre la Filosofía*, ha sido dicho claramente que el Viviente en sí <proviene> de la Idea misma de lo Uno y de la primera longitud, latitud y profundidad, y las demás cosas de manera semejante. En efecto, aquellos varones suponían que la naturaleza incorpórea estaba completamente alejada de la cantidad continua -por cuanto no subsiste en un sólido- y es propia de <la cantidad> dividida. Pues pensaban que una multitud compuesta de verdaderas unidades es de aquella naturaleza, no <una multitud compuesta> de unidades tales como aquellas de las que nos servimos para los cuerpos, ninguna de las cuales es exactamente ‘una’, sino más bien ‘más de una’, incluso más bien ‘infinitas’. Por lo cual llamaban a este número ‘ideal’ (*eidetikón*), por cuanto está compuesto de Ideas, y postulaban estos números como Ideas de las cosas. “Todo es semejante a un número”. Por consiguiente hacían que los primeros elementos del Viviente en sí – esto es, del cosmos inteligible– <fueran>, entre los números ideales, la Idea de lo Uno y la <Idea> de la primera Díada, y la de la primera Tríada y la de la primera Tetrada”.



siguiendo a Platón, lo transmuta en disparidad entre de órdenes de magnitud. El pensar el principio material ilimitado como díada y no como unidad es, de hecho, una de las novedades que Aristóteles le reconoce a Platón.<sup>1</sup> Por otro lado, a partir de los fragmentos citados de los *ágrapha dógmata* (y, en particular, de la imagen según la cual “al progresar las cosas según su tensión o relajamiento, no son estables, sino que avanzan hacia lo indefinido de la infinitud”), no es imposible sostener que la idea de un ser que es “más que unidad y más que identidad” con la cual Simondon define la metaestabilidad de lo preindividual se emparenta con dichas intuiciones. Por último, cabe agregar que nuestro autor relaciona esta definición con lo que denomina “«situación hilemórfica» de metaestabilidad” o “situación hilemórfica tensa”.<sup>2</sup> Con lo cual, no sólo la Díada indefinida platónica remite a los mencionados órdenes de magnitud dispares y a la metaestabilidad en general, sino también a un concepto meta o post-aristotélico que Simondon inventa y que operará como precondition para poder pensar –en la conferencia de 1960– nada menos que un mixto entre la forma arquetipo y la forma hilemórfica, entre Platón y Aristóteles.<sup>3</sup>

El segundo elemento del esquema formal compartido, entonces, nos conduce a preguntarnos por el concepto que en Platón vendría a ocupar el lugar de lo que Simondon llama “germen formal”, “germen arquetípico” o “germen estructural”. Y lo será el *πέρας*, lo limitado, el límite que se opone a lo ilimitado o indefinido y que se define como “una relación numérica fija, como el doble o el triple”.<sup>4</sup> Esta idea de lo limitado se aclara al asociarse con el concepto de número en los pitagóricos. Refiriéndose a ellos en un curso de mediados de la década del sesenta, Simondon plantea que a diferencia de los números aritméticos (“puros instrumentos de la operación de adición, sustracción, división y multiplicación”), los números de los pitagóricos son geométricos, “es decir *estructuras estables e individualizadas*; el cuatro no es solo el número obtenido al añadir una unidad al tres; es el «cuaternario», la «tétrada» que posee propiedades originales”, y concluye que desde este horizonte “los números corresponden a las estructuras y a las significaciones más ocultas

---

<sup>1</sup> Aristóteles, 2000a: 135 (*Metafísica*, 987b20-25).

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 110- 88-96. ¿A qué se refiere Simondon con este meta-aristotélico concepto de “situación hilemórfica”? Esta pregunta tiene una respuesta frontal: “podemos de manera muy legítima llamar situación hilemórfica a aquella en la cual existe una cierta cantidad de materia agrupada en subconjuntos de un sistema, aislados entre sí, o una cierta cantidad de materia cuyas condiciones energéticas y cuya distribución espacial son tales que el sistema está en estado metaestable. (...) El estado que contiene fuerzas en tensión, una energía potencial, puede ser llamado forma del sistema, pues son sus dimensiones, su topología, sus aislamientos internos los que mantienen esas fuerzas en tensión; *la forma es el sistema en tanto macrofísico, en tanto realidad que enmarca una individuación posible; la materia es el sistema considerado al nivel microfísico, molecular.*” (Simondon, G., 2015b: 88).

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2016b: 486-491 y ss.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2005a: 356.

pero también más estables de lo real (...) para explicar lo real es preciso ante todo comprender las relaciones secretas entre los números estructurales”.<sup>1</sup>

Con la puesta en relación de estos “números estructurales” con la Díada indefinida (principio material) se comienza a dibujar una teoría de la génesis de los números y, con ellos, de los individuos. En efecto, según nos cuenta Aristóteles, para Platón es imposible “que el número se engendre de otro modo que del Uno y de la Díada indefinida”.<sup>2</sup> Podemos hacernos una representación esquemática del modelo platónico comprendiendo que lo Uno sería el principio formal (y se emparentaría con la idea de Bien), la Díada indefinida el principio material y, a partir de una suerte de oposición productiva, ambos principios darían lugar a diez números ideales pre-espaciales (la díada determinada, la tríada, la tétrada... hasta la década), que se desplegarían conforme puntos, líneas, superficies y cuerpos que ocupan un lugar en el espacio (de los cuales el primero es el tetraedro).<sup>3</sup> Pensando en la génesis de los individuos, Simondon retomará este esquema distinguiendo fundamentalmente tres puntos: el límite, lo ilimitado y el mixto resultante, el individuo. Entre el *πέρας* y el *ἄπειρον*, sin embargo, está lo que para Simondon es fundamental y que en Platón estaría “presentido más bien que definido”, esto es, la realidad de la relación, el hecho de que el “individuo no es más unidad absoluta sino estabilidad de una relación”.<sup>4</sup> En este sentido, tras señalar que “esta intuición intelectual que capta la relación como ser no es compatible con la concepción parmenídea del ser”, Simondon plantea:

Parece que Platón ha reintroducido algo de la física jónica en su concepción del ser; la díada indefinida juega en cierta medida el rol del elemento; pero la *physis* no es más inmanente al elemento; lo indeterminado de la díada proporciona así la materia de la relación, pero el límite interviene en este indeterminado en cierto modo desde el exterior (*d'une manière extérieure en quelque façon*); lo que falta para concebir la unidad y la consistencia del ser individual, es la relación entre el *πέρας* (« limitado ») y el *ἄπειρον* [*ἄπειρον*] (...); el individuo es esta relación entre límite e ilimitado.<sup>5</sup>

A partir de aquí es posible comprender la torsión que operará Simondon pues, tras advertir que en Platón hay una suerte de privilegio otorgado al límite por sobre lo indeterminado y

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2012: 28, 29, subrayado nuestro.

<sup>2</sup> Aristóteles, 2000a: 614 (*Metafísica*, 1091a).

<sup>3</sup> Temistio resume este argumento en los siguientes términos: “En efecto, puesto que es necesario mostrar en el mundo inteligible los principios de lo sensible, y lo sensible <consta> de longitud, latitud y profundidad, pusieron de manifiesto que la Idea de Longitud es la primera Díada (pues la longitud <va> de uno hacia uno, esto es, de un punto hacia un punto), y <la Idea> de Longitud juntamente con la de Latitud es la primera Tríada (pues un triángulo es la primera de las figuras planas); y <la Idea> de Longitud <junto con las Ideas> de Latitud y de Profundidad es la primera Tétrada, pues la pirámide es el primero de los sólidos.” (Eggers Lan, C., 1993: 192)

<sup>4</sup> Simondon, G., 2005a: 356, trad. nuestra.

<sup>5</sup> Simondon, G., 2005a: 356-357, trad. nuestra.

que este privilegio prepara la asimetría que animará al esquema hilemórfico aristotélico (esto es, la predominancia de una forma activa sobre una materia pasiva), se lamentará al mostrar que Platón reemplaza a la *physis* por el demiurgo y, adentrándose en el análisis del *Timeo*, agregará que “esta incapacidad de la *χώρα* [*khōra*] y de los triángulos elementales para hacer aparecer individuos organizados completos proviene del hecho de que Platón no ha conservado la *physis* de los Jónicos”.<sup>1</sup>

Y esta “incapacidad” nos lleva a preguntarnos por el carácter de la *relación* a partir de la cual se engendran los mixtos y los individuos, y conforme la cual se define el ser de los individuos. Cuestión que nos remite a la tercera condición del esquema de la individuación que, más arriba, designábamos con los términos analogía-relación o singularidad-información (mentando con ello la “conformidad analógica” que ha de existir entre el germen estructural y la metaestabilidad del sistema y, con ella, el inicio de la operación transductiva). En principio, como vimos, Simondon reconoce que Platón retoma el *ápeiron* de Anaximandro a través de la Díada indefinida pero le reprocha desechar el poder operatorio de la *physis* y el poner en su lugar al demiurgo. Asimismo, le reconocerá el hecho de haber intuido la realidad genética de la relación en el marco de lo Uno y la Díada indefinida, pero sugerirá que no la habría llevado hasta las últimas consecuencias porque, producto de la introducción del demiurgo, no habría visto que es a través de la realidad de la relación que es posible repensar el devenir, es decir, que se abre una posibilidad para pensar la individuación sin apelar a un creador externo y conforme la propia dinámica (ilimitada) de la *physis*. Dicho en otros términos, según Simondon, Platón habría presentado la centralidad de la relación sin llegar a definirla completamente, y habría hecho posible una teoría del devenir del ser sin llegar a construirla.<sup>2</sup> Hay, entonces, tres focos de interés en la lectura simondoniana de la obra no escrita de Platón: (a) la recuperación del *ápeiron*, su traducción en términos de Díada indefinida y su disociación con respecto al dinamismo de la *physis*, (b) la realidad de la relación en tanto elemento genético y (c) el vínculo entre este concepto de relación y el devenir del ser. El primer foco, como hemos visto, conduce a cuestionar una rehabilitación mutilada del *ápeiron* y a señalar que, al despojarlo del dinamismo de la *physis*, se lo despotencializa y se tiende a subordinarlo al límite.

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2005a: 357, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Esto último se debe no sólo a la introducción del demiurgo, sino también a un cambio conceptual respecto de la naturaleza del devenir. En efecto, según Bréhier, el retorno del interés de Platón por la física en el *Timeo* se debe a que “las cosas sensibles no se le aparecen ya (como en el *Teetes*) como un fluir que se desvanece continuamente, sino como partes de un cosmos que es por sí mismo el más bello de los mixtos sensibles, es decir, una mezcla ordenada conforme a relaciones fijas” Bréhier, E., 1942: 172.

Cabe analizar ahora el segundo foco, esto es, la centralidad y el carácter genético que asume la relación en el “pensamiento de Platón en el ocaso de su vida”. En su *Metafísica*, Aristóteles protesta insistentemente por la apelación de su maestro a “la Relación y lo Desigual” como factores genéticos, reafirmando el carácter segundo de la relación y, con ello, la distinción entre sustancia y accidente.<sup>1</sup> Pareciera como si el estagirita no pudiese salir de los marcos de esta última distinción, rehusándose a pensar la relación como algo más que una cualidad o un accidente que afecta a la sustancia. Y esta exposición crítica por parte de Aristóteles produce, naturalmente, grandes dificultades a la hora de poder hacerse una idea del sentido positivo y productivo que Platón asignaba a la relación en el contexto de lo Uno y la Díada indefinida. Emile Bréhier, en un libro que Simondon sigue muy de cerca y del cual se nutre profusamente en *Histoire de la notion d'individu*, plantea que en los *ágrapha dógmata* Platón “prefiere las relaciones numéricas a los números mismos. La música pitagórica le hace ver la esencia de las cosas en relaciones numéricas, más aun que en números. La teoría de los números ideales parece ser una tentativa para encontrar los tipos más generales de relación.”<sup>2</sup> Simondon va a retomar este análisis al pie de la letra y lo prolongará en dirección a una teoría del devenir del ser:

Esta investigación de la realidad de la relación como constitutiva de un ser parece haber sido expresada muy particularmente (*semble s'être très particulièrement exprimée*) en la enseñanza oral de Platón; las ideas-números se definen por las relaciones, no por una serie de unidades sumadas unas a las otras. Ellas definen las relaciones más esenciales, constitutivas de los seres; estos números son individuos porque, (...), resultan de lo uno y de la díada indefinida de lo grande y de lo pequeño. Lo uno es lo que introduce el *πέρας* mientras que la díada es *ἀπειρον*. (...) Los números ideales constituyen como seres las leyes de combinación de los mixtos; el problema de la participación (...) está aquí resuelto por una suerte de giro (*retournement*) que transporta la individualidad verdadera del ser a la relación entre los mixtos, definiendo las ideas-números como principio del modelo eterno del mundo. Ciertamente, es difícil penetrar el sentido exacto de la enseñanza esotérica de Platón hacia los últimos años de su vida. Sin embargo, parece que esta enseñanza ha procurado descubrir una manera de pensar el devenir, como lo exige la ciencia política.<sup>3</sup>

El realismo de la relación simondoniano, y su correlato en un método analógico que investigue “identidades de relaciones operatorias”, encuentra aquí un nuevo antecedente. Y

---

<sup>1</sup> Cf. Aristóteles, 2000a: 610 (*Metafísica*, 1089b). “Como dijimos, es menester suponer para cada cosa lo que ella es en potencia. Pero el que sostiene la teoría que exponemos ha querido hacernos comprender qué son el esto y la ousía en potencia, siendo por sí misma un no-ente, y declaró que era la relación, como si dijera que es la cualidad. Pero la relación no es en potencia ni el Uno ni el Ente, como tampoco es la negación del Uno, ni del Ente, sino que es uno de los tipos del ente.” (2000a: 610).

<sup>2</sup> Bréhier, E., 1942: 176.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2005a: 358, trad. nuestra.

lo que es aún más notable es que Simondon va a emplear, junto con la teoría de las ideas-números (“realidad de la relación como constitutiva de un ser”), el análisis que Platón desarrolla en el *Sofista* a propósito de la analogía entre el pescador de caña y el sofista, para expulsar al demiurgo del *Timeo*<sup>1</sup>, restituir el dinamismo de la *physis* y abrir un camino para su teoría del devenir del ser (ilimitado). Así, fusionando la idea de la realidad (genética) de la relación y la idea de analogías operatorias entre estructuras diversas, señalará que “el *paradigmatismo* lógico se libera del *ejemplarismo* metafísico”<sup>2</sup> y concluirá que “de este modo, Platón descubrió un medio de racionalizar el devenir, el cual, tras haber sido el objeto de las teorías fisiológicas jónicas, había sido abandonado al dominio del conocimiento engañoso por los eleatas, teóricos de lo inmutable y del ser intemporal”.<sup>3</sup> Resta analizar entonces el tercer foco de interés y, con él, dilucidar el sentido de esta “racionalización del devenir”, así como su transfigurarse en una teoría del devenir del ser (ilimitado y preindividual).

Para comprender esta racionalización del devenir y ver, en un movimiento cíclico, la imagen móvil de la eternidad, cabe evocar primero una precisión que Simondon introduce en su argumento, a saber, que hay dos concepciones de la individualidad en el último Platón; por un lado, la individualidad de los tetraedros elementales (compuestos por triángulos) y, por el otro, la individualidad “del *cosmos* o de las ideas-números”.<sup>4</sup> Los individuos elementales, los tetraedros, son compuestos “perfectamente definidos pero imperfectamente estables” porque su composición es *partes extra partes* y su génesis “puede explicarse por la sola causalidad”, es decir, porque pueden padecer transmutaciones y porque sus relaciones, composición y disposición se derivan de los movimientos necesarios, aunque ciegos y sinsentido, que tienen lugar en el receptáculo o *χώρα*. Dicha necesidad ciega, sin embargo, no resulta totalmente ininteligible ni se puede asimilar al movimiento de los átomos del materialismo antiguo sino que, por el contrario, comporta cierta “inteligibilidad geométrica” y, como señala Bréhier en este punto, “las transmutaciones de unos elementos en otros vienen a ser perfectamente inteligibles (dejando de lado la tierra), cuando se haya demostrado que un corpúsculo de agua contiene tantos triángulos como dos corpúsculos de aire, más uno de fuego”.<sup>5</sup> Por otro lado, la

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 473 y ss.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 473.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 474.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2005a: 359.

<sup>5</sup> Bréhier, E., 1942: 173. En este punto, vale transcribir la cita completa de Bréhier para hacernos un concepto claro de este primer aspecto de la *χώρα*, tal como lo recibe Simondon. “Hallamos la razón de esto [de las transmutaciones] en el seno mismo de la necesidad. La necesidad bruta aparece con la disposición de estos corpúsculos, y depende de la manera cómo reaccionan a las sacudidas desordenadas del receptáculo o espacio en que están, pues tienden, igual que las sustancias agitadas en una criba, a reunirse según sus semejanzas y sus afinidades (*Timeo*, 57bc). El origen de la necesidad está, por tanto, no en los elementos, sino en esa

individualidad del cosmos “o de las ideas-números”, se explica en función de la génesis del “alma del mundo” por obra del demiurgo y, en esta, “cada una de las partes está hecha para integrarse en el todo, y es el todo el que es anterior a sus partes, en lugar de resultar de su encuentro, de su ensamblaje. El mundo supone una finalidad inteligente, la de lo Uno, del Bien o del Demiurgo”.<sup>1</sup> Simondon colige de esto dos cosas: que los dos tipos de individualidad no tienen la misma génesis (remitiendo una a la causalidad y la otra a la finalidad) y que, en el caso de la génesis del “alma del mundo”, “entre la materia que el demiurgo informa y el orden que él instituye para hacer el *cosmos*, *no hay continuidad*; (...) la forma del todo no es homogénea a la forma de las partes; ella viene desde afuera y desde arriba para imponer un orden al mundo de la necesidad ciega”.<sup>2</sup>

Llegado a este punto, Simondon planteará el problema de cómo pensar el estatuto y la consistencia de la individualidad humana, sin desrealizarla, entre un orden de magnitud de lo infinitamente pequeño (los individuos elementales, esto es, la materialización de los triángulos fijos en poliedros y la multitud de combinaciones y trasmutaciones posibles entre ellos) y un orden de magnitud de lo infinitamente grande (esto es, el cosmos, el alma del mundo y su compleja contextura de relaciones “conforme a plan” y de coordinaciones conforme a fin). Y añadirá que entre estos dos órdenes de magnitud, “entre los dos tipos de individualidad, el de la partícula elemental y el del todo, sería necesario un modo de composición; *es este modo de composición lo que ignoramos*; quizá se haya estudiado en la enseñanza esotérica de Platón pero falta en los textos que se han conservado”.<sup>3</sup>

Frente al problema de cómo pensar “el modo de composición” entre lo elemental y lo total, así como el modo “de racionalizar el devenir” entre el ser inmutable parmenídeo y el devenir fluente heraclíteo, se dibujarán dos respuestas mutuamente complementarias. Según la especulación de Simondon, Platón habría podido responder (o respondería) de dos modos al problema. Por un lado, daría una respuesta metafísica y apelando al esquema del eterno retorno, o del Gran Año, “reencontraría una suerte de fijeza en el carácter cíclico y por lo tanto ajustado (*réglé*) del devenir” y, mostrando que “el movimiento cíclico del

---

naturaleza ambigua, “ese concepto bastardo, apenas creíble” del receptáculo (*Timeo*, 52b). (...) El indeterminado geométrico se presenta en sentido de que no tiene ninguna determinación y, a la vez las tiene todas (*Timeo*, 50cd); y el indeterminado mecánico, en el sentido de que su movimiento, su lentitud y su velocidad, no tienen ninguna uniformidad (*Timeo*, 52e). Primero, los triángulos elementales y, después, los poliedros que con ellos se forman, comienzan a determinar este receptáculo, introduciendo en él relaciones fijas de grandeza y de pequeñez (53c). En él introducirá, además, la inteligencia del demiurgo otras determinaciones y, en especial, las determinaciones mecánicas. / Porque el creador o demiurgo es, ante todo, el creador del alma del mundo (*Timeo*, 34cd), y el alma es principio del movimiento (*Fedro*, 245c; *Leyes*, 894d), no en el sentido de la fuerza mecánica brutal, como lo es el receptáculo, sino como principio de lo que hay de regular y de fijo en el movimiento”. Bréhier, E., 1942: 173-174.

<sup>1</sup> Simondon, G., 2005a: 359, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2005a: 359, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2005a: 360, trad. nuestra.

sistema astronómico, apuntalado por el alma del mundo, es imagen móvil de la eternidad”, daría al ser (humano) individual la certeza de que habita “en un devenir que se encuentra, ya en tanto que devenir, penetrado de una inteligibilidad y de un orden que no son incompatibles con el orden de la simultaneidad”.<sup>1</sup> No obstante, encaminándose hacia su propia teoría del devenir del ser, Simondon agregará un matiz capital a la respuesta metafísica a efectos de marcar su relatividad e incompletud: “Ahora bien, este aspecto cíclico del tiempo que permite conducir en la sucesión un cierto tipo de simultaneidad (*qui permet d'amener dans la succession un certain type de simultanèité*), o al menos un análogo de la simultaneidad, subordina el orden de la sucesión al de la simultaneidad”.<sup>2</sup> ¿Por qué? Porque todo devenir estaría previsto conforme a una fase que prefigura la modalidad de las coexistencias o, como diría Uexküll, “conforme a plan” en el alma del mundo. El problema aquí, para Simondon, no es el carácter circular (o, para ser más precisos, el ritmo ternario) que anima a esta racionalización del devenir sino el hecho de que se encierra al devenir en una identidad (dogmática) de segundo orden, y se supone que todos sus efectos están ya presupuestos en el diseño inteligente del demiurgo. Desde este horizonte se comprende claramente porqué Simondon se lamentaba cuando veía a Platón recuperar la noción de *ápeiron* disociándola de la dinámica auto-productiva de la de la *physis*, y porqué se anima a postular que “hoy, la doctrina de Platón amerita ser retomada y continuada por medio de la teoría de la información”.<sup>3</sup> El demiurgo que reemplazó a la *physis* debe ser a su vez reemplazado por una teoría de la individuación que explique el dinamismo productivo inmanente de la Naturaleza.

Si la primera respuesta es metafísica, la segunda es política. La compatibilidad que ha poder de establecerse entre el orden de magnitud de la partícula y el orden de magnitud cósmico, dice Simondon, debe poder proporcionar al individuo humano un sentido y debe plantearse en un orden de magnitud tal que el individuo pueda incidir en él. Pues, en efecto, ni la necesidad ciega que rige las relaciones entre los poliedros ni el movimiento astronómico que regula los ciclos del cosmos, permiten definir con claridad “la exacta relación entre la realidad individual y el orden” del mundo, y no dan al individuo humano ningún sentido válido en términos prácticos, conduciéndolo a una situación de ambivalencia e insignificancia. Por todas estas razones, señala Simondon, Platón plantea que el orden de magnitud intermedio entre lo microfísico y lo macrofísico es la ciudad, “es al nivel de la ciudad que el orden de causalidad y el orden de finalidad se superponen y

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2005a: 360, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2005a: 360, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2005a: 361, trad. nuestra.

coinciden, es la ciudad la que es el verdadero individuo”.<sup>1</sup> La ciudad, así, es el complemento del ser humano individual. Y es por ello que la ambivalencia que afecta al sujeto humano solo podrá ser resuelta en términos políticos pues es a través de la política, y la determinación del destino de la ciudad, que es posible para él insertarse práctica y dinámicamente en un devenir que tiene un sentido. “El individuo humano es incompleto por sí mismo, tenga poder o esté en una situación precaria. El tirano es precisamente el individuo completamente aislado, que rompe todo lazo con la sociedad (...) A este individuo que se toma por un absoluto se opone el individuo que realiza una obra técnica, en particular *el técnico político*”.<sup>2</sup> Con lo cual, según Simondon, en el último Platón se dibuja un nuevo concepto de individualidad que encuentra su modelo en un determinado tipo de filósofo político (o, más concretamente, de práctica filosófica) y que expresa, fundamentalmente, una relación de complementariedad sinérgica con la ciudad.

Ahora bien, ¿en qué se diferencia el rey filósofo tematizado en *La República* y el “técnico político” que imagina Simondon en el último período del pensamiento platónico? Mientras que el primero, siguiendo al sabio pitagórico, “contempla desde lo alto el devenir y percibe con una sola visión, como en una panorámica donde solo se destacan vastas unidades, la necesidad universal de los acuerdos y de las guerras”, impidiendo “a las leyes degradarse en el curso del devenir, gracias a una autoridad inflexible y aristocrática que se impone al pueblo apartándose de él”<sup>3</sup>, el técnico político es, ante todo y como los jónicos, un técnico. ¿Qué tiene éste de valioso? “el técnico es el que se aplica a las cosas cambiantes, diversas (...) El técnico es el individuo que sabe aplicarse al devenir”.<sup>4</sup> La técnica así pensada, lejos de ser una labor estereotipada, un elemento de mecanización del hombre o la imposición de una forma a una materia informe, es el modelo de la filosofía práctica. Esta visión se corrobora en las páginas dedicadas a la ética que encontramos en la conclusión de la tesis doctoral principal de Simondon. Así como en esta relectura del último Platón se le opone al tirano (modelo del soberano en estado de naturaleza, y del individuo encerrado sobre sí

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2005a: 360, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2005a: 361, trad. nuestra. ¿Es la remisión al paradigma del “técnico político” (y, más en general, del técnico) una suerte de invitación a la profesionalización política del filósofo o, peor aún, a una suerte de tecnocracia disfrazada de humanismo? De ningún modo. Nada más lejano a Simondon que la idea de un cuerpo de expertos o de especialistas que, separados del devenir colectivo, regirían el destino de la sociedad apoyados en un saber técnico ajeno a los profanos (la composición de estos cuerpos de carácter tecnocrático son, de hecho, síntomas de decadencia para Simondon, y anuncian el advenimiento de una metaestabilidad psicosocial). En este punto, es capital comprender que la reivindicación de la técnica y del complejo científico-tecnológico acentúa el valor trascendente de la labor inventiva, la cual como vimos es acicate de la evolución humana. Asimismo, la recuperación de las tentativas de la *Human engineering* apunta a tematizar formas más potentes de acoplarse a las máquinas y, con ellas, al devenir, y no a diseñar psicotécnicas que aspiren a darle forma desde fuera (conforme el esquema hilemórfico).

<sup>3</sup> Simondon, G., 2012: 29-30.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2005a: 361, trad. nuestra.



mismo) el modelo del técnico político, que se aplican al devenir y a la resolución de los problemas sociales que éste le plantea, en dicha conclusión Simondon presenta los rudimentos de una ética transductiva oponiéndola a dos excesos: la ética contemplativa del sabio (que se aísla en la suposición de un orden intemporal y sostiene, como correlato, una ética de las normas puras y los procedimientos impersonales)<sup>1</sup> y la ética relativista y practicista –o “ética aplicada”– (que supone “*una perpetua evolución del ser siempre en movimiento*” y ajusta sus normas de acción a las circunstancias particulares y contingentes de la pura actualidad, encontrando –según Simondon– su modelo en una suerte de pragmatismo cuya única normatividad sería la adaptación).<sup>2</sup>

Lo cual nos lleva a un último punto relativo al carácter recíproco que manifestarían las dos respuestas, la metafísica y la política, en el marco de esta reconstrucción reflexiva del pensamiento del último Platón. Habida cuenta de los escasos registros textuales del último período del pensamiento platónico, Simondon conjetura que podría buscarse alguna asociación entre la doctrina metafísica de lo Uno y la Díada indefinida y la filosofía política que se desprende de sus últimos estudios (*Leyes, Carta Séptima*), así como del hecho de que la Academia parece haber operado como una verdadera escuela de formación política.<sup>3</sup> Y la conjetura es realmente sorprendente porque, de ella, Simondon extrae la idea según la cual “la ciencia de las ideas-números” proporcionaría un fundamento a la “técnica política” porque “el conocimiento de las ideas-números da al individuo una actividad que hace que no se tome a sí mismo por un absoluto y se inserte en el devenir inmortalizándose en lo sensible; evita la degradación de las formas, y estabiliza el devenir ordenándolo”.<sup>4</sup> Así, según Simondon, es gracias a una formación filosófica profunda y a la “ciencia de las ideas-números”, que el técnico político conoce la realidad sobre la cual interviene y se vuelve capaz de “estabilizar el devenir” de la ciudad “por el descubrimiento, en cada circunstancia, de esta justeza que es la justicia platónica: el técnico de la técnica pura que es el filósofo opera sobre el devenir. Es en su saber que él descubre el modelo de su acción”.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Dentro de esta “ética contemplativa del sabio” cabe incluir, indudablemente, al sabio pitagórico y al rey filósofo de Platón pues, según Simondon y a diferencia de los jónicos, “el platonismo acaba en una teoría política rígida, aristocrática e integrista, donde todas las realidad individuales y particulares deben integrarse en el plan de conjunto según leyes fijas; las uniones, las composiciones de clases, la procreación, se encuentran subordinadas al mantenimiento de la constitución, de la estructura de la ciudad cuyo guardián es el filósofo-magistrado; el devenir es aceptado solo como devenir regulado, y se supone cíclico; el filósofo se encarga de descubrir y de mantener –de ser necesario a través del mito– la fórmula óptima de la ciudad.” (Simondon, G., 2012: 33).

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 422 y ss.

<sup>3</sup> Al respecto Simondon señala que, si se tiene en cuenta la cantidad de discípulos y alumnos de Platón que terminaron siendo legisladores, puede considerarse que “la Academia ha sido la más grande escuela de técnica política que el mundo ha conocido.” (Simondon, G., 2005a: 361).

<sup>4</sup> Simondon, G., 2005a: 361, trad. nuestra.

<sup>5</sup> Simondon, G., 2005a: 361, trad. nuestra.

Ciertamente, esta “reconstrucción conjetural” que acomete Simondon deja más preguntas que respuestas: ¿es, a fin de cuentas, el técnico político una suerte de demiurgo que interviene en la ciudad a través de la introducción de ideas-números y conforme un saber exclusivo? ¿qué serían las ideas-números en este contexto? Hay elementos para pensar que las ideas-número –primer producto de lo Uno y la Díada indefinida– son pensadas por Simondon aquí como información.<sup>1</sup> Y, como vimos, “información” no quiere decir para él ni mensaje, ni dato, ni capacidad oratoria o argumentativa, sino el proceso de adquisición de forma que resulta de una relación constituyente. Ésta última resuelve un problema, una metaestabilidad, y “estabiliza el devenir” individuando una nueva estructura adecuada a la circunstancia. El técnico político, entonces, puede ser visto como alguien atento a las problemáticas sociales o psicosociales y presto a introducir en ellas, a través de decisiones o de la legislación, gérmenes de una nueva estructuración. La capacidad que lo asiste para ello, sin embargo, no es sólo producto de su saber metafísico sino de un saber construido en trato con la realidad, aplicándose al devenir, y es por esto último que el técnico político sería capaz de dilucidar los dos aspectos incompatibles que su intervención informativa buscaría compatibilizar, esto es, tanto el saber de los gérmenes formales y los “números estructurales” (aportado por sus conocimientos, así como por el conocimiento de terceros) cuanto el saber del devenir psicosocial o cultural del pueblo que conduce, y cuyas situaciones de metaestabilidad ha de poder resolver constructivamente. Este carácter constructivo, por último, nos da un criterio para evaluar las operaciones del técnico político, su intervención no pueden ser una mera gestión de las circunstancias regida por una normatividad homeostática. Más allá de Platón, para Simondon el técnico político no sólo estabiliza y modula el devenir, sino que también lo impulsa transductivamente y, eventualmente, lo acelera a través de “actos de gobierno”.<sup>2</sup> Esta doble capacidad política encuentra su ideal constructivo en la amplificación organizadora y su fundamento en la ética: “la ética es el sentido de la individuación, el sentido de la sinergia de las individuaciones sucesivas”.<sup>3</sup>

En suma, en función de lo dicho, se podría comprender por qué la respuesta metafísica y la respuesta política se complementarían frente al problema de la composición entre lo elemental y lo total, así como frente al problema de la articulación entre el devenir fluyente y el ser intemporal. Mientras la metafísica del devenir del ser circular subordina el orden de

---

<sup>1</sup> De hecho, es en el contexto de este análisis conjetural de la enseñanza oral de Platón que se plantea que la teoría platónica amerita ser retomada y continuada por medio de la teoría de la información. Cf. Simondon, G., 2005a: 361.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 167.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 427.

la sucesión al orden de la simultaneidad (y realiza, de este modo, la imagen móvil de la eternidad), la técnica política que se aplica al devenir subordinaría el orden de la simultaneidad al orden de la sucesión, realizando de este modo en la ciudad la compatibilidad entre el pasado y el porvenir. No obstante, si bien Simondon rechaza que se vea en el pensamiento político del último Platón sólo una tentativa para “incorporar estáticamente” al individuo a la ciudad y plantea, por el contrario, que el esfuerzo platónico por pensar “esta relación del ser individual con el devenir” es “extremadamente profundo” y debe ser continuado, la bella imagen móvil de la eternidad que se desprende de su teoría del tiempo circular será completamente abandonada, así como la idea de “técnico político” será –en su ser prolongada– completamente transfigurada. Para Simondon, como veremos, la relación del ser individual con el devenir ha de ser repensada en el marco de una teoría de las fases del ser que, desplazando al demiurgo y poniendo en su lugar una naturaleza *ápeiron* y un dinamismo transductivo, alumbraría la posibilidad de una metafísica del devenir del ser que no sería la imagen móvil de la eternidad, sino el ritmo eterno del ser preindividual.

### §3. Génesis y estructura de la individuación del ser

En la conclusión de su tesis doctoral principal, Simondon presenta el esbozo de una metafísica del devenir del ser en la cual la dinámica auto-productiva de la Naturaleza se sostiene, por un lado, “en un postulado de discontinuidad”<sup>1</sup> y, por el otro, en “la hipótesis de un estado preindividual del ser”; este último ser “monofásico” opera como condición de posibilidad del ser polifásico y, a la vez, como la primera fase de la estructura trifásica.

Según esta doctrina, la individuación es *el advenimiento de un momento del ser* que no es primero. No solamente no es primero, sino que lleva consigo una cierta *remanencia de la fase preindividual*; solo la fase preindividual puede ser llamada realmente monofásica; al nivel del ser individuado, el ser ya es necesariamente *polifásico*, pues el pasado preindividual sobrevive paralelamente a la existencia del ser individuado y sigue siendo un germen de nuevas operaciones amplificantes; la individuación interviene en el ser como el *nacimiento correlativo de las fases distintas* a partir de aquello que no las conllevaba, al ser puro potencial omnipresente. (...) El ser preindividual es *el ser sin fases*, mientras que *el ser luego de la individuación es el ser con fases*.<sup>2</sup>

A partir de aquí, se plantean tres problemas teóricos. Primer problema: se nos dice que lo preindividual es “monofásico”, ¿quiere decir ello que es lo Uno, esto es, el principio

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 404.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 407, 408.

monista y *naturante* a partir del cual se derivan todos los existentes *naturados*? ¿O bien lo preindividual sería lo Múltiple por excelencia, la multiplicidad originaria a partir de la cual surgen los individuos en tanto resoluciones de disparidad? ¿Es lo preindividual homogéneo o heterogéneo, o ni uno ni lo otro?

Segundo problema: hemos visto que la amplificación transductiva supone la existencia de un sistema en estado metaestable y la de un “germen formal” que, siendo exterior a dicho sistema, incide sobre él y desencadena una singularidad relacional discontinua y amplificadora, con lo cual habría un problema entre la inmanencia del estado preindividual y la trascendencia de un germen formal de origen desconocido, ¿no implica ello recaer en una visión creacionista y poner, en lugar de un demiurgo, un germen misterioso que opera una suerte de *fulguratio*? ¿Cómo se resuelve el problema metafísico de la génesis absoluta? ¿Cuál es el modo a través del cual se pasa del ser monofásico al ser polifásico?

Tercer problema: se nos dice que hay “tres fases sucesivas del ser” (e, incluso, que podría haber algo así como un “pasado preindividual”) y, por otro lado, que las tres fases (preindividual, individuada y transindividual) “están dadas en conjunto”, es decir, yuxtapuestas: ¿estamos entonces ante una metafísica del devenir del ser que se manifestaría fenomenológicamente conforme una sucesión asignable, o bien ante una estructura trifásica que explicaría el devenir desde la pura actualidad? ¿el ser preindividual está en el tiempo y se transforma con él asumiendo nuevas cualidades, o bien subyace a todo sistema y estructura posible?

Nos ocuparemos de los últimos dos problemas en los siguientes apartados. Respecto del estatuto metafísico del concepto de lo preindividual, hemos visto en lo que va del capítulo las aporías a las que da lugar y las complejidades que su plurivocidad manifiesta. Creemos que estas últimas se expresan fundamentalmente en su doble estatuto, el hecho de ser anterior a los procesos de individuación e interior a estos, instancia que aparece a la vez como absoluta y como relativa. Estos dos aspectos ponen de manifiesto una voluntad por pensar a la vez monismo y pluralismo, siendo la ontogénesis principio de un monismo-pluralista o, como lo denomina Simondon, de un “verdadero monismo” (irreductible al “monismo materialista” y al “monismo espiritualista”).<sup>1</sup> Este *monismo metafísico*, resultado de

---

<sup>1</sup> Simondon manifiesta esta idea muy claramente en *La individuación...*: “El único verdadero monismo es aquel en el cual la unidad es captada en el instante en que es presentida la posibilidad de una diversidad de funcionamiento y de estructuras. El único verdadero monismo es aquel que, en lugar de seguir un dualismo implícito que parece rechazar, contiene en sí la dimensión de un dualismo posible, pero sobre un fondo de ser que no puede eclipsarse. Este monismo es genético, pues únicamente la génesis asume la unidad que contiene pluralidad; el devenir es captado como dimensión del individuo, a partir del tiempo en que el individuo no existía como individuo. El dualismo solo puede ser evitado si se parte de una fase del ser anterior a la individuación, para relativizar la individuación situándola entre las fases del ser. La única compatibilidad entre

la crítica al sustancialismo y cuya unidad no es continua sino sobre-continua, manifiesta los fundamentos de la teoría del devenir del ser y se asocia, en el plano epistemológico, con un *pluralismo genético* que describe y reconstruye sistemas de individuación (es decir, seres en devenir). Ahora bien, esta transición ideal entre lo sobre-continuo y los diversos dominios de individuación, entre lo Uno y la multiplicidad, entre lo absoluto y lo relativo, deja planteado un problema metafísico de primer orden: ¿Cómo sale lo “más que uno” de sí mismo? ¿Cómo se explica el pasaje desde el ser monofásico al ser polifásico?

### 3.1. *El problema de la génesis absoluta*

Si nos guiamos por el modelo que Simondon extrae de su reflexión sobre los procesos de cristalización, y que se consuma en la idea según la cual tres condiciones se dan cita en la operación transductiva de individuación (metaestabilidad, germen formal, singularidad relacional), habría que poder identificar en el pasaje desde la inmanencia preindividual (“puro potencial omnipresente”) al sistema de individuación, algo que oficie como “germen estructural” y, con él, dar lugar a la tematización de un elemento trascendente que desencadenaría, en contacto con el ser preindividual, procesos de individuación. Hemos planteado este problema en el capítulo anterior y hemos visto, a propósito de él, los debates entre las teorías de la panspermia y las teorías del caldo primordial, así como la incapacidad de Simondon para dar una respuesta al problema del origen de los “gérmenes cristalinos”. Asimismo, hemos detectado sobre el final de dicho capítulo cierta ambivalencia derivada de la imposibilidad de identificar la operatoria de gérmenes formales específicos en distintos dominios de individuación, más allá del caso de la génesis de los cristales. Simondon es consciente del problema y reconoce que “la génesis absoluta del estado individuado es más difícil de definir que su génesis relativa por pasaje de una forma metaestable a una forma estable”.<sup>1</sup>

Este problema de la génesis absoluta puede ser evadido por enfoques genéticos de tipo epistemológico que, al ponerlo entre paréntesis, toman como punto de partida de sus análisis un determinado estadio (como es el caso en la psicogénesis en Piaget, que inicia sus análisis con el estadio sensorio-motor o, como es el caso de Goldmann, cuya sociogénesis indaga desde una perspectiva dialéctica procesos socio-históricos delimitados), pero se

---

la dualidad y la unidad está en la génesis del ser, en la ontogénesis. Se puede entonces decir, en cierto sentido, que las diferentes nociones de monismo y de pluralismo provienen de un postulado común, aquel según el cual el ser es ante todo sustancia, es decir que existe como individuado antes de toda operación y toda génesis.” (Simondon, G., 2015b: 346).

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 92.

vuelve acuciante en el plano de una reflexión metafísica que se quiere genética. En este punto, y desde el horizonte del pensamiento monista, el problema es casi idéntico al que se le plantea al pensamiento neoplatónico. Comentando la filosofía de Plotino, Émile Bréhier señala “¿Por qué este Uno no permanece único? ¿Por qué la realidad no permanece eternamente contraída en sí? Es que toda cosa perfecta produce (...) producción inconsciente, involuntaria, debida a una especie de sobreabundancia, como la de una fuente cuyo exceso se derrama” y concluye señalando que más que de emanación cabe hablar de una “*progresión* no-temporal”.<sup>1</sup> Como hemos visto, Simondon no está lejos de este esquema en lo relativo al poder de rebasamiento de lo preindividual en tanto unidad sobre-continua. Ahora bien, ¿cómo sale lo preindividual monofásico de sí mismo? ¿Cómo pensar la “génesis absoluta”? ¿Hay que suponer que la individuación se autogenera a partir de un ser previo, que de la pura inmanencia surge un impulso auto-trascendente que da lugar a procesos de individuación, o bien que implica la incidencia en dicho ser preindividual de un elemento trascendente que desencadena la producción de cualidades realmente nuevas, no contenidas en la inmanencia inicial? Se puede decir, como dice efectivamente Simondon, que inmanencia y trascendencia se predicán de un ser ya individuado. Pero lo cierto es que, si se toma como referencia el paradigma elemental derivado de los fenómenos de cristalización (y sus tres condiciones), el estado de sobrefusión o sobresaturación no produce por sí mismo el proceso de cristalización, sino que demanda la intervención de algo exterior y supone una discontinuidad. Asimismo, si se retoma el debate entre la panspermia y la teoría del caldo primordial desde dicho marco epistémico, parece casi inevitable la necesidad de suscribir la primera teoría y –con ello– acreditar que la emergencia de cualidades radicalmente nuevas (como la vida) son producto de la incidencia, en un planeta tierra en estado metaestable, de algo que llega desde el exterior. Pero, como vimos a propósito de la intervención del demiurgo en Platón, Simondon denuncia la presencia de una heterogeneidad entre la instancia que informa y la instancia informada, y dicha dualidad creacionista no parecería conformarlo.<sup>2</sup>

A partir del análisis de casos de transducción en distintos dominios epistémicos, nos encontramos con cuatro posibilidades lógicas. La primera, en efecto, supone la existencia de un germen portador de una micro-estructura que, interviniendo desde afuera en un situación hilemórfica metaestable, desencadena una amplificación estructurante (un proceso

---

<sup>1</sup> Bréhier, E., 1942: 432.

<sup>2</sup> Como señalamos más arriba, Simondon plantea críticamente que “entre la materia que el demiurgo informa y el orden que él instituye para hacer el *cosmos*, *no hay continuidad*; (...) la forma del todo no es homogénea a la forma de las partes; ella viene desde afuera y desde arriba para imponer un orden al mundo de la necesidad ciega” (Simondon, G., 2005a: 359, trad. nuestra).

informativo) que modula la energía potencial y da lugar al pasaje desde lo metaestable a lo estable. La condición de posibilidad de esta amplificación transductiva es la existencia de una conformidad entre el germen y la metaestabilidad, esto es, un código común. La segunda posibilidad es que la amplificación sea desencadenada en el campo metaestable no por un germen formal estructurado sino por azar (es decir, por un encuentro fortuito que hace las veces de germen estructural).<sup>1</sup> Esta posibilidad, sin embargo, es relativizada por Simondon quien señala que, ciertamente, es “muy difícil admitir que el azar tenga valor de creación de buena forma”.<sup>2</sup> La tercera posibilidad es suponer que hay un pasaje continuo desde el estado amorfo al estado cristalino sin intervención de un germen formal externo ni desencadenamiento de un proceso de información a partir de una relación singular de tipo accidental. Simondon plantea esta posibilidad pero la desecha prontamente y afirma que: “Es preciso buscar la verdadera génesis de un cristal como individuo en el dinamismo de las relaciones entre situación hilemórfica y singularidad”.<sup>3</sup>

La cuarta posibilidad es una variante de la primera y apunta a desustancializar lo más posible el polo del germen estructural y el polo del campo metaestable, flexibilizando la univocidad del código. En este sentido, en un texto preparatorio de 1955, Simondon señala que, para que la relación constituyente exista, “no es necesario que el medio y el germen hayan sido formados juntos y sean dos partes de un mismo todo original, tampoco que el germen sea de la misma especie que la sustancia a hacer cristalizar, sino solamente que el germen y la sustancia sean capaces de sincristalizar”.<sup>4</sup> Y en su tesis doctoral principal, agrega que “no es necesario que el germen cristalino tenga la misma naturaleza química que la sustancia amorfa cristalizable, pero es preciso que haya identidad entre los dos sistemas cristalinos” para que pueda darse la amplificación transductiva.<sup>5</sup> Es decir que, si bien debe haber algún tipo de comunicabilidad entre ambos polos, ésta no estaría enteramente predeterminada y, correlativamente, daría lugar a relaciones productivas diversas (como es el caso, por ejemplo, de la comunicación entre el murciélago y la mariposa, la mosca y la araña, o el hombre y sus mascotas, es decir, de seres con códigos heterogéneos y linajes onto y filogenéticos totalmente dispares).

Y ello sería posible, por un lado, porque la instancia receptora metaestable no sería sensible a un único mensaje estructural sino que, sometida a determinadas condiciones de estado,

---

<sup>1</sup> Simondon plantea esta posibilidad a propósito de los procesos psicosociales de individuación, y evoca un estudio de Pierre Auger según el cual “el germen cristalino puede ser suplido en ciertos casos por encuentros azarosos, por una correlación de azar entre dos moléculas” (Simondon, G., 2015b: 509).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 509.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 92-93.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2016: 22, trad. nuestra.

<sup>5</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 95.

multiplicaría su poder de ser afectada.<sup>1</sup> Y, por otro lado, porque el “germen cristalino” no es una esencia química, sustancial y cerrada sobre sí misma, sino que es producto a su vez de una génesis relacional y comporta en sí una historia, lo cual multiplicaría su capacidad de afectar y polarizar eventuales receptores.<sup>2</sup> No obstante, aun multiplicando el poder de ser afectado del campo metaestable y el poder de afectar del germen estructural, no es posible explicar la génesis absoluta. Esta explicación no sería necesaria si se postulase una pura multiplicidad originaria de la cual surgirían, por relaciones recíprocas y tras un largo tiempo, nuevas cualidades. Pero ello implicaría suponer que la realidad primitiva es ya un conjunto de individuos heterogéneos, sean átomos chocando en el vacío, sean poliedros asociándose y transmutando en un receptáculo, y no una verdadera realidad preindividual sobrecontinua. De allí que Simondon tenga que aceptar que el “ejemplo del cristal no puede existir sin una *discontinuidad elemental* de escala más restringida; es preciso un edificio de átomos para constituir una malla cristalina, y esta estructuración sería muy difícilmente concebible sin una discontinuidad elemental”.<sup>3</sup>

Como hemos visto, la génesis relativa operada por la transducción se explica en función de una reforma nocional operada sobre la teoría de la forma y la teoría de la información, decantando en un esquema que supone la existencia de un receptor en estado metaestable (que no domina completamente el curso de su devenir) y la incidencia de gérmenes formales en él, explicando dicha relación singular el proceso de información de un sistema, es decir, el pasaje desde la metaestabilidad a la estabilidad. En el plano de los sistemas de individuación, este esquema no se vería amenazado porque supondría la existencia de múltiples subconjuntos entre los cuales se operan intercambios y, con ellos, procesos de información. Es decir, ya habría una diversidad de sistemas que serían tanto receptores metaestables cuanto emisores de gérmenes formales, y de sus relaciones se derivarían distintos procesos de individuación. Esta posición es asumida por Andrea Bardin, quien señala que de este modo Simondon convierte en falso problema el interrogante respecto del origen de la información planteado por Ruyer. En este sentido, Bardin afirma que

La transmisión de información no implica necesariamente alguna intervención “externa” (...) para introducir una pieza suplementaria de información en el sistema. De hecho, debido a su constitutiva disparidad y metaestabilidad, los sistemas continuamente emiten señales que *pueden* ser convertidas en información, *si*

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 99.

<sup>2</sup> En este sentido, Simondon afirma: “las propiedades [relacionales y no sustanciales] de un individuo cristalino expresan y actualizan, al prolongarla, la polaridad o el haz de polaridades que han presidido su génesis. Un cristal, materia estructurada, puede devenir ser estructurante; es a la vez consecuencia y causa de esta polarización de la materia sin la cual no existiría” (2015b: 98).

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 107, subrayado nuestro.



encuentran otro sistema metaestable receptor con un código ‘compatible’. Esto funciona para cualquier tipo de intercambio de información entre sistemas (físicos, biológicos o sociales), ya que el encuentro actual de indeterminaciones parciales de diferentes sistemas es lo que realmente origina información, independientemente de la topología, escala y régimen de sus funcionamientos.<sup>1</sup>

Esta explicación subraya el aspecto epistemológico de la reforma nocional simondoniana y, suponiendo la existencia de una multiplicidad de sistemas (o subconjuntos) en devenir, deja sin problematizar la cuestión metafísica de la génesis absoluta. Es decir, se sitúa ya en el ser polifásico y no explica el pasaje desde el ser monofásico al ser trifásico. A esta delicada cuestión, Simondon responderá de dos maneras. La primera respuesta, que no oculta su carácter conjetural, consiste en afirmar que mientras que la individuación física requiere de la intervención de gérmenes externos para amplificarse, la individuación vital manifiesta un “poder de autogénesis de las estructuras”.<sup>2</sup> Si se evoca el debate entre la teoría de la panspermia y la teoría del caldo primordial, y se lo correlaciona con esta respuesta conjetural, podría advertirse que Simondon adopta un punto medio. Es decir, concede que la individuación de la corteza terrestre sea producto de procesos de ampliación que comportan el arribo de gérmenes externos y singularidades que han amplificado ciertas cualidades minerales, pero niega que en el plano vital se produzca una génesis “no inmanente”, y también niega la idea según la cual “gérmenes de vida” trascendentes habrían arribado a la tierra y desencadenado la aparición de organismos. De este modo, entre los dominios físicos y vitales de individuación, Simondon situará una instancia físico-química intermedia de carácter supramolecular (las macromoléculas) en cuyo seno se produciría la bifurcación entre lo viviente y lo no viviente.<sup>3</sup> Y es precisamente en este punto de su argumentación en el cual Simondon apela a la hipótesis de la neotenia, asociándola con el criterio de recepción de información. Ello le permite, al menos en el plano ideal, no quebrar el carácter sobre-continuo de su “verdadero monismo” y afirmar que es posible suponer

que la individuación vital no viene *después* de la individuación físico-química, sino durante esa individuación, antes de su acabamiento, suspendiéndola en el instante

---

<sup>1</sup> Bardin, A., 2015a: 30, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 186.

<sup>3</sup> “Según esta concepción, se podría decir que la bifurcación entre lo viviente y lo no viviente se sitúa en un cierto nivel dimensional, el de las macromoléculas; los fenómenos de un orden de magnitud inferior, que llamamos microfísicos, no serían de hecho ni físicos ni vitales, sino prefísicos y previtales; lo físico puro, no viviente, solo comenzaría en el nivel supramolecular; es en ese nivel que la individuación produce el cristal o la masa de materia protoplasmática. En las formas macrofísicas de individuación, se distingue efectivamente lo viviente de lo no viviente; mientras un organismo asimila diversificándose, el cristal crece por la iteración de una agregación de capas ordenadas, en número indefinido. Pero en el nivel de las macromoléculas, apenas podemos decir si el virus que se filtra es viviente o no viviente.” (Simondon, G., 2015b: 187).

en que no ha alcanzado su equilibrio estable, y volviéndola capaz de extenderse y de propagarse antes de la iteración de la estructura perfecta que solo es capaz de repetirse, lo que conservaría en el individuo viviente algo de la tensión preindividual, de la comunicación activa, bajo forma de resonancia interna, entre los órdenes extremos de magnitud.<sup>1</sup>

La segunda respuesta aparece en la conclusión de *La individuación...* y explica el pasaje desde lo monofásico al sistema trifásico en términos de un *desfasamiento* inmanente: “lo preindividual está antes que toda fase; solo se convierte en primera fase a partir de la individuación que *desdobla* el ser, que lo desfasa en relación consigo mismo”<sup>2</sup>; “el devenir es *el ser que se desfasa en relación consigo mismo*, pasando del ser sin fase al estado de ser según fases, que son *sus fases*”<sup>3</sup>; “el ser *se desfasa* en individuo y medio, permitiendo un gran número de modalidades por el hecho de que ese desfasaje es total o parcial, susceptible de grados o no, admite un progreso continuo o precede por saltos”<sup>4</sup>. Nos encontramos, entonces, con un *desfasamiento* del ser preindividual, la inmanencia se rebasa y se desdobla a sí misma sin intervención alguna de gérmenes estructurales externos y da lugar a la segunda fase (la pareja individuo-medio), la cual implica en sí la remanencia de la fase preindividual y se superpone a ella (que ha devenido –tras el desfasamiento– primera fase). Todo sucede como si la problemática intensa, recogida sobre sí misma y sobre-continua que es lo preindividual, de algún modo misterioso, se auto-resolviese y se desdoblase a partir de una discontinuidad elemental (no transductiva).

En suma, hay en el problema de la génesis absoluta un límite infranqueable e irresoluble, pues o bien se tematiza algún tipo de intervención externa que desencadene en la instancia inmanente la aparición nuevas cualidades (y con ello se recae en los marcos de las hipótesis creacionistas), o bien se plantea que la inmanencia preindividual auto-resuelve su problemática e individúa distintos tipos de procesos (en cuyo caso el efecto se explicaría íntegramente en función de la causa, estando de algún modo preformado en ella), o bien se postula que del sobre-continuo preindividual emergen discontinuidades elementales auto-trascendentes que desfasan al ser (en cuyo caso nos vemos obligados a aceptar el carácter irracional de la discontinuidad, deviniendo imposible entender en qué condiciones se operan los desfasamientos).

Este límite infranqueable se manifiesta, ya desde el comienzo de *La individuación...*, con el énfasis que Simondon pone al cuestionar las filosofías que suponen un “principio de

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 187.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 408, subrayado nuestro.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 414, subrayado nuestro.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 415, subrayado nuestro.

individuación” y tratan de explicar la génesis de un individuo aislado y sustancial: “Existe entonces la suposición de una sucesión temporal: primero existe el principio de individuación; luego ese principio interviene en una operación de individuación; finalmente aparece el individuo constituido”<sup>1</sup>, pero la respuesta que da a ello lejos de resolver el problema lo traslada del plano genético al plano ontogenético, del plano epistemológico al plano metafísico: “*en lugar de captar la individuación a partir del ser individuado, es preciso captar el ser individuado a partir de la individuación, y la individuación, a partir del ser preindividual*”.<sup>2</sup> Y en este nuevo plano problemático la pregunta es cómo se pasa del ser monofásico preindividual al ser polifásico que define a la individuación como devenir del ser, sin apelar a elementos exteriores a dicho ser fundamental.

Esta dificultad quizá explique el hecho de que, en su tesis doctoral principal, Simondon se refiera sólo ocasionalmente a la idea de “génesis absoluta” y presente la intuición de un “ser monofásico que se desdobra a sí mismo” sólo en la conclusión de la misma, sin explicarla en detalle, y abandonando completamente la cuestión en sus artículos y textos posteriores. En cualquier caso, llegados a este punto, lo único que podemos agregar es que para Simondon lo preindividual es un postulado, es decir, una proposición no evidente ni demostrada pero a la cual hay que apelar para poder dar cuenta de la individuación y resituarse, con ella, a individuos desustancializados en el devenir del ser. Dicho postulado, pre-crítico y pre-ontológico, sería según Simondon anterior a la distinción entre trascendencia e immanencia, siendo esta última distinción una suerte de díada indefinida en cuyo centro cabe situar al individuo en devenir.<sup>3</sup> En efecto, en el marco de la metafísica del devenir del ser que se despliega más allá de la génesis absoluta, la pareja individuo-medio ocupará un lugar intermedio entre la sobre-continuidad preindividual y la cuasi-continuidad de lo transindividual, entre la naturaleza y el mundo, lugar que expresa –más que un individuo en relación– al sujeto humano como *ser de la relación* entre dichos órdenes de realidad extremos.<sup>4</sup>

### 3.2. Estructuralismo genético y devenir del ser preindividual

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 9.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 20.

<sup>3</sup> “El pensamiento filosófico, antes de plantear la cuestión crítica con anterioridad a toda ontología, debe plantear el problema de la realidad completa, anterior a la individuación de la que surge el sujeto del pensamiento crítico y de la ontología. La verdadera filosofía primera no es la del sujeto, ni la del objeto, (...), sino la de un real anterior a la individuación, un real que no puede ser buscado en el objeto objetivado ni en el sujeto subjetivado, sino en el límite entre el individuo y lo que queda fuera de él, según una mediación suspendida entre trascendencia e immanencia.” (Simondon, G., 2015b: 341-342).

<sup>4</sup> “El sujeto no es una fase del ser opuesta a la del objeto, sino la unidad condensada y sistematizada de las tres fases del ser” (Simondon, G., 2015b: 395).

Como hemos indicado al comienzo de este párrafo, la metafísica del devenir del ser simondoniana presenta su dificultad última en dos proposiciones en apariencia contradictorias cifradas en las nociones de sucesión y de fases. En efecto, Simondon nos dice que hay “fases sucesivas del ser”<sup>1</sup> pero, por otro lado, que las fases “están dadas en conjunto, forman parte de una manera de ser”, es decir, que coexisten yuxtapuestas en el devenir del ser.<sup>2</sup> De estas dos proposiciones se desprenden dos visiones antagónicas del concepto de génesis, una que comporta sucesión y secuencia de etapas (demostrando con ello la transitoriedad de toda organización estructural), otra que presenta un paralelismo de tres fases coexistentes en el ser sujeto (demostrando con ello la relatividad de toda estructura individuada). Según la primera perspectiva: “el devenir es la serie de acceso de estructuraciones de un sistema, o *individuaciones sucesivas de un sistema*”, “hay génesis cuando el devenir de un sistema de realidad primitivamente sobresaturada, (...), constituye para este sistema un descubrimiento de compatibilidad, una resolución a través del advenimiento de estructura”.<sup>3</sup> Es decir, la génesis es un proceso de estructuración transductiva, y las operaciones de individuación sucesivas permiten distinguir *a posteriori* distintas etapas y discontinuidades del devenir de un sistema. Según la segunda perspectiva: “la sucesión solo existe sobre un fondo de paralelismo de las fases, como dimensión de las fases; permanencia y sucesión son conceptos que no pueden dar cuenta del devenir porque suponen el ser reducido a una única fase, es decir exento de fases”.<sup>4</sup> Es decir, todo sujeto está en devenir y existe repartido en varias dimensiones coexistentes; concretamente, existe repartido en tres fases del ser: preindividual, individual y transindividual. Todo el problema, entonces, anida en poder dilucidar el sentido que Simondon asigna a las nociones de sucesión y de fase. Según nuestro análisis, la trayectoria del pensamiento simondoniano en materia de génesis encuentra un primer registro epistemológico, ligándolo profundamente al “estructuralismo genético” de Piaget, y un segundo registro metafísico, donde se trataría de explicar el sistema de realidad procesual actual y “resituarse al individuo en el ser”, mostrando que “*el devenir no es devenir del ser individuado sino devenir de la individuación del ser*”.<sup>5</sup> El concepto teórico-metodológico de transducción, y el horizonte epistemológico del pensamiento simondoniano, se puede calibrar mejor si se lo pone en correlación con la teoría genética más conocida y reconocida científicamente en la década del cincuenta: la epistemología genética que Jean Piaget extrae de sus estudios sobre la génesis de la

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 395.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 412.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2007: 172.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 412.

<sup>5</sup> Simondon, G., 2015b: 20, 411.

inteligencia. Hay cuatro puntos de esta teoría que nos parecen fundamentales para situar la apuesta teórica simondoniana. En primer lugar, contra la fenomenología y los enfoques positivistas formalizantes, Piaget no deja de subrayar que “si la epistemología no quiere limitarse a la pura especulación, tendrá que contar cada vez más entre sus objetos el análisis de las «etapas» de pensamiento científico”.<sup>1</sup> La efectuación de este análisis por etapas se muestra cabalmente en lo que constituye la base de la teoría piagetiana, el desarrollo de la inteligencia en el niño, donde distingue claramente distintos estadios y períodos según una lógica que indica el pasaje de una estructura a otra por equilibración y rebasamiento. Piaget sintetiza el sentido de su estructuralismo genético en los siguientes términos: “El desarrollo mental del niño aparece, en total, como una sucesión de tres grandes construcciones, cada una de las cuales prolonga la precedente, reconstruyéndola, ante todo, en un nuevo plano para sobrepasarla luego cada vez más”.<sup>2</sup> Y agrega que “en el caso del desarrollo del niño no hay plan preestablecido, sino una construcción progresiva tal que cada innovación sólo se hace posible en función de la precedente”.<sup>3</sup> De aquí es posible extraer dos cosas. Por un lado, que el proceso genético no se explica en función del despliegue de un plan preformado o de un orden teleológico sino que encuentra su sentido en una “equilibración progresiva” donde “la segunda o tercera etapas sólo resultan más probables en función de la inmediatamente precedente, y no en función del punto de partida”.<sup>4</sup> Y, por otro lado, que no hay estructuras definitivas sino que toda estructura es pasible de ser rebasada, siendo integrada en un ordenamiento superior que la engloba.

En segundo lugar, y consecuentemente, más allá del caso del desarrollo de la inteligencia, dicho modelo da lugar a una epistemología genética más general que Piaget presenta en dos postulados: (a) “*toda génesis parte de una estructura y desemboca en otra estructura*”; (b) “*toda estructura tiene una génesis*”; explicando la intimidad de ambos, su síntesis, en la noción de equilibrio activo.<sup>5</sup> El equilibrio de una estructura marca la consumación de una génesis pero entraña, como vimos, la posibilidad de su rebasamiento conforme la construcción de nuevas estructuras. Piaget sintetiza el sentido de su estructuralismo genético en los siguientes términos:

no existe génesis sin estructuras, pues toda génesis consiste en la transformación progresiva de una estructura anterior bajo la influencia de nuevas situaciones, y toda génesis desemboca en la construcción de una nueva estructura, debido a que toda

---

<sup>1</sup> Piaget, J., 1985: 36.

<sup>2</sup> Piaget, J. et Inhelder, B., 1984: 151.

<sup>3</sup> Piaget, J. et Inhelder, B., 1984: 152, 155.

<sup>4</sup> Piaget, J., 1969: 251.

<sup>5</sup> Piaget, J., 1969: 244, 245.

génesis, aun cuando comience y se desarrolle bajo el signo de desequilibrios parciales, tarde o temprano consiste en un restablecimiento de una nueva forma de equilibrio, que corresponde a la estructura nueva. Recíprocamente, toda estructura implica la posibilidad de nuevas génesis, ya que no hay estructura definitiva que indique la consumación de toda construcción<sup>1</sup>

En tercer lugar, en el centro de esta teoría se plantea un viejo problema que afecta a todo pensamiento genético. Piaget no lo oculta cuando señala que, efectivamente, “el gran problema que suscitan la existencia de tal desarrollo y la dirección integradora que puede reconocerse ahí *a posteriori* consiste, entonces, en comprender su mecanismo” y, tras señalar que “ese problema prolonga el que se plantean los embriólogos cuando se preguntan en qué medida la organización ontogenética resulta de una preformación o de una epigénesis y cuales son sus procesos de orden causal”, concluye que, si bien dicho problema aún no está saldado, su resolución necesariamente deberá integrar “en una totalidad armoniosa las interpretaciones de la embriogénesis, del crecimiento orgánico y del desarrollo mental”.<sup>2</sup> Dicho en otros términos, dado que toda génesis parte de una estructura y desemboca en otra estructura, habría que poder reconstruir el proceso que lleva desde las estructuras embrionarias a las orgánicas y de éstas a las psicológicas, sin apelar al preformismo o a la teleología pero presuponiendo, sin embargo, una dinámica constructiva e integradora cuyo mecanismo Piaget sintetiza en función de un esquema sucesivo de equilibración, rebasamiento y re-estructuración.

Desde este horizonte es posible advertir no pocas sintonías con el concepto teórico metodológico simondoniano. En efecto, la noción de operación de individuación, y su ritmo ternario (metaestabilidad-transducción-estructura), explica la génesis de las estructuras y el pasaje desde la metaestabilidad a la estabilidad (o al “equilibrio metaestable”) de modo análogo al rebasamiento tematizado por Piaget, aunque subrayando el carácter crítico y discontinuo que supone dicho rebasamiento, así como el hecho de que es posible porque se han gestado en un sistema energías potenciales prestas a ser estructuradas.<sup>3</sup> Se podría objetar en este punto que la crítica de Simondon al “principio del equilibrio estable” en la *Gestalttheorie* conduce necesariamente a una crítica del equilibrio y, con ello, estaría en las antípodas del modelo piagetiano. Pero lo cierto es que la crítica simondoniana apunta fundamentalmente a cuestionar que se piense dicho proceso hacia la

---

<sup>1</sup> Piaget, J., 1970: 123.

<sup>2</sup> Piaget, J. et Inhelder, B., 1984: 152.

<sup>3</sup> En este sentido, Simondon plantea que: “Los potenciales de un sistema constituyen su poder de devenir sin degradarse; no son la simple virtualidad de los estados futuros, sino una realidad que los empuja a ser. El devenir no es la actualización de una virtualidad ni el resultado de un conflicto entre realidades actuales, sino la operación de un sistema que posee potenciales en su realidad: el devenir es la serie de acceso de estructuraciones de un sistema, o individuaciones sucesivas de un sistema.” (2007: 172).

estabilidad como degradación, y no como construcción de estructuras. El concepto de transducción, de hecho, es una apuesta por presentar un mecanismo genético que explique la formación de estructuras a partir de condiciones de metaestabilidad, lo cual supone que la energía potencial gestada en la estructura A (“incompatibilidad potencializada” que la hace ser más que sí misma bajo la forma de problemática), se transferirá a la estructura B, siendo esta última una resolución por pasaje a un nuevo orden de equilibrio estructural que integrará a la estructura precedente. Hay aquí un isomorfismo entre estructuralismo genético y teoría de la individuación.

En cuarto lugar, si se lleva este constructivismo estructuralista al límite no tardarán en emerger los problemas metafísicos y, en particular, el de la génesis absoluta. Hemos visto ya que conforme dicho esquema, es necesario poder remontar idealmente las estructuras de la inteligencia psicológica a las bases orgánicas que las preceden, así como vincular a estas últimas con procesos embriogenéticos que las anteceden. Piaget lo dice con todas las letras cuando señala que “cada vez que se encuentra una estructura (...), se puede siempre retrasar su génesis a partir de otras estructuras más elementales, que a su vez no constituyen comienzos absolutos, sino que derivan, por una génesis anterior, de estructuras más elementales aún, y así siguiendo, hasta el infinito.”<sup>1</sup> Y, frente a esta última dificultad, plantea una precaución metodológica que busca neutralizar el fondo metafísico del problema: “Cuando se habla de génesis (...), hay que desechar ante todo cualquier definición a partir de comienzos absolutos.”<sup>2</sup> Este problema de la sucesión de planos estructurales entre distintos dominios fue objeto de tratamiento en la época por Merleau-Ponty quien, siguiendo los rastros de la *Gestalttheorie*, analizó la presencia de estructuras en el dominio físico, biológico y humano, concluyendo fenomenológicamente que no cabía deducir de dicha presencia la existencia de estructuras en la naturaleza sino que todas ellas eran producto de la labor estructurante de la conciencia.<sup>3</sup> Simondon invierte esta percepción cuando sugiere que “Quizá hace falta suponer que la organización se conserva pero se transforma en el pasaje de la materia a la vida. (...) Si fuera cierto que la organización no se pierde ni se crea, desembocaríamos en esta consecuencia de que la organización solo puede transformarse.”<sup>4</sup> Asimismo, al remontar la pregunta por los

---

<sup>1</sup> Piaget, J., 1969: 245.

<sup>2</sup> Piaget, J., 1969: 242.

<sup>3</sup> Cf. Merleau-Ponty, M., 1957: 185-257. En este punto cabe precisar, sin embargo, que Simondon no está para nada lejos –en lo relativo al carácter constructivo de la subjetividad humana– de la siguiente conclusión merleau-pontiana: “Lo que define al hombre no es la capacidad de crear una segunda naturaleza –económica, social, cultural– más allá de la naturaleza biológica; es más bien la de superar las estructuras creadas para crear otras.” (1957: 245).

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 192.

procesos genéticos y la formación de estructuras desde el plano biológico al plano físico, Simondon va más lejos que Piaget, extrayendo del análisis de la cristalización el modelo del mecanismo transductivo que explica la formación de estructuras, y efectuando analógicamente dicho modelo en diversidad de planos (constituyentes todos de un “pluralismo genético”).

Ahora bien, en la conclusión de *La individuación...*, y tras haber tematizado operaciones transductivas en los dominios físico, biológico y psicosocial, Simondon plantea que la teoría de la individuación culmina en términos metafísicos en una teoría del ser, teoría que explicaría no la individuación de tal o cual sistema sino el “devenir del ser” que los compromete a todos y, en particular, a los sujetos humanos. Pasamos, así, de un pluralismo genético a un monismo ontogenético, de una epistemología a una filosofía de la naturaleza. En efecto, para Simondon, el pluralismo y el “dualismo solo puede ser evitado si se parte de una fase del ser anterior a la individuación, para relativizar la individuación situándola entre las fases del ser”.<sup>1</sup> ¿Cuáles son las fases del ser que sitúan y relativizan la individuación? En la última línea de su tesis doctoral principal, Simondon afirma: “A través del individuo, transferencia amplificadora salida de la naturaleza, las sociedades devienen un mundo”.<sup>2</sup> En esta frase encontramos, bajo una forma cifrada, la teoría de las fases del ser. En efecto, la naturaleza remite a la realidad preindividual, el individuo a la realidad individuada (cuyo modelo es el individuo biológico conforme el par viviente-medio), y “las sociedades deviniendo *mundo* a través de los individuos” remite al concepto de realidad transindividual. Esta última fase cierra el círculo<sup>3</sup> y presenta un modelo según el cual sobre la base de una energética, y a través de los individuos, el mundo psicosocial se renueva indefinidamente. Hay aquí una dinámica auto-productiva e irreversible de la Naturaleza que, a través de relaciones constituyentes y operaciones de individuación, funda y trasciende mundos conforme un proceso de “resolución perpetuada y renovada, resolución incorporante, amplificante, que procede por crisis”.<sup>4</sup> Desde este horizonte, la fase preindividual (o naturaleza *ápeiron*) aparece como una suerte de “primer motor” que

no sería entonces el ser simple y uno, sino el ser en tanto anterior a toda aparición de fases, conteniéndolas *energéticamente*, no en tanto *formas* o *estructuras* que pueden advenir, (...), sino en tanto algo sin preformación de las líneas efectivas de la solución, las que solamente aparecen a través del devenir real de la invención resolutoria, y *son ese devenir*. De este modo, en el ser anterior a todo devenir, lo que

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 346.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 431, subrayado nuestro.

<sup>3</sup> “La única y definitiva metaestabilidad es la de lo colectivo, porque se perpetúa sin envejecer a través de las individuaciones sucesivas.” (Simondon, G., 2015b: 275).

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 410.



está contenido es la potencia del devenir resolutorio, a través de la incompatibilidad que dicho devenir podrá compatibilizar, pero no la línea de existencia de ese devenir, que no puede estar ya dada y preformada, porque la problemática es sin fases.<sup>1</sup>

Ahora bien, ¿qué es una fase? ¿es momento de un orden sucesivo? ¿es una etapa de un proceso? Simondon dice explícitamente que no, marcando con ello el pasaje desde una epistemología genética pluralista hacia un monismo ontogenético. En efecto, “por fase entendemos no un momento temporal reemplazando por otro, sino el aspecto resultante de un desdoblamiento del ser que se opone a otro aspecto; (...) en un sistema de fases hay una relación de equilibrio y de tensiones recíprocas”.<sup>2</sup> Comienza así a dibujarse un modelo más profundo de génesis que no comporta la incidencia de gérmenes formales sino un desdoblamiento, un desfasamiento, un rebasamiento a partir de un centro activo inicial y, luego, la existencia de un sistema de realidad compuesto por varias fases, por varias dimensiones coexistentes. En este sentido, Simondon plantea que “este esquema es muy diferente del esquema dialéctico, porque no implica sucesión necesaria ni intervención de la negatividad como motor del progreso” y agrega que la adopción de la teoría de las fases del ser “está destinada a poner en práctica un principio según el cual el desarrollo temporal de una realidad viviente procede por desdoblamiento a partir de un centro activo inicial, y luego por reagrupamiento luego de la marcha de cada realidad separada que es resultado del desdoblamiento; cada realidad separada es símbolo de la otra”.<sup>3</sup> En el último capítulo de esta investigación analizaremos este “desarrollo temporal”, y sus sucesivos desfasamientos, en el plano de la individuación humana.

Este movimiento que va de la unidad a la pluralidad, y de ésta a un nuevo tipo de unidad, se emparenta con la operación de individuación en tanto supone un proceso “que va de estado metaestable a estado metaestable por medio de invenciones sucesivas de estructuras”<sup>4</sup>, pero se manifiesta en el ser sujeto como la coexistencia de tres fases paralelas: preindividual, individuada y transindividual; sistema trifásico que según Simondon se corresponde “parcial pero no completamente a lo que designan los conceptos de naturaleza, individuo, espiritualidad”.<sup>5</sup> Desde este horizonte, el sujeto es el ahí del devenir del ser y comporta tres presencias actuales superpuestas que lo sitúan y lo relativizan: una energético-afectiva, una estructural-funcional, una simbólico-significativa. Dicho en otros

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 414-415

<sup>2</sup> Simondon, G., 2007: 177.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2007: 177.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2007: 173.

<sup>5</sup> Simondon, G., 2015b: 395.

términos, el ser sujeto está tomado entre una sobre-continuidad preindividual y una cuasi-continuidad transindividual, y en tanto individuo “es resultado de una singularidad y posee un sentido de discontinuidad; pero esta discontinuidad es amplificante y *tiende* hacia lo continuo, por cambio de orden de magnitud”.<sup>1</sup> Y lo importante a notar aquí es este extraño tránsito que Simondon opera desde una noción de fase diacrónica a una noción de sistema de fases sincrónico, el cual es ejemplificado con los sistemas trifásicos de la electrónica y donde coexisten lo preindividual, lo individuado y lo transindividual en tanto expresiones del devenir del ser en el presente del sujeto individual.<sup>2</sup>

En efecto, habiendo neutralizado el problema de la génesis absoluta y habiendo postulado la necesidad de relativizar al individuo situándolo en la individuación del ser, Simondon desemboca en la idea de un ser preindividual *actual* que subyace a todas las estructuras individuadas y en el seno del cual se efectúan las relaciones de información y las operaciones de individuación (es decir, los procesos energéticos de adquisición de forma). En este sentido, en la conclusión de su tesis doctoral principal, Simondon afirma que la individuación aparece “como modificación del ser a partir del cual enriquece su problemática: es aparición de la información en el interior del sistema del ser”, y “la información es lo que desborda de una individuación sobre otra, y de lo preindividual sobre lo individuado”.<sup>3</sup> Ahora bien, para que haya información es menester que exista una relación entre dos sistemas (un emisor y un receptor) a través de la cual se efectúa una operación de individuación, pero ello implica “en una doctrina que evita recurrir a un postulado creacionista” que “es preciso que esos dos sistemas formen parte de un sistema más vasto; esto significa que cuando aparece información en un subconjunto, ella ya es resolución no solamente de ese subconjunto, sino también de lo que en él expresa su pertenencia al conjunto”.<sup>4</sup>

¿Qué quiere decir esto? Que la instancia preindividual del ser, en tanto condición absoluta de comunicación entre los sistemas, deviene a través de los procesos informativos que sobre ella tienen lugar y los amplifica, haciendo de las “informaciones cumplidas” de un subconjunto gérmenes estructurales para otro subconjunto y multiplicando, así, los procesos de individuación indefinidamente: “la información es a la vez interior y exterior (...) *Es resonancia interna del conjunto en tanto comporta subconjuntos*: realiza la individuación del

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 424

<sup>2</sup> “El ser individuado no es la sustancia sino *el ser que se cuestiona*, el ser a través de una problemática, dividido, reunido y conducido dentro de esta problemática que se plantea a través suyo y lo hace devenir tanto como él hace el devenir. *El devenir no es devenir del ser individuado sino devenir de la individuación del ser*” (Simondon, G., 2015b: 411).

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 420, 421.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 421.

conjunto como progresión de soluciones entre los subconjuntos en el interior del conjunto: este intercambio es interior con relación al conjunto y exterior con relación a cada uno de los subconjuntos”.<sup>1</sup> Habría, por tanto, una resonancia interna del ser preindividual que lo presentaría como un macro sistema “en vía de individuación” y dentro del cual “la información expresa la inmanencia del conjunto en cada uno de los subconjuntos”.<sup>2</sup> Desde este horizonte se podría comprender la lectura profunda de Deleuze, que redefine lo preindividual en términos de “campo trascendental impersonal poblado de singularidades-acontecimientos”.<sup>3</sup>

En suma, tras tematizar las operaciones de individuación que explican el devenir de las estructuras, Simondon se embarca en dilucidar la estructura general del devenir del ser que relativizaría y situaría a la subjetividad en el marco de una teoría de las fases del ser. Con este desplazamiento, Simondon pone por debajo de los mundos y de los individuos a la Naturaleza *ápeiron*, postulándola como un tercer orden de subjetividad que los antecede y sobre el cual se individúan tanto la subjetividad cuanto la intersubjetividad trascendental, explicándose su ontogénesis en función de un dinamismo transductivo y discontinuo que opera en situaciones críticas, y de relaciones informativas entre sistemas heterogéneos. Cabe analizar, en lo sucesivo, las dos fases que completan este sistema de realidad y que efectúan en el sujeto “el sentido de la individuación perpetuada, la estabilidad del devenir que es el devenir del ser como preindividuo, individuándose, y tendiendo hacia lo continuo que reconstruye, bajo una forma de comunicación organizada, una realidad tan vasta como el sistema preindividual”.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 422.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 422.

<sup>3</sup> Cf. Deleuze, G., 1994: 116-123. En el marco de su interpretación sobre dicha instancia trascendental y las “singularidades preindividuales” que la recorren, Deleuze señala: “este mundo del sentido tiene por estatuto lo *problemático*: las singularidades se distribuyen en un campo propiamente problemático y sobrevienen en este campo como acontecimientos topológicos a los que no está ligada ninguna dirección. Ocurre un poco como con los elementos químicos, de los que sabemos dónde están antes de saber lo que son, conocemos la existencia y la distribución de los puntos singulares antes de conocer su naturaleza (pasos, nudos, focos, centros...) Lo cual nos permite, como hemos visto, dar a «problemático» y a la indeterminación que implica una definición plenamente objetiva, ya que la naturaleza de las singularidades dirigidas, por una parte, y por otra su existencia y distribución sin dirección dependen de instancias objetivamente distintas. A partir de este momento, aparecen las condiciones de la verdadera génesis.” (1994: 120).

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 431.



## TERCERA PARTE

### De dos conceptos problemáticos



## CAPÍTULO VIII

### El problema del individuo

Andrea Bardin (2015a) ha llamado la atención sobre el carácter equívoco que el concepto de individuo asume en la obra de Simondon contrastando, fundamentalmente, dos definiciones. La primera afirma, como consecuencia epistemológica de su enfoque, que “No puede haber ciencia sino del individuo”.<sup>1</sup> La segunda, por el contrario, postula que –en el caso de los seres vivos– “con todo rigor, no se puede hablar de individuo, sino de individuación” y completa afirmando que el “individuo no es un ser sino un acto, y el ser es individuo como agente de ese acto de individuación a través del cual se manifiesta y existe”.<sup>2</sup> Bardin concluye que esta aparente contradicción sería expresiva de la crisis de la categoría de “identidad”, y señala que se compatibiliza desde el momento en que se advierte que Simondon define al individuo como un complejo de *estructura y operación*, siendo la primera manifestación de lo individuado en el individuo y apuntando la segunda a tematizar el proceso (transductivo) a través del cual se constituye y se transforma; fundiéndose este doble estatuto en la idea de individuo en tanto “sistema metaestable” (es decir, no idéntico a sí mismo).<sup>3</sup>

Esta reconstrucción está bien fundada pero, a partir de ella, se plantea el problema de cómo pensar al medio. En efecto, como hemos ya visto, el desfase de la realidad preindividual hace aparecer no a un individuo aislado y sustancial sino a la “pareja individuo-medio”.<sup>4</sup> El problema del estatuto del individuo, entonces, se desdobra pues no parece posible hipostasiar la pareja individuo-medio con la pareja estructura-operación. En efecto, mientras que la primera pareja traduciría la relación esencial de un sistema abierto con su entorno, la segunda traduciría una dualidad inmanente al individuo vivo, dualidad que expresaría dos modos de relación posibles con el medio: un modo definido por estructuras y funciones individuadas y específicas que permitirían el mantenimiento de procesos homeostáticos y autorreguladores mediante la actividad moduladora, otro modo definido por una operación de transducción mediante la cual el individuo singular –en

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2005a: 553, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 236.

<sup>3</sup> Cf. Bardin, A., 2015a: 4-5.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 415-416.

tanto “teatro y agente de una comunicación interactiva”– resuelve una incompatibilidad derivada del hecho de que la pareja que forma con el medio se ha problematizado, demandando nuevas estructuras y funciones.<sup>1</sup> De modo tal que el problema del individuo se desdobra en dos series, por un lado, la pareja individuo-medio y, por el otro, el estatuto del individuo viviente en tanto portador de una problemática inmanente.

## §1. La pareja individuo-medio

En *La individuación...*, Simondon es inequívoco respecto a la centralidad que asigna a lo que denomina “la pareja individuo-medio” por contraposición a la idea de individuo sustancial. Ya en la introducción plantea: “lo que la individuación hace aparecer no es solamente el individuo sino la pareja individuo-medio. Así, el individuo es relativo en dos sentidos: porque no es todo el ser y porque resulta de un estado del ser en el cual no existía ni como individuo ni como principio de individuación”<sup>2</sup>, y en la conclusión de dicha tesis insiste en señalar que “solo la pareja individuo-medio podría permitir ascender hacia la individuación; la individuación es lo que hace aparecer el desfasaje del ser en individuo y medio, a partir de un ser previo capaz de devenir individuo y medio”<sup>3</sup>. Esta centralidad es índice de una preocupación que nutre al pensamiento simondoniano desde sus orígenes. Ya en 1954, en una carta que le envía al director de su tesis principal (Jean Hyppolite), Simondon afirma:

Elegí la noción de individualidad y, desde hace un año, trato de hacer una teoría reflexiva de los criterios de individualidad (...) de hecho, hay que captar al ser antes de que sea analizado en términos de individuo y medio: el conjunto individuo-medio no se sostiene a sí mismo; no se puede ni explicar el individuo por el medio ni el medio por el individuo, y no se puede reducir el uno al otro. El individuo y el medio son una fase analítica genética y lógicamente posterior a una fase sincrética constituida por un mixto primero. Encontramos aquí una intuición de los Fisiólogos jónicos, en particular de Tales.<sup>4</sup>

En este punto, es notable advertir el grado de lealtad que Simondon manifestará en su tesis doctoral principal de 1958 con esta intuición, pues si contrastamos la carta con las dos citas precedentes vemos que el esquema es absolutamente isomorfo. Esta preocupación por la relación individuo-medio, sin embargo, está lejos de ser una originalidad del pensamiento

---

<sup>1</sup> Este desdoblamiento se confirma en la crítica que Simondon formula a Kurt Lewin, según la cual en éste, “la pareja generadora de disparidad es la relación individuo-mundo, no una dualidad de la que el individuo sería inicialmente portador” (Simondon, G., 2015b: 264).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 10.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 415-416.

<sup>4</sup> Citado en Nathalie Simondon, <http://gilbert.simondon.fr/content/biographie> (Último acceso: 03/11/15). Trad. nuestra.



simondoniano. De hecho, como ya hemos visto *in exenso*, a partir de la biología teórica de von Uexküll la problemática se generaliza y se convierte en índice de una problemática epocal que tiene su especificidad, y que no puede ser confundida con las formulaciones del siglo XIX. En efecto, el suelo epistémico sobre el cual Lamarck y Darwin piensan la relación individuo-medio es radicalmente diverso con respecto a aquel que subyace a las proposiciones de Uexküll, Lewin, Koffka, Goldstein y otros. En estos últimos el problema no es cómo pensar una dinámica evolutiva en la cual un polo determinaría al otro, sino que se plantea íntegramente en el plano del comportamiento, es decir, sobre bases sincrónicas y desde un punto de vista netamente espacial. Es precisamente esto último, y la imposibilidad que conlleva para un pensamiento genético, lo que lleva a Simondon a plantear en la carta citada que “no se puede ni explicar el individuo por el medio ni el medio por el individuo, y no se puede reducir el uno al otro” y a postular, a efectos de hacer posible una teoría de la individuación, una instancia previa. Desde este horizonte es posible advertir que, allí donde Uexküll declaraba incognoscible el origen de las especies y postulaba la existencia de una “conformidad a plan” para explicar el ajuste perfecto del sujeto viviente con su mundo circundante, Simondon va a plantear la existencia de una fase preindividual del ser que no sólo explicaría la génesis de la pareja individuo-medio en tanto instancia anterior, sino también su devenir y sus ulteriores transformaciones conforme la pervivencia en el individuo de una “naturaleza asociada” o de un conjunto de “fuerzas organizables” (las cuales permitirían pensar, no una relación de ajuste preformada íntegramente en las tendencias específicas y conforme las cuales el sujeto viviente efectuaría su labor constituyente de mundo, sino un proceso de auto-creación jalonado por discontinuidades y accesos de individuación, donde la relación singular y diferencial cumple un rol genético central, siendo el individuo no un ser *en* relación sino un ser *de* la relación).<sup>1</sup>

### 1.1. *La cuestión del comportamiento*

Se podría objetar a esta línea de lectura el hecho de pensar la “pareja individuo-medio” desde el horizonte de la individuación de los seres vivientes y, más específicamente, en lo que atañe al comportamiento de los animales. En efecto, ¿por qué no pensarla desde el horizonte de la individuación física y tomar como modelo la pareja “partícula-campo asociado”? Simondon ofrece algunas indicaciones en dicho sentido<sup>2</sup>, y su recuperación de la teoría de Louis De Broglie respecto del concepto de complementariedad parece apuntar,

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 61.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 116, 184

efectivamente, en dicha dirección. Es siguiendo esta línea de lectura que Andrea Bardin (2015a) recuperará la definición simondoniana de medio asociado como “sistema energético constituyente”<sup>1</sup>, y aportará la idea de “medio preindividual”. Asimismo, por medios desemejantes, también Penas López (2014) se inclinará por pensar lo preindividual como medio asociado al individuo, buscando con ello neutralizar el carácter eminentemente metafísico de dicho concepto. Estas tentativas son sin dudas interesantes, no obstante, creemos que hay razones de peso para pensar la pareja individuo-medio en términos biológicos y etológicos, así como para preservar el carácter metafísico de lo preindividual. La primera razón la encontramos en una de las diferencias que Simondon plantea entre la individuación física y la de los seres vivientes: mientras que en el dominio físico ésta es “*instantánea, cuántica, brusca y definitiva, dejando tras de sí una dualidad entre el medio y el individuo, donde el medio queda despojado del individuo que no es y el individuo pierde la dimensión del medio*”<sup>2</sup>, en el dominio vital la relación entre el individuo y el medio es permanente, siendo dicha pareja condición de vida y comportando un régimen de resonancia interna que se prolonga compatibilizando múltiples singularidades.<sup>3</sup>

De esta diferenciación se deriva otra nota característica de los seres vivientes, el hecho de tener una interioridad (es decir, el hecho de ser sede de una problemática interna, y no estar íntegramente volcados hacia el exterior y absorbidos en su mundo circundante). Este señalamiento, como hemos visto, es una de las principales líneas divisorias con respecto a la teoría de Kurt Lewin: además de la relación del individuo con el medio, hay que dar cuenta de la relación del individuo consigo mismo, el viviente “es sistema en un sistema”, “*es sistema de individuación, sistema individuante y sistema individuándose*”<sup>4</sup>. Por otro lado, si consideramos la estructura trifásica dilucidada en el capítulo anterior y, particularmente, el pasaje desde la segunda a la tercera fase (transindividual), no sería posible que la pareja individuo-medio no refiera a los seres vivientes.

La segunda serie de razones se deriva de considerar los artículos, clases y textos posteriores a 1958, y advertir que la pareja individuo-medio aparece como hilo conductor de no pocas investigaciones, encontrando en todas ellas efectuaciones vitales y/o psicosociales, y dando lugar a la distinción de diversos niveles de relación con el medio (las cinesis y los tropismos, las conductas reflejas, los grados de vigilancia ante el exterior, la percepción de objetos y

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 60 y ss.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 14, subrayado nuestro.

<sup>3</sup> Y no sólo una, como en el caso de la cristalización, donde la resonancia interna sólo dura lo que dura el proceso de amplificación y, situándose en el límite del cristal en crecimiento, opera la comunicación entre el dominio de interioridad (lo ya estructurado por el germen cristalino) y el dominio de exterioridad (la solución en estado de sobrefusión, la energía metaestable estructurable y aún disponible).

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 15, 14.

situaciones, los regímenes de comunicación directos e indirectos con otros elementos y seres, etc.). Como hemos visto en el primer capítulo de este trabajo, esta práctica teórica se despliega en buena parte de los cursos y artículos de la década del sesenta<sup>1</sup> y, por otra parte, en el conjunto de la obra, es posible advertir que la pareja individuo-medio da lugar a una verdadera familia de sistemas bipolares (sujeto-mundo, máquina-medio asociado, hombre-naturaleza, ser humano-sistemas de concretización objetivos, sacralidad-tecnicidad, etc.), y aborda con ellos distintos tipos de procesos (vitales, técnicos, sociológicos, antropológicos, históricos, tecnológicos, etc.). Esta tematización, como veremos más adelante, se asocia casi siempre a un proceso de causalidad circular (no necesariamente dominado por el *feedback* negativo) y a una comprensión del individuo viviente en términos triales, deudora de la perspectiva fisiológico-cibernética que distingue funciones receptoras, funciones centrales y funciones efectoras.

La tercer serie de razones aparece cuando se considera el conjunto de interlocutores que Simondon pone en juego al analizar la relación viviente-medio, y la centralidad que en dicho análisis asume la cuestión del comportamiento. En este punto, la tematización crítica y constructiva que Simondon desarrolla a propósito de la tercera etapa de la *Gestaltpsychologie* (con Kurt Lewin y Kurt Koffka a la cabeza), la teoría organísmica de Kurt Goldstein y la ontogénesis del comportamiento de Arnold Gesell, resultan sumamente expresivas y, como hemos visto, todas ellas parecen arraigar en un suelo de problemas alumbrado por von Uexküll. En este punto, el paralelismo entre su biología teórica y las distintas etapas de la psicología de la forma es significativo: en ambas series encontramos un movimiento que va desde la percepción hacia un análisis integral del comportamiento, movimiento en cuya desembocadura advertimos la emergencia de la cibernética como complemento y relevo amplificador de la fisiología. En este marco, hay que notar que es Kurt Lewin quien le aporta a la pareja individuo-medio su esquema de base y su punto de partida: la pareja es un conjunto compuesto por dos subconjuntos, el campo sujeto y el campo objeto, y es la acción (no la percepción) la que opera “el descubrimiento de una estructura, de una configuración común al campo exterior y al campo interior”.<sup>2</sup> ¿Qué es lo que va a hacer Simondon frente a este esquema que define a la forma psicológica? Va a subrayar su incapacidad para tematizar procesos no ya dinámicos sino genéticos y va a poner, por debajo de dicho esquema, a la realidad preindividual.

---

<sup>1</sup> Centralmente, en las siguientes investigaciones: *Curso sobre el instinto* (1964), *Curso sobre la percepción* (1964-1965), *Cultura y técnica* (1965), *Imaginación e invención* (1965-1966), *Sensación y percepción* (1966-1967), *La sensibilidad* (1966-1967), *Percepción y modulación* (1968), *Curso sobre la comunicación* (1970-1971).

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 494.

La cuarta serie de razones que apuntalan la pareja viviente-medio desde el horizonte del problema del comportamiento, es la recurrente tematización crítica de la adaptación y de aquellos “principios de la organización estructural” que a ella se apegan (como es el caso de Lewin, así como de la psicología cibernética de Lawrence Kubie). En efecto, como es sabido, la relación individuo-medio estuvo dominada no poco tiempo por la noción de adaptación, encontrando en Lamarck y en Darwin su oposición correlativa, y en la filogénesis decimonónica su telón de fondo (telón sobre el cual la adaptación se recorta pero vista desde muy lejos, es decir, implicando procesos temporales milenarios e intergeneracionales de los cuales extrae parte de su fuerza explicativa). A partir de aquí se imponen varios comentarios. En primer lugar, Simondon no parece percibir en términos histórico-intelectuales la ruptura que revela Uexküll con respecto al esquema diacrónico y filogenético dentro del cual la relación de adaptación fue tematizada en el siglo XIX, y su devenir problema sincrónico y ontogenético. En efecto, en la introducción a al curso *Initiation à la psychologie moderne* (1965-1966), arriesga la hipótesis según la cual a la zaga de Cuvier son Lamarck y Darwin quienes, tematizando “la relación organismo-medio”, dan lugar a una “*concepción holística del organismo*” que, luego, “servirá especialmente a la *Gestaltpsychologie* y a la fenomenología”.<sup>1</sup> En segundo lugar, y volviendo a su tesis doctoral principal, la oposición correlativa entre Lamarck y Darwin es recuperada en términos tradicionales: adaptación al medio por variaciones congénitas y por diferencias aleatorias que resulta fructíferas para la supervivencia en Darwin, adaptación al medio por esfuerzo del ser viviente en Lamarck. Y se le agregan consideraciones críticas a una paleta de teorías más o menos mecanicistas que ponen el acento en la determinación de la conducta por obra de los estímulos externos (Jacques Loeb, John B. Watson, Iván Pávlov, etc.). En este marco, Simondon va a recuperar dos elementos de la posición de Lamarck, dando fe de un neolamarckismo típico del pensamiento filosófico francés. Por un lado, a diferencia de Darwin, Lamarck “considera la actividad del ser individuado como jugando un rol fundamental en la adaptación; la adaptación es una ontogénesis permanente” pero, según Simondon, incurre en el mismo error que Lewin y no va hasta el fondo: “no da un lugar lo suficientemente grande a este condicionamiento por el aspecto problemático de la existencia vital.”<sup>2</sup> Por otro lado, Simondon nos dice: “Uno de los mayores méritos de Lamarck es haber considerado la evolución como una incorporación al individuo de los efectos aleatoriamente aportados por el medio (...), incorporación que realiza una

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 276, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 266-267.

amplificación del área de lo viviente.”<sup>1</sup> Este mérito va a ser plenamente reconocido por Simondon en *Cultura y técnica* (1965), siendo lo que permite explicar la evolución humana como una forma de incorporación de efectos externos aleatorios y su fijación en dispositivos y funciones complementarias (“medio técnico”) que, a su vez y producto de un proceso de causalidad circular, abren nuevos campos de acción y amplifican el área de lo viviente humano.<sup>2</sup>

Por último, en la crítica que Simondon formula al concepto de medio que opera de modo subyacente en las teorías de Darwin y Lamarck (pero también en Lewin), se advierte el hecho de que su pareja individuo-medio arraiga en premisas radicalmente diversas a las del siglo XIX, suelo alumbrado por Uexküll y sobre el cual se emplaza la fenomenología alemana desde fines de la década del veinte (y, luego, la obra de Merleau-Ponty), así como la psicología biológica de Goldstein. En este marco, Simondon plantea:

En Lamarck, como en Darwin, existe la idea de que el objeto es objeto para el ser viviente, objeto constituido y separado que representa un peligro, o un alimento, o un batirse en retirada. En la teoría de la evolución, el mundo en relación al cual la percepción tiene lugar es un mundo ya estructurado según un sistema de referencia unitario y objetivo. Ahora bien, *es precisamente esta concepción objetiva del medio la que vuelve falsa la noción de adaptación. No existe solamente un objeto alimento o un objeto presa, sino un mundo según la búsqueda de alimento y un mundo según la evasión de los predadores o un mundo según la sexualidad.* (...) La propia noción de medio es tramposa: *solo existe medio para un ser viviente que llega a integrar los mundos perceptivos en unidad de acción.* El universo sensorial no está dado de una vez: solo existen mundos sensoriales que esperan la acción para convertirse en significativos. La adaptación crea al medio y al ser en relación con el medio, los caminos del ser; antes de la acción, no existen caminos<sup>3</sup>

De esta cita es posible derivar algunos comentarios. Por un lado, el hecho de que el medio no debe ser pensado como espacio objetivo y absoluto. No es el continente común de fuerzas físico-químicas dentro del cual se emplazan los individuos, ni un mero entorno geográfico, sino que es ya mundo circundante, campo de comportamiento o “medio asociado”. El medio es parte del dinamismo del animal en la misma medida en que el

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 269.

<sup>2</sup> Simondon es muy claro al respecto: “No se trata aquí de una técnica como medio sino más bien como acto, como fase de una actividad de relación entre el hombre y su medio; en el transcurso de esta fase, el hombre estimula su medio introduciendo en él una modificación; esta modificación se desarrolla, y el medio modificado propone al hombre un nuevo campo de acción que exige una nueva adaptación y suscita nuevas necesidades; la energía del gesto técnico, que se abrió camino a través del medio, vuelve sobre el hombre y le permite modificarse y evolucionar.”; “un cierto efecto físico se incorpora a aquello que es como el medio interior del grupo humano; este efecto se convierte en disponible, reproducible a través de la implementación de un dispositivo técnico, y esta disponibilidad equivale a la incorporación del efecto al organismo colectivo: es una función suplementaria. (...) Se trata de una incorporación que es el equivalente funcional, en el nivel colectivo, de la aparición de una nueva forma vital.” (Simondon, G., 2015d: 24, 28-29).

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 267-268.

animal es una línea de fuerza dentro del medio, siendo el límite –entre interioridad y exterioridad absolutas– un dominio de transductividad que establece “diferentes niveles mediadores de interioridad y de exterioridad relativas”.<sup>1</sup> Volveremos sobre este tema pero lo que cabe subrayar aquí es que, en lo relativo a la instancia mediadora (es decir, al guión que separa y une la pareja individuo-medio), Simondon fundamenta el carácter no euclidiano del espacio en que se emplaza el viviente evocando la función que en la estructura de un organismo unicelular cumple la “membrana viviente” que, al ser polarizada, asimétrica y selectiva, “mantiene el medio de interioridad como tal en relación al medio de exterioridad”, y da lugar a la idea según la cual “*el viviente vive en el límite de sí mismo, sobre su límite*”.<sup>2</sup> Por otro lado, volviendo a los organismos superiores y a los individuos somatopsíquicos, se desprende de la cita que en la teoría de la individuación simondoniana no será la percepción lo constituyente sino la acción, ésta da lugar a la emergencia de significaciones que resuelven la problemática perceptiva y la problemática afectiva dando un sentido al sujeto. Es decir, es a través de la acción que se vuelve significativo el dinamismo individuo-medio y se fundan los caminos del ser. Y esto es posible no sólo por un proceso de causalidad circular sino, fundamentalmente, porque la acción precede lógicamente y genéticamente a la percepción y a la cognición. En efecto, Simondon afirma una tesis filosófico-biológica según la cual “la motricidad precede a la sensorialidad” y “para el hombre, como para los vivientes más elementales, el desarrollo motor precede y estimula el trabajo cognitivo”.<sup>3</sup> Con este movimiento, como veremos más adelante, se neutralizará el punto de partida uexkülliano (a saber, el carácter trascendental del mundo perceptible específico), en dirección a pensar lo viviente como “aquello en lo cual lo *a posteriori* se convierte en *a priori*”.<sup>4</sup>

Ahora bien, con esta reivindicación de la acción en la operación de individuación del comportamiento y del campo de comportamiento, ¿nos vemos relanzados nuevamente a considerar –con Lewin– que hay una preponderancia del Ego sobre el entorno? No según Simondon pues, para él, la centralidad de la acción no implica que el sujeto domine y constituya unilateralmente al medio o al mundo, pues en la acción misma –en tanto resolución de problemática– están contenidas todas las complejidades y contingencias del devenir y del medio, y es *con ellas* que la significación emerge. En este sentido, cuestionando la representación del espacio hodológico lewiniano y la preponderancia dada al subconjunto sujeto, Simondon plantea: “*No es por dominancia de uno de los conjuntos, que coacciona a los otros,*

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 287.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 286.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2012: 22.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2007: 141.

*que la acción se manifiesta como organizadora; la acción es contemporánea de la individuación por la cual ese conflicto de planos se organiza en espacio: la pluralidad de conjuntos deviene sistema. El esquema de la acción no es más que el símbolo subjetivo de esta dimensión significativa nueva que acaba de ser descubierta en la individuación activa*” y agrega “el camino es la dimensión según la cual la vida del sujeto en el *hic et nunc* se integra al sistema individuándolo e individuando al sujeto: el camino es a la vez mundo y sujeto”.<sup>1</sup> Dicho en otros términos, la pareja individuo-medio se encuentra trabajada esencialmente por un proceso de causalidad circular, y es en el marco de dicho proceso diferencial que se opera la individuación del comportamiento y del campo de comportamiento, del sujeto y del mundo circundante.

## 1.2. *Ambivalencias de la metaestabilidad*

Se plantea un último problema a propósito de la pareja individuo-medio y es la cuestión de la metaestabilidad. En la introducción de su tesis doctoral principal Simondon plantea que, a diferencia del individuo físico (cuya actividad se concentra exclusivamente en el límite estructurado-estructurante del cristal en crecimiento), existe en el viviente “un régimen más completo de *resonancia interna* que exige comunicación permanente, y que mantiene una metaestabilidad que es condición de vida.”<sup>2</sup> Se plantea entonces un problema: esa “metaestabilidad que es condición de vida”, ¿reside en el subconjunto del campo sujeto, en el subconjunto del campo objeto o engloba al sistema completo individuo-medio? Y, en éste último caso, ¿el sistema es sede de una metaestabilidad permanente o la metaestabilidad sólo define las situaciones críticas que demandan el descubrimiento de una nueva organización estructural? Respecto de la primera cuestión, Simondon no es del todo claro pues es posible encontrar expresiones como “campo metaestable” y “medio metaestable” (que refieren a la solución en estado de sobresaturación o sobrefusión que hace posible el proceso físico de cristalización)<sup>3</sup>, remisiones de la metaestabilidad a una “problemática interna del ser”, a una tensión inmanente y una disparidad que portaría el individuo<sup>4</sup>, y finalmente enunciados tales como “el sistema sujeto-mundo [es] comparable a una solución sobresaturada” y “el sistema mundo-sujeto es un campo sobredeterminado, o sobresaturado”.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 265-266.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 14.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 94, 503, 507.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 256-257, 264; 2005a: 437.

<sup>5</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 308, 309.

Como hemos visto en el capítulo precedente, este concepto epistemológico de equilibrio metaestable de un sistema se vincula al concepto metafísico de realidad preindividual, y podemos entonces encontrar toda otra serie de enunciados: en el plano microfísico “solo la pareja individuo-campo asociado da cuenta del nivel de realidad preindividual”<sup>1</sup> y, en el pasaje desde lo vital a lo psíquico “lo preindividual, que es a la vez medio e individuo, pasa al individuo”<sup>2</sup>. Se podría plantear, en efecto, que ambos conceptos se definen siempre localmente, es decir, en función del sistema que es objeto de tematización y en el cual indican la generación de energías potenciales favorables a las transformaciones pero, si bien ello es cierto, lejos de despejar la equívocidad la multiplica. Y doblemente, pues a las consideraciones epistemológicas que hacen de la metaestabilidad un estado de un sistema, se suman las metafísicas que hacen de la preindividualidad un estado del ser.

En cualquier caso, si nos concentramos en el sistema individuo-medio desde un horizonte biológico-etológico, objeto de análisis en este apartado, y asumimos que el estado metaestable afecta al sistema completo y no sólo a uno de sus polos, veremos emerger una segunda dificultad. En efecto, hay pasajes en los cuales Simondon no duda en vincular el equilibrio metaestable de un sistema a la noción de homeostasis, cuestionando con ello la idea gestáltica de un equilibrio estable pero restituyendo, en el mismo movimiento, una forma de equilibrio que definiría a la realidad viviente en términos permanentes.<sup>3</sup> Esta proposición se vincula con la crítica que formula a Lewin y a Freud en lo relativo a la concepción según la cual la satisfacción de una necesidad conduciría a una liberación o aniquilación de las tensiones, concepción contra la cual reivindica a Goldstein y a Wiener en tanto plantean que la cuestión no es aniquilar o disipar las tensiones sino mantenerlas dentro de un rango medio, es decir, dentro de ciertos márgenes de equilibrio.<sup>4</sup> Todo sucede como si en lo relativo al sistema viviente-medio el equilibrio metaestable fuera sinónimo de homeostasis y de principio organización estructural pero, en lo relativo a la problemática inmanente al individuo, no lo fuera. Esta es la idea que se afirma en el siguiente pasaje:

*La ontogénesis del ser viviente no puede ser pensada solo a partir de la noción de homeostasis, o mantenida por medio de autorregulaciones de un equilibrio metaestable perpetuo. Esta representación de la metaestabilidad podría convenir para describir un ser enteramente adulto que solo se mantiene en la existencia, pero no podría bastar para explicar la ontogénesis. Es preciso añadir a esta primera noción la de una problemática interna del ser. El estado de un viviente es como un problema a resolver del que el individuo se convierte en la solución a través de los sucesivos montajes de*

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 184.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 385.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 256 y ss.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2015a: 116.



estructuras y funciones. El ser individuado joven podría ser considerado como un sistema portador de información, bajo forma de parejas de elementos antitéticos, ligados por la unidad precaria del ser individuado cuya resonancia interna crea una cohesión. *La homeostasis del equilibrio metaestable es el principio de cohesión que liga a través de una actividad de comunicación estos dominios entre los cuales existe una disparidad. El desarrollo podría entonces aparecer como las sucesivas invenciones de funciones y de estructuras que resuelven, etapa por etapa, la problemática interna transportada como un mensaje por el individuo.* Estas invenciones sucesivas, o individuaciones parciales que se podrían llamar etapas de amplificación, contienen significaciones que hacen que cada etapa del ser se presente como la solución de los estados anteriores.<sup>1</sup>

Nos encontramos, entonces, con distintos grados de metaestabilidad. O, quizás, con un “equilibrio metaestable” y con una metaestabilidad a secas, siendo esta última condición problemática para nuevas individuaciones (es decir, para la invención de estructuras y funciones que permitan recrear un régimen homeostático de comportamiento, un nuevo “equilibrio metaestable”). Si nos demoramos en esta precisión es porque ha sido completamente omitida en los estudios sobre la obra simondoniana y porque permite advertir las aporías y plurivocidades que conlleva que la noción de metaestabilidad. Asimismo, marca el punto de bifurcación entre una representación estructural (donde el equilibrio metaestable cumple un rol homeostático *y normativo*) y una representación ontogénica (donde la metaestabilidad expresa una condición problemática a ser resuelta). Esta segunda representación se opone a la primera cuestionando precisamente el carácter normativo del equilibrio homeostático metaestable<sup>2</sup>, pero implica –por otro lado– que la individuación, si bien no reestablece un equilibrio, sí lo recrea (y no puede no recrearlo so pena de perder la vida), recayendo entonces en el criterio normativo que se pretendía superar. Simondon parece repetir aquí el esquema planteado por Goldstein (y, luego, por Canguilhem) relativo a la actividad normativa y polarizante que caracterizaría al comportamiento vital y a su dinamismo, asociándolo a la ontogénesis de Arnold Gesell. Lo importante a subrayar aquí es que, a partir de la crítica al postulado del equilibrio estable y a la idea de aniquilación de las tensiones subjetivas, lo que a Simondon le interesa es mostrar el proceso de causalidad circular por el cual el viviente individual se auto-transforma e individúa distintas pautas de comportamiento en el curso de su devenir con el medio. Esto es, inventa sucesiva e irreversiblemente nuevas estructuras y funciones. Y será

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 256-257.

<sup>2</sup> “Norbert Wiener parece admitir un postulado de valores que no es necesario, a saber, que una buena regulación homeostática es un fin último de las sociedades, y el ideal que debe animar todo acto de gobierno. De hecho, del mismo modo en que lo viviente se basa en las homeostasis para desarrollarse y devenir, en lugar de permanecer perpetuamente en el mismo estado, del mismo modo, en el acto de gobierno, existe una fuerza de advenimiento absoluto que se apoya en las homeostasis pero que las supera y las emplea.” (Simondon, G., 2007: 167).

por intermedio de esta suerte de biología cibernética no atada al *feed-back* negativo, que Simondon hará pensable lo que para Uexküll era impensable, esto es, la predominancia de las diferencias individuales por sobre las tendencias específicas, la centralidad del proceso de individuación por sobre la subjetividad de especie, en suma, la temporalización de la instancia trascendental y la conversión de lo *a posteriori* en *a priori* a través de la memoria. Este camino, naturalmente, ya estaba abierto por la fenomenología y el existencialismo, pero lo interesante es que Simondon arriba a una conclusión análoga radicalizando a la cibernética y apelando, por otra parte, a modelos ontogenéticos. Estos últimos eran, en la revisión de von Baer operada por Uexküll, expresión de un estructuralismo vitalista y de la “conformidad a plan” que regía el mundo viviente. Vemos ahora que, en la revisión de Piaget y de Arnold Gesell operada por Simondon, devienen arquetipo no solo del desarrollo de los individuos, sino también del devenir del ser en general, pero con una diferencia importante: no operan conforme a plan sino en función de discontinuos y sucesivos momentos de metaestabilidad. Dicho en otros términos, lo que antes era armonía y orden se convierte en problema cargado de energía potencial: “Lo viviente es presentado como *ser problemático*, a la vez superior e inferior a la unidad. (...) El viviente es agente y teatro de individuación; su devenir es una individuación permanente o más bien *una sucesión de accesos de individuación* que avanza de metaestabilidad en metaestabilidad”.<sup>1</sup>

## §2. El carácter problemático y auto-problemático del individuo

Hemos visto que la intención de Simondon en relación al individuo viviente es doble. Por un lado, quiere resituar al individuo en el ser, mostrando que es relativo en dos sentidos: depende de un medio asociado que le es complementario, y es producto de un ser preindividual previo.<sup>2</sup> Pero, por otro lado, subraya que si bien el individuo es una realidad doblemente relativa no por ello pierde consistencia, ni se disuelve en un ser indiferenciado o en un devenir vertiginoso que lo vuelve insignificante. Es menester demorarse en esta consistencia para captar los rasgos centrales de la individualidad. El punto de partida aquí es la unidad psicosomática tal como la tematiza Kurt Goldstein, irreductible al bisustancialismo cartesiano o bergsoniano: “es lo psicosomático el modelo de lo viviente; lo psíquico y lo somático son solo casos límites, nunca ofrecidos en estado puro”.<sup>3</sup> En efecto, la individualidad viviente tiene un carácter problemático, una causalidad circular, tanto en

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 16-17.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 10.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 343.

los animales cuanto en los seres humanos. No hay, según Simondon, una diferencia de naturaleza entre ambos que permita distinguir una esencia humana y fundar una antropología, sino que se plantea una diferencia de grado derivada de la frecuencia con la que se manifiestan en cada uno las problemáticas psíquicas: mientras que en los animales éstas son raras y excepcionales (siendo recurrentes, por el contrario, las problemáticas vitales que se plantean en el sistema individuo-medio), en los seres humanos son mucho más asiduas y se expresan en una densificación, una ralentización y una radicalización de la relación del individuo consigo mismo.<sup>1</sup>

### 2.1. *La individualidad viviente*

Desde un punto de vista estrictamente funcional e “independientemente de toda génesis”, Simondon distingue claramente un primer centro de la individualidad viviente.<sup>2</sup> En este sentido, conforme una teoría de raíz fisiológico-cibernetica, el individuo animal aparece como un proceso continuo de integración (sensación, percepción, memoria) y un proceso discontinuo de diferenciación (acción) enlazados, condensados y condicionados por una instancia intermedia, por un “*centro de información*”, “donde el individuo almacena la información pasada y mediante el cual comanda, supervisa, inhibe o facilita (...) el pasaje de una información centrípeta a una reacción centrífuga. *Lo que define la individualidad es la existencia de ese centro a través del cual el ser se gobierna y modula el medio*”.<sup>3</sup> Dicho centro es la “zona autónoma” del individuo, pero esta autonomía no debe ser confundida con una suerte de independencia. Simondon niega explícitamente que la separación anatómica pueda ser un criterio válido para pensar la individualidad; de hecho, el individuo viviente es a la vez dependiente y autónomo. Es dependiente porque está esencialmente asociado a un medio y se encuentra en permanente interacción con otros individuos que lo determinan parcialmente, es autónomo porque puede “funcionar según un proceso de resonancia interna que puede ser inhibitorio respecto de los mensajes recibidos” y porque, si bien está en interacción con otros individuos, “la zona de conservación y de recurrencia de la

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 201. Aquí cabe aclarar que el animal no está desprovisto de una resonancia interna y de una relación consigo, no carece ni de memoria ni de afectividad, de hecho, en la resolución de problemas vitales apela a ellas y, gobernándose y modulando el medio, se inserta él mismo como parte de la solución (es ello precisamente lo que lo diferencia de las máquinas y lo que permite, por otra parte, no reducir su comportamiento a un encadenamiento de tropismos).

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 238.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 239, subrayado nuestro.

información está limitada a los individuos; cualquiera sea la intensidad de la acción recíproca, cada individuo reacciona a su manera”.<sup>1</sup>

De modo que, desde el punto de vista funcional, la individualidad del individuo viviente anida en el régimen de información, es “la recurrencia de la información centrípeta y luego centrífuga la que marca los límites de la individualidad”.<sup>2</sup> Y la velocidad con la cual se opera la causalidad circular, es decir, la velocidad en la transmisión y propagación de las señales de información centrípetas (suministradas por los sentidos) y las señales de información centrífugas (productoras de reacciones, posturas, gestos, actos), permite distinguir distintos grados de individualidad. Así, por ejemplo, mientras que en los mamíferos la velocidad de propagación de las señales de información a través del influjo nervioso “es en general de varios metros por segundo”, en las colonias de metazoarios la conducción de las señales de información se efectúa por vía química y es cien veces más lenta<sup>3</sup>, fenómeno que expresa la existencia en los primeros de un régimen de información fuertemente centralizado y, con él, una mayor consistencia individual. Esta diferenciación entre distintos regímenes de información comprometería no solo a los vivientes sino también a las máquinas cibernéticas pues, desde un punto de vista puramente funcional, el modo a través del cual éstas procesan las señales de información y reajustan su comportamiento en función del medio resultaría análogo y sería pasible del mismo análisis. No obstante, desde el punto de vista ontogenético, esta analogía no es sostenible: “Lo viviente transforma la información en formas, el *a posteriori* en *a priori*; pero este *a priori* está siempre orientado hacia la recepción de la información a interpretar. La máquina, por el contrario, fue construida según un cierto número de esquemas y funciona de manera determinada”.<sup>4</sup> En este punto, es posible advertir que la posición simondoniana se diferencia de la de Uexküll, encaminándose hacia temporalización de la instancia trascendental (es decir, de las formas *a priori* de percepción, de la subjetividad de especie, etc.) que, a través de una radicalización de la causalidad circular, reivindica las relaciones diferenciales por sobre las tendencias específicas.

La existencia de un centro de información, que en los animales superiores y en los mamíferos se manifiesta plenamente en un sistema nervioso fuertemente centralizado, se va a vincular con un segundo centro de la individualidad, que Simondon asociará fundamentalmente a la afectividad. En efecto, las tres funciones que ya Uexküll empleaba

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 243.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 240.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 238-243.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2007: 154.

para pensar la vida interior de los animales<sup>1</sup> y que la cibernética generalizará para pensar el comportamiento de distintas entidades comunicativas (esto es, las funciones receptoras, centrales y efectoras)<sup>2</sup>, serán plenamente asumidas por el filósofo francés dando lugar a la idea según la cual “existiría una profunda triadidad” en el ser viviente.<sup>3</sup> Ahora bien, la diferencia que podrá aquí Simondon para conceptualizar el comportamiento de los animales será vincular la instancia intermedia entre la percepción y la acción (que, desde un punto de vista fisiológico, refiere al sistema nervioso central) a la función afectiva. Existiría en el viviente, entonces, “una estructura triádica de funciones perceptivas, activas y afectivas”.<sup>4</sup> La afectividad cumple un rol regulador y, en tanto sede de la resonancia interna del individuo viviente, “realiza la integración de las [dos funciones] precedentes, al mismo tiempo que su diferenciación mediante la actividad de recurrencia causal”.<sup>5</sup> De modo que nos encontramos con tres funciones: una función perceptiva que reside en los órganos sensoriales específicos y que, asociada a la memoria, realiza un proceso continuo; una función activa que remite a los órganos efectores y que se efectúa de modo discontinuo; una función afectiva que, en tanto transductor interno privilegiado, opera la regulación entre la percepción integradora y la acción diferenciadora, entre lo uno y lo múltiple, entre lo homogéneo y lo heterogéneo; cualificando, condensando y disponiendo estas dos funciones en el tiempo (conforme la causalidad circular), y orientando al ser viviente en relación consigo mismo. Esta comunicación entre dos funciones diferentes sería posible porque la afectividad es polarizada y polarizante, es relacional por esencia.<sup>6</sup>

De este modo, según Simondon, la afectividad es sede de la resonancia interna y de la consistencia del individuo viviente, el devenir afectivo proporciona “cualidades reguladoras que sirven a la relación entre la integración [perceptiva, memorativa, cognitiva] y la diferenciación [activa]”, y estas cualidades emergen de la “reactividad a través de la cual lo viviente aprecia su propia acción”.<sup>7</sup> Así, *“es gracias a esta orientación del ser en relación consigo mismo, a esta polarización afectiva de todo contenido y de todo constituyente psíquico, que el ser conserva su*

---

<sup>1</sup> Cf. Uexküll, J., 1951: 188.

<sup>2</sup> “Para resumir: los numerosos autómatas de la época actual están acoplados al mundo exterior tanto por la recepción de impresiones como por la ejecución de acciones. Contienen órganos sensoriales, causas eficientes y el equivalente de un sistema nervioso para integrar la transferencia de información de uno al otro. Se prestan muy bien a una descripción en términos fisiológicos. Es casi un milagro que puedan ser agrupados bajo una misma teoría con los mecanismos de la fisiología.” (Wiener, N., 1960: 85).

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 196.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 202.

<sup>5</sup> Simondon, G., 2015b: 196.

<sup>6</sup> “La base de la unidad y de la identidad afectiva está por tanto en la polaridad afectiva gracias a la cual puede haber allí relación entre lo uno y lo múltiple, entre la diferenciación y la integración. Lo que la cualificación constituye es la relación de dos dinamismos; esta relación ya es tal en el nivel más bajo, y lo sigue siendo al nivel de la afectividad superior de los sentimientos humanos.” (Simondon, G., 2015b: 196).

<sup>7</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 195.

*identidad. La identidad parece fundada sobre la permanencia de esta orientación en el curso de la existencia, orientación que se despliega gracias a la cualificación de la acción y del conocimiento.”*<sup>1</sup> En este sentido, el proceso autoconstructivo de la afectividad en el devenir vital (esto es, el hecho de que está animada por una capacidad de transducción que opera “el ensanchamiento de un dominio inicialmente muy restringido que toma cada vez más estructura y extensión”)<sup>2</sup>, revela que ésta es sede de procesos de individuación internos (o *individualizaciones*) que, conforme la asunción de nuevas cualidades e informaciones, singularizan y modifican constructivamente las pautas de comportamiento del individuo, convirtiendo lo *a posteriori* en *a priori*. Esto último se comprende desde el momento en que se advierte que, para Simondon, la afectividad (y los procesos de causalidad circular que ella cualifica y condensa) son índice de la temporalidad: “*la identidad del ser viviente está hecha de su temporalidad*”<sup>3</sup> y “la afectividad es integración autoconstitutiva a estructuras temporales”<sup>4</sup>. Así como la sensación indica la inserción del individuo en el medio (y traduce “una realidad transductiva objetiva”), la afectividad indica su inserción en el devenir (traduciendo “una realidad transductiva subjetiva”).<sup>5</sup>

Ahora bien, en esta representación del individuo biológico predominan, y son más frecuentes, las problemáticas somáticas que emergen en la relación individuo-medio y no las situaciones psíquicas. Es decir, prevalece una concepción funcional en la consideración del comportamiento y, si bien se tematiza el rol de la afectividad y la temporalidad como elementos de la problemática interna del animal, éstos asumen un rol regulador y permiten –junto con el “centro de información”– la coordinación de las funciones perceptivas y activas, y con ellas, la modulación del medio. En este sentido, “la finalidad biológica es homeostática y apunta a obtener una satisfacción del ser en un mayor estado de equilibrio”<sup>6</sup>. Ello no implica, sin embargo, que el sentido del comportamiento animal sea definido en términos de adaptación. Simondon retoma aquí, casi íntegramente, la conceptualización de Kurt Goldstein: en tanto unidad psicosomática dinámica y activa, el organismo no se adapta sino que se auto-realiza componiéndose con el medio ambiente,

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 198, subrayado nuestro

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 195.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 199, subrayado nuestro.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 329.

<sup>5</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 328.

<sup>6</sup> Simondon, G., 2015b: 360.

conquistando en él y con él desempeños adecuados que le permiten mantener sus tensiones (su equilibrio metaestable) dentro de un rango medio (“constantes del organismo”).<sup>1</sup>

## 2.2. Elementos de psicogénesis

¿Cómo surge la dimensión psíquica y qué relación guarda con lo somático en el ser viviente individuado? Simondon niega que exista algo así como una “individuación psíquica” que daría lugar a un ser post-biológico y puramente espiritual, como plantean en general las teorías bisustancialistas y, en particular, Max Scheler a fines de la década del veinte. Y afirma, por el contrario, que la aparición de lo psíquico es producto de “una individualización de lo viviente” que desdobra lo somático y lo psíquico como dos funciones diferentes aunque complementarias: “El ser individuado no posee en el comienzo *un* alma y *un* cuerpo; se construye como tal al individualizarse, desdoblándose etapa por etapa”.<sup>2</sup> En efecto, según Simondon, producto de la cada vez mayor frecuencia de problemáticas irresolubles en términos puramente vitales, se franqueara un umbral y se produce un desdoblamiento psíquico de lo vital, deviniendo el individuo psicosomático sede de una dualidad entre las problemáticas perceptivo-activas y las afectivo-emotivas. En este punto, se plantea una distinción entre los conceptos de individuación e individualización: mientras que el primer proceso tematiza la emergencia de los seres vivientes individuados y su devenir relativo a un medio, el segundo tematiza procesos de individuación inmanentes al individuo biológico individuado y encuentra su región problemática en la relación del ser consigo mismo (que, por otra parte, expresa su “historicidad real”).<sup>3</sup> En este sentido, si bien los animales no estarían desprovistos de psiquismo, la emergencia de éste en situaciones críticas muy puntuales en el curso de una vida no alcanzaría a desdoblar la unidad psicosomática de modo duradero, sino que dicha unidad seguiría existiendo en el ser individuado bajo la forma de “pares somatopsíquicos sucesivos, parcialmente coordinados entre sí”.<sup>4</sup>

La vida aparece, así, desde el punto de vista del individuo biológico, como un proceso que –en el marco de la relación con el medio– desdobra y enlaza esquemas psíquicos y

---

<sup>1</sup> En este sentido, comentando a Goldstein, Simondon afirma: “la ley biológica fundamental es la de la composición entre el organismo y el medio ambiente. Todas las manifestaciones del organismo toman sentido si se las relaciona con esta ley fundamental” (Simondon, G., 2015a: 116, trad. nuestra).

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 339.

<sup>3</sup> “La individualización es tanto más acentuada cuanto a más situaciones críticas, de las que llega a salir airoso al desdoblarse en el interior de sí mismo, se encuentra sometido el viviente. La individualización del viviente es su historicidad real” (Simondon, G., 2015b: 339).

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 339.

especializaciones somáticas. En tanto el viviente sea capaz, por un lado, de asimilar las señales de información y acomodarlas los esquemas de percepción-acción instintivos y, por otro lado, de variar parcialmente dichas formas e individualizar en sí los esquemas psíquicos suplementarios que necesita para poder sortear situaciones críticas, el umbral no se franquea.<sup>1</sup> Pero cuando el recurso al psiquismo se vuelve frecuente, cuando las señales de información que emanan del medio no son fácilmente integrables y/o presentan problemas vitales que obligan a una recurrente refundición de las formas perceptivo-activas, los esquemas psíquicos se multiplican, se imbrican unos en otros, entran en un estado de resonancia interna y una suerte de vacilación fundamental puebla al viviente, que se ve invadido por una afectividad sin referencia y por una incompatibilidad de esquemas que lo ponen como problema para sí mismo.

Si en el plano del comportamiento animal la referencia implícita es Kurt Goldstein y la unidad de análisis privilegiada la “composición entre el organismo y el medio ambiente”, en lo relativo a la psicogénesis Simondon replicará (aunque de modo velado) las tesis de Jean Piaget y, con ellas, prolongará el doble aspecto que hemos visto a propósito del centro de la individualidad vital (esto es, el “régimen de información” y la “afectividad”). En efecto, para Piaget, la génesis y el desarrollo psíquico ha de ser pensado siempre conforme dos aspectos complementarios, uno estructural y otro energético, que expresan el carácter unitario del comportamiento.<sup>2</sup> En este sentido, en un libro en el cual recapitula el conjunto de su teoría psicogenética, Piaget plantea:

El aspecto cognoscitivo de las conductas consiste en su estructuración, y el aspecto afectivo, en su energética (...). Esos dos aspectos son, a la vez, irreducibles y complementarios: no hay que extrañarse, pues, de hallar un paralelismo notable entre sus respectivas evoluciones. De un modo general, en efecto, mientras el esquematismo cognoscitivo pasa de un estado inicial centrado sobre la acción propia a la construcción de un universo objetivo y descentrando, la afectividad de los mismos niveles sensorio-motores procede de un estado de indiferenciación entre el *yo* y el “entorno” físico y humano para construir a continuación un conjunto de cambios entre el *yo* diferenciado y las personas (sentimientos interindividuales) o las cosas (intereses variados, según los niveles).<sup>3</sup>

Si tomamos como hilo conductor estas “correlaciones cognoscitivo-afectivas” y sus distintos estadios y períodos, podremos ver el modo a través del cual Simondon tematiza

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 338-339. Para explicar esta idea según la cual “toda individualización supone una individuación, pero añade algo a ella”, Simondon plantea –para el caso del ser viviente en general– que “la conducta instintiva es aquella en la cual los elementos de la solución están contenidos en la estructura del conjunto constituido por el medio y el individuo; por el contrario, una conducta de reacción organizada es aquella que implica de parte del ser viviente la invención de una estructura.” (2015b: 345).

<sup>2</sup> Cf. Piaget, J., et Inhelder, B., 1984: 156 y ss.

<sup>3</sup> Piaget, J. et Inhelder, B., 1984: 31.



esta individualización psíquica de lo viviente, y su diferencia de grado con el ser biológicamente individuado. Este último, como vimos, está dominado por las problemáticas somáticas que emergen de su relación con el medio ambiente, es decir, su actividad está volcada casi-íntegramente a la acción, dominan en él esquemas sensorio-motores y carece de una comprensión cabal de la diferencia entre su ser y su mundo (esto último, precisamente, es lo que hace posible que la afectividad juegue un rol regulador). Desde este horizonte, el animal adulto es como un niño de pocos años, un niño que no se ha elevado aún más allá de su realidad espaciotemporal inmediata, que no puede entrar en relación con un objeto en cuanto tal, cuya función simbólica no se ha diferenciado lo suficiente, que es incapaz de pensamiento formal, etc. Y es precisamente esta analogía la que refuerza la recurrente apelación simondoniana a la idea de neotenia para explicar la psicogénesis: “lo psíquico interviene como una ralentización de la individuación de lo viviente, una amplificación neoténica del estado primero de esa génesis; hay psiquismo cuando lo viviente no se concretiza completamente y conserva una dualidad interna”.<sup>1</sup> En este sentido, por ejemplo, mientras que un león tarda un año en poder valerse por sus propios medios, siendo desde entonces autónomo en lo que hace a las actividades de ataque, defensa, alimentación, reproducción, etc., en lo seres humanos el desarrollo de las estructuras cognitivo-afectivas básicas demanda más de una década. Y es esta ralentización potencializadora la que explicaría su capacidad para construir estructuras psíquicas cada vez más complejas, integrando cada vez más esquemas e informaciones y re-estructurando periódicamente la economía que los organiza conforme un “equilibramiento por autorregulación”.<sup>2</sup>

Cabe reponer, entonces, el ingreso de lo viviente en esta “vía transitoria” psíquica en función de los dos aspectos evocados.<sup>3</sup> Respecto de la génesis de las estructuras cognitivas, Piaget es inequívoco al señalar que éstas encuentran su origen en un progresivo proceso de interiorización de esquemas de acción: “la inteligencia procede de la acción en su conjunto, porque transforma los objetos y lo real, y el conocimiento, cuya formación puede seguirse en el niño, es esencialmente asimilación activa y operatoria”.<sup>4</sup> Por “asimilación” hay que entender no una recepción pasiva de señales de información sino una integración activa de éstas en marcos previos (esquemas de origen hereditario y/o producto de la interacción sensoriomotora con el medio), integración que va afinando y enriqueciendo los esquemas con cada nueva experiencia. Este proceso se completa con el concepto piagetiano de

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 200.

<sup>2</sup> Cf. Piaget, J., et Inhelder, B., 1984: 158.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 203.

<sup>4</sup> Piaget, J., et Inhelder, B., 1984: 38.

“acomodación”, que expresa la modificación relativa de los esquemas mentales conforme la variabilidad que presentan señales de información no asimilables sin dificultad a los esquemas previos<sup>1</sup>, dando lugar a una representación en la cual la interacción de procesos de asimilación y de acomodación establece constructivamente –por autorregulación– sucesivas etapas de equilibrio y estabilidad, en un desarrollo cognitivo que en el niño va desde los esquemas sensoriomotores primarios hasta el pensamiento formal y lógico-matemático.

Desde este horizonte, entonces, la psicogénesis depende esencialmente de la relación entre el individuo y el medio, “la inteligencia es un caso particular de adaptación biológica”, “es una organización” y “su función es estructurar el universo del mismo modo que el organismo estructura su medio inmediato”.<sup>2</sup> Piaget se opone tanto al innatismo cuanto al empirismo para explicar este proceso, subrayando la interdependencia entre el organismo y el medio en el devenir de la “viventia”.<sup>3</sup> Simondon retoma este modelo genético y, como hemos visto recientemente, una de las formas que emplea para pensar la amplificación de lo psíquico en lo viviente es la postulación de un momento en el cual las problemáticas prácticas que plantea el medio ya no son resolubles, y se interioriza la dificultad. En este sentido, afirma que “el verdadero psiquismo aparece cuando las funciones vitales ya no pueden resolver los problemas planteados a lo viviente, cuando esta estructura triádica de las funciones perceptivas, activas y afectivas ya no es utilizable”, y agrega que esta situación revela que “el ser viviente ya no posee en sí mismo el suficiente ser como para resolver los problemas que le son planteados”.<sup>4</sup> De modo que, según esta representación, cabe pensar el origen de la inteligencia a partir de la interiorización de esquemas de acción, y su desarrollo en función del devenir de la pareja individuo-medio.

La interpretación del pasaje desde lo vital a lo psíquico en términos del desarrollo de la estructura cognitivo-activa, se complementa con una transmutación del rol de la afectividad, que deja de ser un elemento regulador para devenir fuente de problemática psíquica (es decir, resonancia interna del ser consigo mismo).

La diferencia esencial entre la simple vida y el psiquismo consiste en que la afectividad no juega el mismo papel en esos dos modos de existencia; en la vida, la afectividad posee un valor regulador; se eleva sobre las otras funciones y asegura esa

---

<sup>1</sup> “No puede dudarse que la vida mental es también acomodación al medio. La asimilación nunca puede ser pura, porque al incorporar nuevos elementos a sus esquemas anteriores, la inteligencia modifica constantemente dichos esquemas para ajustarlos a los nuevos elementos” (Piaget, J., *La naissance de l'intelligence chez l'enfant* [1936], citado en Richmond, P. G., 1972: 101.)

<sup>2</sup> Piaget, J., *La naissance de l'intelligence chez l'enfant* [1936], citado en Richmond, P. G., 1972: 97.

<sup>3</sup> Cf. Richmond, P. G., 1972: 96 y ss.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 202.

permanente individuación que es la vida misma; en el psiquismo, la afectividad es desbordada; plantea problemas en lugar de resolverlos, y deja no resueltos los problemas de las funciones perceptivo-activas. El ingreso a la existencia psíquica se manifiesta esencialmente como la aparición de una problemática nueva, más alta, más difícil, que no puede recibir ninguna auténtica solución en el interior del ser viviente propiamente dicho, concebido en el interior de sus límites como ser individuado; la vida psíquica no es por tanto ni una sollicitación ni una reorganización superior de las funciones vitales, que continúan existiendo bajo ella y con ella, sino una nueva inmersión en la realidad preindividual, seguida de una individuación más primitiva.<sup>1</sup>

Si retomamos los términos de Piaget, esta “inmersión en la realidad preindividual” expresa una suerte de reverberación energética en el seno del sujeto, sobretensión afectiva que resulta correlativa a la incompatibilidad e incoordinación de los esquemas cognitivo-activos frente la situación crítica. Esta última corta la continuidad entre el sujeto y el mundo, la afectividad deja de ser reguladora y deviene, con la angustia, “una emoción sin acción, un sentimiento sin percepción”, “pura repercusión del ser en sí mismo”.<sup>2</sup> Esta situación de crisis y desadaptación, sin embargo, es también una situación de potencialización<sup>3</sup> y obliga al ser a sobrepasarse inventando nuevas estructuras y funciones (que, englobando la dificultad superada, re-estructuran las correlaciones cognitivo-afectivas y conquistan un nuevo equilibrio metaestable).<sup>4</sup> Y es precisamente en este punto que aparece un tercer nivel en la representación del devenir del sujeto psicossomático: “la individuación solo tiene lugar

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 201.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 323.

<sup>3</sup> En su conferencia de 1960 el filósofo francés planteará esta idea con claridad meridiana: “*Hace falta un campo que exteriormente se desdiferencie puesto que interiormente y esencialmente se potencializa; (...) El campo que puede recibir una forma es el sistema en el cual energías potenciales que se acumulan constituyen una metaestabilidad favorable a las transformaciones.* Una conducta que se desadapta, luego se desdiferencia, es un dominio en el cual hay *incompatibilidad* [estructural, cognitiva] y *tensión* [afectiva]: es un dominio cuyo estado deviene metaestable. Una adaptación que ya no corresponde al mundo exterior, y cuya inadecuación por relación al medio reverbera en el organismo, constituye una metaestabilidad que corresponde a un problema a resolver: hay imposibilidad para el ser de continuar viviendo sin cambiar de estado, de régimen estructural y funcional. Esta metaestabilidad vital es análoga a la *sobresaturación* y a la *sobrefusión* de las sustancias físicas.” (Simondon, G., 2015b: 504)

<sup>4</sup> En el curso *Imaginación e invención* (1965-1966), donde la sombra de Piaget es inocultable, Simondon presenta esta teoría psíquica en estado puro: “las imágenes [mentales] sufrirían mutaciones sucesivas que modificarían sus relaciones mutuas haciéndolas pasar de un estatus de primitiva independencia mutua a una fase de interdependencia en el momento del encuentro con el objeto, luego a un estado final de ligazón sistemática y necesitante donde las energías primitivamente cinéticas se convirtieron en tensiones de un sistema. La invención podría ser entonces considerada como un cambio de organización del sistema de las imágenes adultas que conducen la imagen mental, mediante un cambio de nivel, a un nuevo estado de imágenes libres que permiten recomenzar una génesis: la invención sería un renacimiento del ciclo de las imágenes, que permite abordar el medio con nuevas anticipaciones de donde saldrán adaptaciones que no habían sido posibles con las anticipaciones primitivas, y luego una nueva sistemática interna y simbólica” (Simondon, G., 2013b: 26).

una vez; la individualización es tan permanente como la percepción y las conductas corrientes; la personalidad, en cambio, es del dominio de lo cuántico, de lo crítico”.<sup>1</sup>

Como veremos luego, siguiendo el hilo de la problemática afectivo-emotiva, la constitución de la personalidad depende de una serie de participaciones psicosociales pero, desde el punto de vista del sujeto psicosomático, se revela en el “dominio de lo cuántico, de lo crítico” y es con su discontinuidad que se re-estructura la relación hasta entonces dominante entre la individuación y la individualización, es decir, el conjunto de estructuras y funciones que organizan el comportamiento del individuo: “se edifican estructuras de personalidad que duran un cierto tiempo, resisten a las dificultades que deben asumir y luego, cuando ya no pueden mantener individuación e individualización, se rompen y son reemplazadas por otras”.<sup>2</sup> El proceso de personalización, entonces, estructura y re-estructura a través de saltos cuánticos la relación entre la historicidad radical, contingente y empírica de la individualización, y el proceso único de individuación que define al individuo individualizado.<sup>3</sup> La personalidad es un mixto, reúne las funciones perceptivo-activas y cognitivo-activas con las problemáticas afectivo-emotivas, y en tanto tal constituye lo que Simondon llama “lo concreto humano”.<sup>4</sup> Aquí, nuevamente, no estamos lejos de Piaget. Para éste último, “toda la formación de la personalidad está dominada por la búsqueda de una coherencia y de una organización de los valores que excluyan las fisuras interiores” y supone “conflictos o crisis y re-equilibraciones”.<sup>5</sup> Y, para Simondon, la personalidad “se construye por crisis sucesivas”, “se construye por estructuraciones sucesivas que se reemplazan, integrando las nuevas subconjuntos de las más antiguas, y dejando también de lado un cierto número de estas como restos inutilizables”.<sup>6</sup> Hay, como diría Piaget, no un “plan preestablecido, sino una construcción progresiva tal que cada innovación sólo se hace posible en función de la precedente”.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 340.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 340.

<sup>3</sup> Simondon vincula este “proceso único de individuación” con lo trascendental kantiano para, luego, relativizarlo al modo existencialista (en el sentido de que la existencia precede y constituye a la esencia). Tras efectuar este movimiento, hace de lo trascendental campo de lo problemático y mienta con ello el hecho de que el individuo es relativo a un sistema de individuación del cual ha surgido, y que contiene en sí como realidad preindividual (*cf.* Simondon, G., 2015b: 334-335). En este sentido, como veremos, Simondon pone como ejemplo privilegiado de “relación al nivel de la individuación” a la sexualidad. Ésta aparece como un mixto de ilimitado y limitado, de naturaleza y de individualidad, incitando a lo colectivo y a lo espiritual (*cf.* Simondon, G., 2015b: 391-392).

<sup>4</sup> *Cf.* Simondon, G., 2015b: 335.

<sup>5</sup> Piaget, J., et Inhelder, B., 1984: 157.

<sup>6</sup> Simondon, G., 2015b: 340. Como veremos luego, es precisamente en “la relación sucesiva de estas fases de personalidad [que] yace el fundamento del problema de la trascendencia” (2015b: 340).

<sup>7</sup> Piaget, J., et Inhelder, B., 1984: 155.

### 2.3. De lo psicosomático a lo metafísico

Como es posible advertir, el esquema ontogenético se aplica, por un lado, a la teoría de las fases del ser para explicar el pasaje desde lo vital a lo psíquico-colectivo, así como el ciclo de auto-productivo de la Naturaleza conforme tres fases sucesivas (devenir del ser) y, por el otro, se aplica al desarrollo del comportamiento de los individuos psicosomáticos en su individualidad. Es decir, el esquema es tanto metafísico cuanto epistemológico, hay ontología genética y hay –al modo de Piaget– epistemología genética. Respecto del primer polo, cabe subrayar que el ingreso en la realidad psíquica es “una vía transitoria” y que el psiquismo aparece como “lo transindividual naciente”.<sup>1</sup> En efecto, según Simondon, la “nueva inmersión en la realidad preindividual” que plantea la problemática psíquica en tanto incompatibilidad y tensión del ser consigo mismo, es irresoluble en términos intra-individuales y conduce individuarse en lo colectivo, es decir, a trascender la individualidad psicosomática y constituirse una personalidad de grupo (participando en grupos de interioridad).<sup>2</sup> Hay, entonces, una individuación psíquico-colectiva que, si bien no rompe con la individuación vital, inaugura un dominio psicosocial perdurable que es irreductible a lo biológico-social y a los grupos de exterioridad. Encontramos aquí la tercera fase del ser (siendo la segunda la pareja individuo-medio, y la primera lo preindividual). Ahora bien, es posible divisar –a propósito del desdoblamiento psíquico de lo viviente, y el ingreso en la fase transindividual del ser– tres elementos que asumen un carácter tanto psicosomático cuanto metafísico, y que indican el necesario pasaje desde lo biológico a lo psicosocial. Estos elementos son la sexualidad, la angustia y las pruebas de transindividualidad.

En primer lugar, la sexualidad revela en los seres humanos la relatividad de la individualidad, el hecho de que el ser individual no posee en sí mismo su principio de existencia ni existe por sí. La sexualidad aparece entonces “como una inmanencia psicosomática de la naturaleza preindividual al ser individuado”, indica una incompletitud y/o una sobre-individualidad esencial e innata, manifestándose como un sentimiento que hace brotar –desde el seno mismo del ser psicofísico– un deseo de amplificación y

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 203. En este punto, como veremos en el próximo párrafo, Simondon sigue una tendencia epocal muy clara relativa a pensar la articulación entre lo psíquico y lo social escapando a los abordajes unilaterales que hacen o bien del individuo o bien de lo social su objeto de análisis exclusivo. Aquí, nuevamente, Piaget destaca como referencia epistemológica: “no existe una serie de tres términos sucesivos: *biología* → *psicología* → *sociología*, sino más bien un paso simultáneo de la *biología* a la *psicología* y a la *sociología* unidas, ya que estas dos últimas disciplinas tratan el mismo objeto sólo que desde dos puntos de vista distintos y complementarios”. (Piaget, J., 1986: 21, subrayado nuestro).

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 377 y ss., 387 y ss.

emparejamiento.<sup>1</sup> De este modo, según Simondon, su sentido principal no es biológico ni meramente psicológico. No es primariamente ni imperativo específico de reproducción ni pulsión orgánica individual, su significación eminente es metafísica: realiza la inherencia de lo ilimitado en lo limitado, “hace comunicar individualidad y naturaleza”, y “esta traducción de lo ilimitado en lo limitado preserva al ser de la aseidad y lo priva correlativamente de una individuación completa”.<sup>2</sup> En este marco, asimismo, la sexualidad no es ni puramente preindividual ni puramente individual, está a mitad de camino entre el *ápeiron* y el individuo; es “un mixto de naturaleza y de individuación; es una individuación en suspenso, suspendida en la determinación asimétrica de lo colectivo elemental, de la dualidad unificada de la pareja”.<sup>3</sup> Ella no es lo colectivo ni la espiritualidad pero es ya “incitación a lo colectivo” e “incitación a la espiritualidad; poniendo el ser en movimiento, permite al sujeto comprender que no es individuo cerrado, que no posee aseidad”.<sup>4</sup> La sexualidad polariza al ser y lo saca de sí mismo. Esta caracterización metafísica le permite a Simondon ver en la sexualidad un principio de auto-trascendencia hacia lo “colectivo elemental”, deviniendo por ello modelo de “la relación al nivel de la individuación” y cemento primero de la individuación colectiva en la constitución de la personalidad.<sup>5</sup> Es decir, mientras que la individualización indica la divergencia, la diferenciación y la singularización empírica del ser individual, la proto-individuación psíquico-colectiva que moviliza la sexualidad representa el movimiento inverso, siendo elemento de integración, de compatibilización, de articulación y de descubrimiento de significaciones relacionales.<sup>6</sup> La configuración de ambas tendencias (y sus sucesivas re-configuraciones) indican el proceso de personalización (que, por otra parte, no encuentra sólo en la sexualidad el elemento individuante).<sup>7</sup>

En segundo lugar, Simondon no innova para nada en la recuperación del concepto de angustia, semánticamente ya recubierto por un denso conjunto de lecturas que le son plenamente contemporáneas, y que encuentran en Heidegger, Goldstein y Sartre tres referencias ineludibles: el primero –recuperando los desarrollos de Kierkegaard– la eleva al rango de concepto metafísico, haciendo de ella el temple de ánimo en el cual se revela la nada como sumersión de todas las cosas en la indeterminabilidad<sup>8</sup>; el segundo la interpreta en términos psicológicos como “reacción catastrófica” que paraliza al sujeto e inhibe su

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 392.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 391.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 392.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 392.

<sup>5</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 335.

<sup>6</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 393.

<sup>7</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 335.

<sup>8</sup> Cf. Heidegger M., 2009: 26 y ss.

movimiento de auto-realización a través de desempeños ordenados<sup>1</sup>; el tercero la aborda en clave ético-política y, vinculándola con la responsabilidad y con aquello que demanda decisión y elección, hace de ella “conciencia de la libertad” y “obligación perpetuamente renovada de rehacer el *Yo*”.<sup>2</sup> Simondon va a retomar parcialmente todos estos elementos y, fundiéndolos, forjará su propia noción de angustia. Con Heidegger, conviene en asignar a la angustia el carácter de índice metafísico, pero niega rotundamente que ésta pueda ser expresión de la nada y que la nada pueda fundamentar, a su vez, a la negatividad. Para Simondon, bergsonianamente, la nada y la negatividad sólo tienen una realidad de orden lógico y psicológico, no ontológico ni ontogenético.<sup>3</sup> En este punto, Simondon está mucho más cerca del monismo de Goldstein (y de Spinoza) que de Heidegger, Merleau-Ponty y Sartre.<sup>4</sup> No es la nada lo que explica la posibilidad y la necesidad subjetiva de trascenderse y trascender lo dado, sino la sobrecarga de realidad preindividual, la reverberación energética de lo ilimitado en la finitud del individuo limitado. En la ontogénesis de Simondon la nada no cumple ningún rol y este es uno de los principales puntos que diferencian a su metafísica del existencialismo, del mismo modo que la recusación de la negatividad lo aleja del hegelianismo. No obstante, el carácter imperativo que asume en el sujeto psíquico la necesidad y/o el deseo de trascenderse, de superarse, de amplificarse, resulta similar y entraña una normatividad análoga. Esta última es tanto psicológica y goldsteiniana (porque la angustia es una “reacción catastrófica” que hay que trascender con nuevos desempeños activos), cuanto ético-política y sartreana (porque preanuncia la necesidad de individuarse en lo colectivo, participando y comprometiéndose en grupos de interioridad –coextensivos a la personalidad del individuo–).<sup>5</sup>

Simondon describe a la angustia como un verdadero callejón sin salida de la problemática afectivo-emotiva, “una emoción sin acción, un sentimiento sin percepción”, “pura repercusión del ser en sí mismo”, y agrega:

Esta inmensa inflación del ser, esta dilatación sin límites que quita todo refugio y toda interioridad traduce la fusión, en el interior del ser, entre la carga de naturaleza asociada al ser individual y su individualidad; las estructuras y las funciones del ser

---

<sup>1</sup> Cf. Goldstein, K., 1995: 48 y ss.

<sup>2</sup> Cf. Sartre, J.-P., 1997: 69-70; 1999: 15 y ss.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 198 y ss.

<sup>4</sup> Como ya decía Goldstein: “No hay nada ‘negativo’ en la naturaleza” (Goldstein, K., 1995: 146, trad. nuestra).

<sup>5</sup> Esto último se muestra cabalmente en el concepto de elección. A su respecto, así como Sartre apunta que todo acto individual compromete y presupone a toda la humanidad (“eligiéndome, elijo al hombre”) (Sartre, J.-P., 1999: 14-15), Simondon plantea que la elección es una “actividad transindividual”: “es descubrimiento de una relación de ser por la cual el sujeto se constituye en una unidad colectiva”, “es descubrimiento e institución de lo colectivo”, “es estructuración dentro del sujeto con otros sujetos; el sujeto es medio de elección al mismo tiempo que agente de dicha elección” (Simondon, G., 2015b: 394).

individuado se mezclan unas con otras y se dilatan, ya que reciben de la carga de naturaleza ese poder de ser sin límites; lo individuado es invadido por lo preindividual; todas las estructuras son atacadas, las funciones animadas de una fuerza nueva que las vuelve incoherentes.<sup>1</sup>

Y, si bien Simondon conjetura que quizás podría ser posible que, del seno de la angustia, nazca una suerte de individuación super-individual que permita al sujeto auto-trascenderse sin pasar por lo colectivo (adentrándose así en una “individuación desconocida”)<sup>2</sup>, el sentido del concepto en la economía del discurso simondoniano apunta a mostrar el carácter indisociable de lo psíquico y lo colectivo, haciendo patente el hecho de que el sujeto psíquico es más que sí mismo y, en la medida en que no amplifique la carga de realidad preindividual que porta, se expone a la auto-aniquilación y a la locura.

En tercer lugar, Simondon presenta lo que denomina “prueba de transindividualidad”, un mixto de soledad, aislamiento y experimentación que se expresa en experiencias excepcionales cargadas de afecto-emotividad y religiosidad, que revelan al ser individual la existencia de una realidad que lo sobrepasa, que en cierto sentido es independiente de él pero que, sin embargo, lo incluye: “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. El individuo encuentra la universalidad de la relación al término de la prueba que se ha impuesto, y que es una prueba de aislamiento”.<sup>3</sup> Estas “pruebas de la transindividualidad” implican una lógica de la afecto-emotividad radicalmente diversa a la angustia y alumbran, más allá de toda relación funcional y de todo vínculo inter-individual, el carácter sobre-inmanente y cuasi-trascendente que define la esencia afectivo-emotiva de lo transindividual (“base común de todas las fuerzas religiosas” y “fuente de todas las religiones”, independientemente de sus contenidos y procesos de institucionalización).<sup>4</sup> En las pruebas de transindividualidad se revela no el conflicto entre lo preindividual y lo individuado, sino la sinergia entre la naturaleza y lo psicosocial en y a través de los individuos.<sup>5</sup> Ahí donde Heidegger encontraba, por detrás de la angustia, a la nada; Simondon encuentra, a través de las pruebas de la soledad, el aislamiento y la experimentación, a la intuición viva de la fase psicosocial del devenir del ser, realidad autoconstitutiva que se desprende de los individuos y que, en el mismo movimiento, los arraiga en grupos de interioridad. Y esta intuición serena de una trascendencia inmanente

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 323.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 324-325.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 356.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 356.

<sup>5</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 358.



aporta una dimensión “de rebasamiento en relación al individuo” y le permite captar la realidad de una presencia psicosocial que le es tanto interior cuanto exterior.<sup>1</sup> No obstante, a fin de cuentas, la conclusión ontogenética es la misma que con respecto a la sexualidad y la angustia, porque el individuo no puede perdurar en un estado de aislamiento, soledad y experimentación, estas pruebas excepcionales están para ser atravesadas pero no para permanecer en ellas, son sólo puesta entre paréntesis, intuición invertida de una presencia psicosocial omnipresente y dinámica, dentro de la cual se sitúa y deviene el individuo humano.

En suma, la sexualidad representa una intensificación afectivo-emotiva sinérgica y propulsiva que conduce a la relación transindividual y dota al ser de un significado relacional; la angustia representa una alteración caótica e inflacionaria de la relación del ser consigo mismo, atrapando al ser individual en una espiral interior de disolución que lo paraliza; las pruebas de la soledad, el aislamiento y la experimentación representan el descubrimiento intuitivo de lo transindividual, la captación de su esencia espiritual y mística en tanto reunión de la naturaleza en grupos de interioridad. Los tres elementos son de carácter afectivo-emotivo e indican, desde el punto de vista de las experiencias psicosomáticas, distintos modos de acceso a la tercera fase del ser, fase resolutoria de la problemática intra-individual e integradora del individuo en un proceso de individuación más vasto.

Hay un cuarto y último elemento que muestra, desde la perspectiva del individuo, el carácter sagrado y significativo de lo transindividual en tanto sentido de la individuación. En esta línea, y posiblemente recuperando desarrollos de la filosofía de los valores de Max Scheler, Simondon plantea:

Sabiduría, heroísmo y santidad son tres vías de búsqueda de esta transindividualidad según la predominancia de la representación, de la acción o de la afectividad; ninguna de ellas puede desembocar en una definición completa de la transindividualidad, pero cada una designa en cierta manera uno de sus aspectos, y aporta una dimensión de eternidad a la vida individual. El héroe se inmortaliza por su sacrificio como el mártir en su testimonio y el sabio en su pensamiento resplandeciente. (...) Todo camino de transindividualidad inicia a las tres vías. Por

---

<sup>1</sup> Simondon presenta esta intuición en un oscuro y bello pasaje: “Es preciso un primer encuentro entre el individuo y la realidad transindividual, y este encuentro solo puede ser una situación excepcional que presenta exteriormente los aspectos de una revelación. Pero de hecho, lo transindividual es autoconstitutivo (...) si se admite que lo transindividual es autoconstitutivo, se verá que el esquema de trascendencia o el esquema de immanencia solo dan cuenta de esta autoconstitución por su planteamiento simultáneo y recíproco; en efecto, es en cada instante de la autoconstitución que la relación entre el individuo y lo transindividual se define como lo que *supera al individuo mientras lo prolonga*: lo transindividual no es exterior al individuo y sin embargo se aparta en cierta medida de él; por otra parte, esta trascendencia que tiene su raíz en la interioridad, o más bien en el límite entre exterioridad e interioridad, no aporta una dimensión de exterioridad, sino de rebasamiento en relación al individuo.” (2015b: 357-358).

otra parte, existe en ellas algo en común, que marca precisamente la categoría de lo transindividual y la manifiesta sin alcanzar no obstante a definirla: un cierto sentido de la inhibición, que es como una revelación negativa que pone al individuo en comunicación con un orden de realidad superior al de la vida corriente.<sup>1</sup>

Ahora bien, estos elementos y modos de acceso sólo nos muestran una tendencia del ser individual hacia una realidad que lo supera englobándolo, así como momentos significativos en su descubrimiento, pero poco nos dicen sobre el modo específico a través del cual lo colectivo resuelve la problemática afectiva intra-individual. Es menester, entonces, considerar los aspectos sociogenéticos implicados en el concepto de individuación psíquico-colectiva.

### §3. La individuación psíquico-colectiva y lo transindividual subjetivo

El primer elemento definitorio del concepto de individuación psíquico-colectiva es la emoción: “hay colectivo en la medida en que una emoción se estructura”<sup>2</sup>, es decir, en la medida en que se individúan sinérgicamente las afectividades de diversos individuos en torno de una significación. Significación que, a caballo de una “individuación emotiva”, permite a los individuos amplificar su reverberación energética interna y coincidir, volverse recíprocos y simbólicos unos por relación a los otros, e instituir lo que Simondon llama un “grupo de interioridad”.<sup>3</sup>

Lo colectivo instituido no es una mera reunión de individuos, no se define primariamente por los vínculos inter-individuales que entablan, o podrían entablar, dos o más individuos constituidos, tampoco designa una relación de comunicación inter-subjetiva<sup>4</sup>, porque lo colectivo no es producto de lo que son los individuos al momento de su reunión, sino producto de la estructuración de aquello que no saben que son, de aquello que descubren siendo, de aquello preindividual que repercute en ellos afectivamente y que, de modo corriente, condiciona con su tensión vívida el funcionamiento de sus las estructuras psíquicas ya individuadas (al punto, como vimos, de poder conducir al individuo a la angustia o a otro tipo de patologías mentales).<sup>5</sup> Lo colectivo, entonces, extrae su

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 359.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 400.

<sup>3</sup> “Naciendo de lo preindividual, la emoción parece poder ser captada antes de la individuación bajo forma de una perturbación invasiva en el individuo, y luego de la individuación, bajo forma de una significación definida funcionalmente al nivel de lo colectivo; pero ni lo individual ni lo social puro pueden explicar la emoción, que es individuación de las realidades preindividuales al nivel de lo colectivo instituido a través de esa individuación” (Simondon, G., 2015b: 401-402).

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 314.

<sup>5</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 393.

consistencia primera no de las relaciones funcionales (*que están siempre ya presupuestas*) sino de la reunión sinérgica de un conjunto de relaciones afectivas en una significación. Esta “individuación emotiva”, cabe aclararlo, no sucede sólo una vez en la vida del sujeto sino que tiene lugar toda vez que el sujeto se transforma amplificándose en grupos de interioridad, siendo este proceso sociogenético complementario al de la constitución de la personalidad individual. Así, mientras que los vínculos inter-individuales y las relaciones económicas de producción remiten a acoplamientos funcionales entre sujetos individuados y se vinculan con la segunda fase del ser, dibujando lo que Simondon llama “lo biológico-social” (esto es, la “reacción de la humanidad como especie” sobre la naturaleza a través del trabajo)<sup>1</sup>, la individuación colectiva va más allá del plano vital y “produce una segunda individuación propiamente humana”.<sup>2</sup>

Con esta teoría Simondon busca explicar el pasaje desde la individualidad biológica a la subjetividad humana de un modo radicalmente diverso al planteado por la dialéctica hegeliana, y dicha explicación naturalmente depende del concepto de transducción. Hay colectivo cuando las metaestabilidades de distintos sujetos se estructuran en torno de una significación vehiculizada y amplificada por una emoción. En este sentido, mientras que “el nacimiento de lo interindividual es progresivo y no supone la puesta en juego de la emoción, capacidad del ser individuado de desindividuarse provisoriamente para participar de una individuación más vasta (...), lo colectivo solo existe verdaderamente si una individuación lo instituye. Es histórico.”<sup>3</sup> Hay aquí dos características de la “individuación emotiva” de lo colectivo que habrá que poder dilucidar: la operación específica que la instituye histórica y discontinuamente; y su carácter continuo una vez efectuada dicha operación, es decir, el carácter coextensivo del individuo y del grupo, su mutua inherencia.

### 3.1. Emoción y discontinuidad

La primera característica hace sistema con el esquema que Bergson presenta en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), donde la emoción como elemento fundante de lo colectivo ocupa un lugar central. En efecto, replicando la bipolaridad de lo estático y lo dinámico, de lo cerrado y lo abierto, Bergson presenta allí el concepto de moral social (definida por un sistema de hábitos arraigados, constituyente de “el todo de la obligación” en tanto presión y auto-coacción de los individuos) y le contrapone la noción de moral

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 384.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 384.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 204.

humana, definida como un movimiento que va más lejos que las pautas intra-grupales y que amplifica nuevos valores, sentidos y significaciones, a través de personalidades excepcionales que encarnan una emoción colectiva. La emoción aparece, así, como elemento genético de la moral; como creación de una obligación que no opera por presión o auto-coacción sino por aspiración, por un impulso a la auto-trascendencia: “si hay una atmósfera de emoción, si la he respirado, si la emoción me penetra, actuaré de acuerdo con ella, impulsado por ella”.<sup>1</sup> Esta emoción bergsoniana no es de orden psicológico sino metafísico, es una invención de la naturaleza creadora que opera a través de individualidades excepcionales de orden artístico, religioso, moral o político, y que explica la evolución de las sociedades, la apertura de las sociedades cerradas a nuevas significaciones (que, luego, “ante la ceniza de la emoción apagada”, se racionalizarán y podrán devenir fórmulas impersonales de conducta, formas de acción moral dentro de una nueva sociedad cerrada y homeostática).<sup>2</sup>

Asimismo, para Bergson, esta génesis de la moral a través de la emoción es discontinua, es decir, se encuentra movilizada por individualidades extraordinarias y tiene un carácter histórico. Y, si bien Bergson se expresa como si hubiera una moral única que oscila entre presión y aspiración, si se consideran los ejemplos de individualidades excepcionales que emplea (Sócrates, Jesús, Buda, Mahoma, “los grandes conductores de la humanidad”, etc.), se advierte que estas invenciones morales se dan en el plano socio-histórico, de modo discontinuo y sin un plan prefijado, pero enriqueciéndose una tras otra (es decir, conforme un orden de sucesión en el cual los nuevos valores superan y engloban a los precedentes).<sup>3</sup> Con esta reivindicación de la religiosidad, así como de las emociones colectivas encarnadas en moral y en política, Bergson opera una verdadera transvaloración de *La genealogía de la moral* de Nietzsche, asignándole al misticismo –laico o teológico– el ser factor de apertura y de liberación de fuerzas activas y creadoras a nivel social. La teoría bergsoniana, por otro lado, no debe ser confundida con la teoría romántica de los grandes hombres, en la cual las individualidades notables venían a ocupar un rol en un plan histórico predefinido. Aquí, dichas individualidades son contingentes y discontinuas, y no responden a ninguna racionalidad evolutiva *a priori*. En este punto, Bergson está mucho más cerca de la teoría del mito de Georges Sorel (a la cual, en cierto sentido, traduce al plano metafísico e histórico-mundial), que del romanticismo o del hegelianismo.

---

<sup>1</sup> Bergson, H., 1996: 55.

<sup>2</sup> Cf. Bergson, G., 1996: 57 y ss.

<sup>3</sup> Cf. Bergson, G., 1996: 90

Es curioso que los comentaristas de Simondon, que reconocen unánimemente el legado bergsoniano en su pensamiento y, particularmente, el diálogo explícito que mantiene con *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, no hayan prestado atención a esta verdadera analogía operatoria a propósito de la emoción como elemento genético en el plano psicosocial y ético-político. Por nuestra parte, creemos que la “individuación emotiva” cumple en Simondon el mismo rol metafísico y moral que la “emoción creadora” en Bergson. Como decía este último: “Antes de la nueva moral, antes de la nueva metafísica, está la emoción (...) Metafísica y moral expresan lo mismo, la una en términos de inteligencia y la otra en términos de voluntad, y ambas expresiones son aceptadas conjuntamente desde el momento en que surge la cosa misma a expresar”<sup>1</sup>, es decir, la significación. Fuera de la cuestión de la emoción y del par sociedad abierta/sociedad cerrada (sobre el cual volveremos), Simondon pone dos diferencias con respecto a este esquema bergsoniano. Por un lado, subraya que el arribo de la singularidad excepcional es transductivo sólo si se opera en el marco de condiciones de metaestabilidad, e incluso llega a afirmar que, si se dan dichas condiciones, la llegada de una idea de otra parte o el mismo azar pueden operar como equivalentes de la singularidad y desencadenar una individuación colectiva<sup>2</sup>; por el otro, incluye a los científicos, a los técnicos y a sus invenciones como gérmenes de apertura y transformación de la sociedad<sup>3</sup>, asignándoles un carácter vital y creador que Bergson, con su diferencia entre ciencia y metafísica, les negaba.

### 3.2. *Sociabilidad por fusión parcial, grupos de interioridad y personalidad*

La segunda característica, relativa a la mutua inmanencia del individuo en el grupo y del grupo en el individuo conforme una determinada intensidad afectivo-emotiva, resuena con una teoría sociológica contemporánea a Simondon y, particularmente, con el concepto de “sociabilidad por fusión parcial”. En efecto, en *La vocation actuelle de la Sociologie* (1950), Georges Gurvitch presenta el concepto de Nosotros, diferenciándolo de lo psíquico puro (el Yo, el individuo) y de las relaciones con los otros (relaciones Yo-Tú, vínculos inter-individuales) que remitirían al campo de la psicología social tradicional. La tematización del concepto de Nosotros (en muchos sentidos, análogo al “grupo de interioridad” simondoniano), encuentra su desarrollo en el marco de la distinción entre distintos tipos de sociabilidad. Gurvitch distingue entre una sociabilidad espontánea (que se divide a su vez

---

<sup>1</sup> Bergson, H., 1996: 56.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 509.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 445 y ss.

en “sociabilidades por fusión parcial” que dan contenido a la idea de Nosotros, y “sociabilidades por oposición parcial” que expresan las relaciones inter-individuales) y una sociabilidad organizada, que se expresa en organizaciones sociales instituidas. El concepto de Nosotros se dividirá en tres niveles de sociabilidad espontánea (la Masa, la Comunidad y la Comuni3n), siendo cada nivel definido en funci3n de la intensidad afectivo-emotiva que se pone en juego en la “sociabilidad por fusión parcial”. Así, mientras que en la *Masa* la fusión intensiva es relativamente débil y afecta “solamente las manifestaciones superficiales de los Yo y de los Otros”, en la *Comunidad* hay una fusión más íntima, una mayor interpenetración entre los individuos que logra “afectar las profundidades personales” aunque sin llevar al máximo la intensidad de participación. Por último, en la sociabilidad como *Comuni3n*, los individuos “se entreabren y se interpenetran hasta los límites de lo posible” y “sus más inaccesibles profundidades participan del conjunto”.<sup>1</sup>

Así, la Masa, la Comunidad y la Comuni3n no son sino tres grados genéricos del Nosotros. Es de lamentar por lo tanto que hayan sido consideradas hasta la fecha como unidades colectivas reales que dependen exclusivamente de la macrosociología; de hecho son virtualmente inmanentes a cada Nosotros y representan diversos modos de existencia en diferentes instantes de sus vidas. La Masa, la Comunidad y la Comuni3n no son más que matices de la sociabilidad por fusión parcial y participan del carácter microsociológico de ésta en todas sus manifestaciones. La fluctuación entre estos tres términos es perpetua. El paso de uno a otro implica toda una gama de términos intermediarios. Por otra parte el carácter de cada uno de ellos varía de acuerdo con la coloración cualitativa predominante (por ejemplo, emotiva, intelectual, volitiva), según su contenido y, en fin, según el grado de su actividad o pasividad.<sup>2</sup>

La apuesta de Gurvitch mediante el concepto de Nosotros es construir una instancia de pasaje entre lo espontáneo y lo organizado, entre las formas de sociabilidad vívidas y las instituciones sociales constituidas, entre lo profundo y lo superficial. En este sentido, propone una “sociología de profundidad” en la cual distingue diez niveles ontológico-sociales. Partiendo de lo más observable hacia lo más profundo, los niveles son los siguientes: (1) la superficie morfológica y ecológica; (2) las organizaciones sociales (o superestructuras organizadas); (3) los modelos sociales (*patterns*); (4) las conductas colectivas que tienen alguna regularidad pero resultan exteriores a las organizaciones sociales; (5) las tramas de las funciones sociales; (6) las actitudes colectivas; (7) los símbolos sociales; (8) las

---

<sup>1</sup> Cf. Gurvitch, G., 1953: 118-119.

<sup>2</sup> Gurvitch, G., 1953: 118-119.

conductas colectivas efervescentes, innovadoras y creadoras; (9) las ideas y los valores colectivos, y (10) los estados mentales y actos psíquicos colectivos.<sup>1</sup>

En este marco, y siendo heredero de la tradición durkheimiana-maussiana en lo relativo al rechazo de toda explicación “atomista” de lo social, Gurvitch introduce su idea microsociológica de “sociabilidad por fusión parcial” en el seno de su concepto de Nosotros a efectos de poder pensar, en niveles más profundos de la realidad social, una zona de mutua inmanencia entre lo psíquico y lo colectivo (excluyendo así la idea de una coacción externa de lo social sobre el individuo). Si bien Simondon no apela explícitamente a esta teoría, y las remisiones a Gurvitch son contadas en su obra, la noción de individuación colectiva en tanto reunión sinérgica de afectividades (pre)individuales expresa claramente lo implicado en el concepto de “sociabilidad por fusión parcial” y, por otro lado, no es difícil ver analogías entre los “grupos de interioridad” simondonianos y el Nosotros gurvitcheano. Aquí cabe aclarar que, así como para Bergson y para Gurvitch, para Simondon la dimensión afectivo-emotiva cumple un rol esencial a nivel socio-genético, pero ello no implica que los grupos en torno a ella cimentados estén dominados por dicha dimensión; por el contrario, al individuarse dicha dimensión en una significación transindividual, se prolonga en acciones colectivas de distinto tipo. De allí que Simondon afirme que “esta teoría del rol individuante jugado por las funciones afectivo-emotivas podría servir de base a una doctrina de la comunicación y de la expresión”.<sup>2</sup>

El segundo elemento definitorio del concepto de individuación psíquico-colectiva es el par “grupo de interioridad” (*in-group*) / “grupo de exterioridad” (*out-group*), terminología que Simondon recupera de la psicología norteamericana (y, en particular, de la teoría de la dinámica de grupos de Lewin, a la cual reinterpreta apelando al par bergsonianiano de lo abierto y lo cerrado). Como ya hemos visto, mientras que en los primeros hay una génesis afectivo-emotiva que hace de los individuos y del grupo elementos coextensivos, en los segundos hay vínculos inter-individuales, funcionales e inter-subjetivos, relaciones de exterioridad que no están lejos de la idea de “sociabilidad por oposición parcial”.<sup>3</sup> Ambos conceptos conforman una oposición correlativa, “no hay *in-group* que no suponga un *out-*

---

<sup>1</sup> Cf. Gurvitch, G., 1953: 50-95.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 314.

<sup>3</sup> Según los contextos, la noción de “grupo de exterioridad” recubre, fundamentalmente, tres sentidos: (a) las relaciones inter-individuales a través de las cuales dos o más individuos constituidos comunican a través de lo que son (es decir, conforme los contenidos y esquemas psíquicos ya individuados en ellos); (b) las “comunidades de acción” y los grupos de “solidaridad funcional” que ponen en relación a los individuos a través del trabajo (es decir, las clases sociales); (c) la comunicación intersubjetiva que se expresa en el intercambio de mensajes, datos, señales, etc., que no alternan la subjetividad de quienes comunican (es decir, que no los individuán, no los informan).

*group*”.<sup>1</sup> Dichos grupos no se definen por una cantidad de miembros ni por su magnitud, no se sitúan en un “dominio psicossociológico” que sería el de los grupos restringidos o limitados<sup>2</sup>, sino que tematizan dos tipos de relaciones sociales cualitativamente diversas (de cuyo contraste, como veremos, se derivará la vida social misma). Así, la relación de interioridad que define al *in-group* puede dilatarse hasta absorber a la humanidad entera e, incluso, a la naturaleza. Bergsonianamente, Simondon pone aquí como ejemplo a San Francisco de Asís (para quien también los animales formaban parte del *in-group*) y a Cristo (que “no reconocía enemigos, teniendo una actitud de interioridad incluso hacia aquellos que lo golpeaban”), situando en el otro extremo casos de patologías mentales que llevan al individuo a vivenciar toda la realidad social como grupo de exterioridad.<sup>3</sup>

Entre estos dos polos extremos, Simondon ubicará a la vida social habitual, “que sitúa a una cierta distancia del individuo el límite entre el grupo de interioridad y el grupo de exterioridad. Este límite está definido por una segunda zona de presencia que se liga a la presencia del individuo”.<sup>4</sup> Asimismo, dichos grupos tampoco se definen por una cercanía o lejanía en el espacio, y las relaciones sociales pueden encontrar mayores o menores mediaciones según “las redes de comunicación y de autoridad” pero, según Simondon, ya sea en los grupos pequeños o en los grandes, ya sea cerca o lejos, la “relación del individuo con el grupo es en su fundamento siempre la misma: descansa sobre la individuación simultánea de los seres individuales y del grupo; es presencia”.<sup>5</sup> Esta segunda presencia es social y transindividual, existe superpuesta en el grupo así como “lo vital y lo psíquico se superponen en la vida individual”.<sup>6</sup> Hay una lógica de inclusión/exclusión en la base de la vida social, y es en el límite entre interioridad y exterioridad donde descansa el ser social del individuo (su personalidad). Respecto del vínculo esencial que se establece entre la noción de *in-group* y la de personalidad individual, Simondon plantea:

Un grupo de interioridad no posee una estructura más compleja que una sola persona; cada personalidad individual es coextensiva a lo que se puede llamar la personalidad de grupo, es decir al lugar común de las personalidades individuales que constituyen el grupo. Ahora bien, esta manera de considerar el grupo no es un psicologismo, por dos razones: la primera es que el término de personalidad no está tomado en un sentido psíquico puro, sino real y unitariamente psicossomático, incluyendo tendencias, instintos, creencias, actitudes somáticas, significaciones, expresión. La segunda, más importante y que constituye el fundamento de la

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 373.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 374.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 374.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 374

<sup>5</sup> Simondon, G., 2015b: 380.

<sup>6</sup> Simondon, G., 2015b: 204.



primera, es que esa superposición de las personalidades individuales en el grupo de interioridad juega un papel de estructura y de función autoconstitutiva. Esta superposición es una individuación, la resolución de un conflicto, la asunción de tensiones conflictuales en estabilidad orgánica, estructural y funcional. (...); la personalidad psicosocial es contemporánea de la génesis del grupo, que es una individuación.<sup>1</sup>

De este modo, la personalidad psicosocial del individuo es producto de sucesivas individuaciones colectivas que lo ligan a grupos de interioridad<sup>2</sup>, al punto de que “el propio cuerpo del individuo se extiende hasta los límites del *in-group*” y “se puede considerar el grupo abierto (*in-group*) como el cuerpo social del sujeto; la personalidad social se extiende hasta los límites de ese grupo”.<sup>3</sup> Respecto de la apelación a la noción de personalidad para pensar la articulación entre lo psíquico y lo colectivo, cabe subrayar que Simondon la retoma posiblemente de la antropología cultural norteamericana, sistematizada por su colega y amigo Mikel Dufrenne. En efecto, como ha señalado Guchet (2010), la introducción en Francia de la antropología cultural estadounidense y de la teoría de la “personalidad de base” de Abram Kardiner propicia un desplazamiento conceptual desde el eje “individuo-grupo-sociedad” al eje “naturaleza-personalidad-cultura”<sup>4</sup> y, distinguiendo entre diferentes niveles de formación de la personalidad (instituciones primarias y secundarias), formula la idea de una “relación recíproca” entre lo psíquico y lo sociocultural. En este sentido, en *La personalidad básica* (1953), Dufrenne plantea que “lo natural y lo cultural se encuentran en el seno de la personalidad y se interfieren a lo largo del proceso de socialización” y agrega que “la naturaleza humana” ha de ser pensada como “un conjunto de posibilidades [no preestablecidas] que no se actualizan sino en contacto con lo social y, al mismo tiempo, dan a lo social su fisonomía propia”.<sup>5</sup> Simondon comparte esta percepción pero, conforme su proyecto ontogenético, acentúa el elemento afectivo-emotivo (el cual le permite tematizar el vínculo entre lo natural y lo colectivo a través de los individuos). En esta línea, separándose del psicoanálisis, plantea que en el centro de la personalidad individual no cabe ubicar ni a la consciencia ni al inconsciente, sino a una subconsciencia afectivo-emotiva que resulta de las diversas participaciones

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 377-378.

<sup>2</sup> “La interioridad de grupo es una cierta dimensión de la personalidad individual, no una relación con un término distinto al individuo; es una zona de participación alrededor del individuo. La vida social es relación entre el medio de participación y el medio de no participación.” (Simondon, G., 2015b: 375).

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 373.

<sup>4</sup> Cf. Guchet, X., 2010: 53-57.

<sup>5</sup> Dufrenne, M., 1972: 68.

psicosociales y que, siendo una “capa relacional” entre interioridad y exterioridad, es susceptible de reorganizaciones cuánticas y procede por saltos bruscos.<sup>1</sup>

Llegados a este punto, es posible extraer algunas conclusiones preliminares respecto del concepto de individuación colectiva. Primero, explica la operación transductiva que resuelve la problemática intra-individual, operación a través de la cual el individuo constituye y a la vez descubre la tercera fase del ser. Los individuos psicósomáticos aparecen, así, como mediadores entre lo preindividual y lo transindividual, son la discontinuidad que media entre una sobre-continuidad y una cuasi-continuidad, son “transferencia amplificadora” desde la naturaleza hacia el mundo de las significaciones. Segundo, en dicho proceso la afecto-emotividad juega un rol individuante de primer orden, sirviendo como índice para pensar un hilo conductor que va desde lo vital a lo psíquico y de lo psíquico a lo colectivo. Tercero, el individuo psicósomático es un ser de grupos, su individualidad se extiende mucho más allá de su anatomía y al individuarse en grupos de interioridad se hace dueño de un cuerpo social que lo prolonga y asume una personalidad que lo estructura. Las fronteras dinámicas que se van estableciendo entre *in-groups* y *out-groups* definen la economía de su ser psicosocial.

### 3.3. *Acción auto-trascendente e individuación colectiva*

Hasta aquí nos hemos centrado en delimitar el sentido metafísico y psico-social que asume la dimensión afectivo-emotiva en la constitución de la personalidad, así como en el concepto de individuación colectiva. Cabe ahora completar este cuadro refiriéndonos a las otras dos dimensiones centrales del sujeto psicósomático: el conocimiento y la acción. Con respecto a la génesis y el desarrollo de la inteligencia, hemos visto que Simondon acompaña a Piaget y hace de la interacción del individuo con el medio un punto de partida. Lo cual lo conduce a vincular la génesis del conocimiento a problemáticas perceptivas y activas (pues, como vimos, la base del desarrollo de la inteligencia son los esquemas sensorio-motores).

Respecto de la problemática perceptiva, Simondon señala que se encuentra precedida por disparidades sensoriales y sensitivas, “un *continuum* de sensaciones confusas” que operan el cuestionamiento del mundo sobre el ser individuado.<sup>2</sup> En este marco, la segregación de unidades perceptivas por parte del sujeto es producto de procesos que implican transducciones internas (es decir, la creación de estructuras psíquicas y mentales que resuelven las incompatibilidades sensitivas). Percibir no es captar totalidades gestálticas, ni

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 311 y ss.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 293, 326

incorporar átomos de sensación según un proceso inductivo, sino organizar un mundo perceptivo: “Percibir es, como lo dice Norbert Wiener, luchar contra la entropía de un sistema, es organizar, mantener o inventar una organización”.<sup>1</sup> Ahora bien, la pluralidad de unidades perceptivas individualizadas da lugar a una pluralidad de mundos perceptivos que no se ordenan a sí mismos, pues dependen de una orientación que solo puede provenir de la acción. El momento ontogenético en el cual los mundos perceptivos devienen dispares unos por relación a los otros, paralizando al individuo, es paralelo al cambio de estatuto en la afectividad. Está en el límite entre lo viviente y lo transindividual naciente pues, en efecto, la coordinación de los mundos perceptivos y las modalidades activas encuentra en los animales tendencias y esquemas filogenéticos directrices (“un mundo según la búsqueda de alimento y un mundo según la evasión de los predadores o un mundo según la sexualidad”), esquemas que en el ser psicosomático devienen cada vez con más frecuencia incompatibles, imbricándose unos en otros y presentándose como “una pluralidad de maneras de estar presente en el mundo”. Esta vacilación fundamental que comienza a invadir al ser psicosomático sólo puede ser resuelta por la acción, fundación de caminos y unificación del comportamiento en una orientación que ordena “las pluralidades perceptivas en unidad dinámica”.<sup>2</sup>

¿Qué es la acción? No la elección entre dos caminos posibles dados de antemano y previsible sino, como hemos visto, proceso de individuación que implica a la vez al individuo y al medio, a la interioridad y a la exterioridad, a la inmanencia y a la trascendencia: “para ser una y ordenada, la acción debe superarse y ser siempre nueva (...) el gesto se despliega en función de la situación que crea y sólo se puede insertar en esa situación que crea; el individuo sólo puede realizar su unidad como si pareciera desprenderse de su identidad; la identidad sólo existe al término de la acción”.<sup>3</sup> Este carácter individuante de la acción en tanto auto-trascendencia del individuo supone la puesta en juego de la realidad preindividual<sup>4</sup> y, en cierto sentido, no está lejos de la máxima sartreana según la cual somos lo que hacemos dado que la existencia precede a la esencia. En cualquier caso, la idea según la cual la acción resuelve a la problemática perceptiva se vincula con la tesis según la cual “la motricidad precede a la sensorialidad” que Simondon desarrolla en *Imaginación e Invención* (1965-1966). En efecto, en dicho curso se plantea que la dimensión perceptiva del individuo viviente (esto es, su relación con el medio, con los objetos y con el mundo) es genéticamente posterior, y no anterior o simultánea, a una

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 307.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 277-278.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2005a: 438, trad. nuestra.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 277-278.

dimensión activa originaria. Hay, anteriormente a toda percepción de objetos, motricidades prenatales y gestos primitivos de carácter filogenético.<sup>1</sup> Según Simondon, estos proto-esquemas de acción específicos y autocinéticos, no sólo preceden la organización del sistema receptor de señales, sino que hacen factibles y eficaces los primeros montajes sensorio-motores (del niño o del animal) y, por otro lado, también explican la anticipación, la iniciativa y la invención (es decir, del carácter auto-trascendente de la acción).<sup>2</sup> Hay, en suma, un proceso de causalidad circular que liga a la percepción con acciones que la preceden y la suceden.

Ahora bien, la acción no sólo resuelve la problemática perceptiva y el cuestionamiento del mundo hacia el ser, sino también el cuestionamiento del ser consigo mismo, la problemática afectiva. Esta problemática no estaba presente en el animal porque, como vimos, allí la afectividad cumplía un rol regulador en el despliegue de las funciones perceptivo-activas. Pero en los seres humanos se manifiesta con fuerza, presentando al devenir como problemático y auto-problemático. Así, las disparidades perceptivas externas se cruzan con las disparidades afectivas internas y, más allá de la dimensión vital, el problema del sujeto psicosomático aparece como “el de la heterogeneidad entre los mundos perceptivos y el mundo afectivo, entre el individuo y lo preindividual”.<sup>3</sup>

En *Histoire de la notion d'individu*, a propósito de este “aspecto paradójal del ser individual”, Simondon afirma que éste es sede de una heterogeneidad inmanente que no es mero símbolo de ambivalencia sino marca de una naturaleza “problemática y auto-problemática”:

el individuo esta hecho de la relación entre dos aspectos: ontogenético y filogenético, interioridad y exterioridad, sustancialidad y carácter acontecimental, libertad y determinismo, aseidad y participación, instintividad profunda y racionalidad hiperconsciente (...) La individualidad es circularidad causal, confrontación de sí consigo (*affrontement de soi à soi*), afirmación y negación de sí mismo por sí mismo (...) no es posible adoptar ni un monismo ni un dualismo, que serían supresión de la recurrencia (...) No hay ni uno ni dos términos, sino un término en tren de desdoblarse y dos términos en tren de unificarse. El individuo es permanente relación entre unidad y dualidad. *La individualidad del individuo es precisamente transindividual, porque el individuo afirma su individualidad oponiendo su acción a su sustancialidad.*<sup>4</sup>

Pero, ¿no hemos dicho que la emoción resolvía el problema afectivo? Sí, pero no lo hace aisladamente sino enraizada en una acción auto-trascendente. Pues la acción, nos dice ahora

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2013b: 37-50.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2013b: 26-27 y ss.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 320.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2005a: 437, trad. y subrayado nuestros.

Simondon, es la recíproca de la emoción y, junto a ésta, está en el centro de la individuación colectiva: “*La acción solo puede resolver los problemas de la percepción y la emoción los de la afectividad si acción y emoción son complementarios, simbólicos uno en relación al otro en la unidad de lo colectivo*”; para que haya resonancia entre la acción y la emoción, es preciso que haya una individuación superior que los englobe: esta individuación es la de lo colectivo”.<sup>1</sup> Es al nivel de los grupos, entonces, que la acción y la emoción devienen correlativas. El sujeto solo puede resolver su problemática afectiva y su problemática perceptivo-cognitiva individuándose en grupos, deviniendo elemento de una individuación más vasta, saliendo de sí mismo para reencontrarse a sí mismo en significaciones transindividuales. En el marco de los grupos de interioridad, “*la acción es individuación colectiva captada del lado de lo colectivo, en su aspecto relacional, mientras que la emoción es la misma individuación de lo colectivo captada en el ser individual en tanto participa de esta individuación*”.<sup>2</sup>

La individuación colectiva, entonces, completa a la individuación psíquica y resuelve el problema del individuo. Y lo hace tanto a nivel de las problemáticas afectivas cuanto al nivel de las perceptivas, es emoción con acción: la emoción resuelve el problema afectivo intra-individual y hace que algo trascienda del sujeto y, paralelamente, la acción resuelve el problema de la pluralidad de mundos perceptivos y el mundo afectivo, dándole al sujeto un sentido y una orientación. Pero esta doble resolución solo es posible si hay complementariedad entre acción y emoción a un nivel transindividual: “*La acción es para la percepción lo que la emoción es para la afectividad: el descubrimiento de un orden superior de compatibilidad, de una sinergia, de una resolución por pasaje a un nivel más alto de equilibrio metaestable*”.<sup>3</sup>

Simondon incluso va más lejos y plantea que esta sinergia entre las emociones y las acciones colectivas proporciona la intuición de una realidad espiritual central situada “en el límite entre el sujeto y el mundo, en el límite entre lo individual y lo colectivo”.<sup>4</sup> Una realidad transindividual que circula entre los sujetos, que está en su interior pero que, por otro lado, se desprende de ellos y los trasciende.<sup>5</sup> Mientras que la emoción expresa la repercusión en el sujeto de esta realidad transindividual que lo invade y lo integra en una individuación más vasta, la acción expresa la repercusión en lo colectivo de esa misma realidad transindividual (subjetiva) en tanto se exterioriza.<sup>6</sup> Así, “participando de una

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 320, subrayado nuestro.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 319, subrayado nuestro.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 319,

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 321.

<sup>5</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 358.

<sup>6</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 319.

realidad activa en la que solo es una malla, el ser individuado actúa en lo colectivo: la acción es este intercambio en red entre los individuos de un colectivo, intercambio que crea la resonancia interna del sistema así formado”.<sup>1</sup> Ahora bien, más allá la individuación psíquico-colectiva que explica la génesis del sujeto humano y su incorporación a una realidad que lo supera englobándolo, ¿cómo pensar la autonomía relativa del “sistema así formado”? ¿Cuál es la consistencia propia de la realidad transindividual?

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 278.

## CAPÍTULO IX

### El problema de lo transindividual

En principio, ya la palabra transindividual moviliza una oscilación semántica pues, el prefijo de origen latino “trans”, indica algo que atraviesa y que se mueve “a través de” algún tipo de realidad y, por otro lado, indica algo que está “detrás de”, “al otro lado de” o “más allá de” algún tipo de realidad (vinculándose de este modo con el prefijo “meta”, es decir, como algo meta-individual). Simondon va a recuperar explícitamente estos dos sentidos y presentará la idea según la cual lo transindividual es tanto algo que atraviesa a los individuos cuanto algo que se desprende de ellos y los trasciende.

Ahora bien, la expresión “transindividual” no aparece por primera vez con Simondon sino que, en el contexto francés, se hace presente ya en los célebres cursos de Alexandre Kojève sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. En el curso del año lectivo 1934-1935 y en el marco de la tematización de la conciencia infeliz que supera al escepticismo, Kojève plantea:

El hombre debe obrar realmente, en el mundo y para la sociedad. *Debe realizar algo transindividual, universal, transubjetivo*. Es entonces solamente cuando el hombre puede vivir como hombre y estar “satisfecho”. (...) Es el hombre religioso quien da el primer paso en esta dirección. Conserva a los dos: lo particular (el hombre) y lo universal (Dios). Esa es su verdad. (...) El hombre religioso comienza por actuar en el mundo, pero obra para un más allá y por él. Actúa para Dios y no para sí. Su acción es —por lo menos a sus ojos— la de Dios y no la suya.<sup>1</sup>

No es imposible que esta tematización, desanclada de su andamiaje dialéctico, haya sido recuperada por Simondon pues, como vimos en el capítulo previo, el descubrimiento de lo transindividual por parte del sujeto se encuentra afectado de religiosidad y sacralidad. En cualquier caso, lo que sí es seguro es que dicha idea será retomada por Jacques Lacan quien, operando un retorno a Freud mediado por la lingüística, la antropología estructural y el hegelianismo de Kojève, plantea que: “El inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto *transindividual* que falta a la disposición del sujeto para restablecer la

---

<sup>1</sup> Kojève, A., 1982: 46, subrayado nuestro.

continuidad de su discurso consciente”.<sup>1</sup> ¿Puede relacionarse esta definición con la idea simondoniana según la cual la “patología mental existe al nivel de lo transindividual” y “aparece cuando ha faltado el descubrimiento de lo transindividual”?<sup>2</sup> No parece insostenible.

La tercera aparición de lo transindividual con anterioridad a la tematización simondoniana se registra en la obra de Raymond Ruyer, cuyo capítulo XII de su capital obra *Néofinalisme* (1952) lleva como título *La region du trans-spatial et du trans-individuel*. En dicho trabajo, el autor se centrará sobre todo en la noción de lo trans-espacial (que subsume a lo transindividual, apareciendo éste sólo dos veces en todo el libro), y lo definirá como “la región de las esencias, de las ideas-formas y de los temas mnémicos”<sup>3</sup>, una zona que está más allá de lo actual, de lo dado y de lo material, y sin la cual no es posible dar cuenta de la eficacia de la memoria, de las esencias, de los símbolos, en suma, de lo espiritual y de lo metafísico. Según Ruyer, lo trans-espacial (que es también trans-temporal) es, en tanto forma o idea, “espacializante y temporalizante”.<sup>4</sup> En este sentido, citando a Whitehead, dirá: “El mundo visible es precisamente el mundo invisible realizado aquí y ahora”.<sup>5</sup>

Hay dos elementos de este complejo concepto que merecen ser retenidos. Por un lado, lo trans-espacial es la región del sentido, y éste es tanto inmanente cuanto trascendente: “la existencia activa, el desarrollo de los individuos, es una «succión» continua operada por ellos sobre el mundo trans-espacial, una «nutrición» en el sentido más general del término. Un ser se nutre de «sentido» y esta nutrición es mucho más profunda que la nutrición material o fisiológica porque la subjetividad, “el desarrollo biológico, psicológico y espiritual no es otra cosa que una anexión continua de propiedades y de riquezas mnémicas. No se puede describir verdaderamente a un hombre si no es describiendo sus ideas, sus recuerdos, sus experiencias asimiladas, su vocación, sus aspiraciones, en suma, todo lo «trans-espacial» que lo ha enriquecido”.<sup>6</sup>

Por otro lado, Ruyer nos dice que es sobre todo por el lenguaje que “el hombre habita y se mueve en lo trans-espacial y en lo trans-temporal”<sup>7</sup> pero, con ello, no afirma un corte antropológico (pues su teoría remite a un panespiritualismo y a un panpsiquismo que compromete a todos los seres) y tampoco remite al estructuralismo de base lingüística *in status nascendi* por aquella época en Francia. Hay lenguaje porque hay significaciones trans-

---

<sup>1</sup> Lacan, J., 2013: 248, subrayado nuestro.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 393.

<sup>3</sup> Ruyer, R., 1952: 69, trad. nuestra.

<sup>4</sup> Cf. Ruyer, R., 1952: 143.

<sup>5</sup> Ruyer, R., 1952: 141, trad. nuestra.

<sup>6</sup> Ruyer, R., 1952: 141, trad. nuestra.

<sup>7</sup> Ruyer, R., 1952: 141, trad. nuestra.



espaciales y no a la inversa: “Las significaciones humanas no son sobreimpresas sobre un mundo desprovisto de sentido. La significación no es sino una técnica del sentido, es decir, de la parte invisible de los seres. Las palabras no crean el sentido o las esencias, ellas son posibles porque existen los tipos y las especies, biológicas y espirituales”, es decir, porque existe lo trans-espacial (a lo cual migran los sujetos cuando comunican).<sup>1</sup> Esta preeminencia de la significación por sobre el lenguaje es notablemente similar a la planteada por Simondon en el último capítulo de su tesis doctoral principal: “si no hubiera significaciones para sostener el lenguaje, el lenguaje no existiría; no es el lenguaje el que crea la significación (...) el lenguaje es instrumento de expresión, vehículo de información, pero no creador de significaciones. La significación es una relación de seres, no una pura expresión; la significación es relacional, colectiva, transindividual”.<sup>2</sup>

Si planteamos esta variedad de apariciones de lo transindividual no es para hacer de ellas la fuente o el elemento precursor del concepto simondoniano sino, simplemente, para mostrar que la noción de algún modo ya flotaba en el aire y que su doble estatuto de elemento interior y exterior a los individuos concitaba no pocas atenciones. De hecho, con posterioridad a las tesis simondonianas, la noción de transindividual comenzará a ser empleada por Lucien Goldmann para designar –desde el horizonte de un marxismo genético– al sujeto colectivo.<sup>3</sup> En cualquier caso, más allá o a través de este conjunto de antecedentes y referencias, lo cierto es que dentro de la obra simondoniana, la idea de transindividualidad circunscribe el espacio de un enigma. Noción capital de la tesis doctoral principal, pero también protagonista del final de la tesis doctoral secundaria, la transindividualidad aparece entre ambas obras como un concepto equívoco, plurívoco, sobredeterminado, plurifuncional: florece en distintos contextos, y alternativamente, como adjetivo o sustantivo; asume diversas definiciones no siempre sintetizables y que a menudo conllevan paradojas; a veces remite a una realidad de orden subjetivo o intersubjetivo, a veces a una realidad objetiva (o, al menos, que posee una autonomía relativa con respecto a los individuos); en unos casos es una realidad que precede al individuo psicosomático, en otros casos lo sucede y realiza englobándolo; por un lado, se revela como vinculada esencialmente a los objetos técnicos y, por el otro, resulta ser expresión de la amplificación de la afecto-emotividad humana; por momentos parece una noción flexible y luego se revela como misteriosamente dogmática. Quizá se pueda decir de la idea de transindividualidad lo que, evocando a Mircea Eliade, Simondon dice sobre las imágenes y

---

<sup>1</sup> Ruyer, R., 1952: 142, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 390-391.

<sup>3</sup> Sobre esta cuestión, véase: Morfino, V., 2016: 133 y ss.

los símbolos: éstos se desacralizan cuando son reducidos a una significación objetiva unívoca.<sup>1</sup> De hecho, como hemos visto, Simondon asigna un coeficiente de sacralidad y religiosidad a la idea de transindividualidad en tanto esta es descubierta por el sujeto psicosomático.

Esta plurivalencia y plurifuncionalidad de lo transindividual ha dado lugar, naturalmente, a una gran variedad de interpretaciones entre los estudiosos de la obra simondoniana. Haciendo un repaso rápido podemos notar que, a propósito de ella, o bien se tiende a acentuar el aspecto afectivo-emotivo que la constituye y, relacionándola ontológico-políticamente con la individuación colectiva, pensándola en términos de “intimidad de lo común” o “multitud” (Combes, 2013; Virno, 2008, 2013); o bien se la piensa a partir de una “tecno-génesis estructurante” de la realidad psicosocial, presentando a la evolución técnica como pauta del desarrollo sociocultural (Stiegler, 1998, 2002a, 2002b; Barthélémy, 2005a, 2005b); o bien se la piensa, en tanto “individuación transindividual”, como realidad constituyente de una doble relación (relación interior y exterior al ser humano) y como operación de objetivación psicosocial (paralela a la operación de objetivación y concretización tecnológica en sistemas y conjuntos técnicos) (Guchet, 2010); o bien se la designa como ámbito conceptual problemático pero fructífero para pensar los procesos psicosociales y filosófico políticos (Balibar, 2000, 2009; Bardin, 2010), y como posible fundamento de una filosofía política no antropológica (Bardin, 2015a); o bien se la denuncia por suponer que trafica un viejo espiritualismo (Stengers, 2004); o bien, incluso, se la imagina como “reino de la honestidad” y “la sinceridad”, en contraposición a las relaciones sociales e interindividuales “inauténticas” (Chabot, 2003).

Esta multiplicación de los sentidos del concepto encuentra, según nuestra perspectiva, dos grandes focos problemáticos. El primero ha sido un objeto permanente de debate y se cifra en el carácter, a la vez, tecnológico y psicosocial que presenta la noción, discusión a la cual se arriba –tradicionalmente– tras plantearse la cuestión de la posible unidad estructural que compatibilizaría y organizaría las dos tesis doctorales simondonianas. Nos ocuparemos de reponer los trazos de este debate en el primer párrafo de este capítulo. El segundo problema, que ha pasado casi inadvertido, surge desde el momento en que se advierte que, así como Hegel distinguía entre el espíritu subjetivo y el objetivo, Simondon divide lo transindividual en dos caras. En efecto, en la introducción de su tesis doctoral principal Simondon plantea programáticamente que, a través de la noción de transducción, es posible fundamentar lógicamente “una nueva especie de paradigmatismo analógico, para

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 32.

pasar de la individuación física a la individuación orgánica, de la individuación orgánica a la individuación psíquica, y de la individuación psíquica a lo transindividual subjetivo y objetivo, lo que define el plan de esta investigación.”<sup>1</sup> Si bien en el desarrollo de sus tesis doctorales Simondon no retoma explícitamente esta distinción entre transindividual subjetivo y objetivo, hay indicios que hacen pensar en su pertinencia.

El último capítulo de *La individuación...* se intitula “Los fundamentos de lo transindividual y la individuación colectiva” y, aunque podría pensarse que dicha conjunción moviliza una relación de identidad (como muchos lo han hecho inventando el concepto de “individuación transindividual” o, como mínimo, sobrevalorándolo)<sup>2</sup>, esto resulta menos probable cuando se advierte que el suplemento que iba acompañar a la tesis doctoral principal, situándose justo después de la conclusión, llevaba como título originario: “Nota complementaria: Los fundamentos objetivos de lo transindividual”.<sup>3</sup> Este detalle permite suponer que el último capítulo de la tesis doctoral principal (del cual hemos extraído elementos para presentar el concepto de individuación psíquico-colectiva) no agota el concepto de lo transindividual sino que lo presenta desde un punto de vista subjetivo, quedando pendiente la sistematización de lo transindividual objetivo. De modo tal que habría dos modalidades muy distintas de pensar la idea de transindividualidad, una en relación al sujeto psicosomático devenido individuo de grupo (individuación psíquico-colectiva), y otra modalidad que remitiría al sistema de realidad que forma lo transindividual en tanto desprendido de una multiplicidad de individuos, y que hace posible que “los individuos existan juntos como elementos de un sistema que comporta potenciales y metaestabilidad, expectativa y tensión, luego descubrimiento de una estructura y de una organización funcional que integran y resuelven esta problemática”.<sup>4</sup> En efecto, como intentaremos demostrar, hay que acreditar la distinción entre una perspectiva subjetiva y una objetiva para abordar la idea de transindividualidad y, si bien en el devenir del ser ambas dimensiones componen una única fase (la tercera), en el análisis abren horizontes reflexivos diversos: uno tiene como referencia la génesis de los sujetos psicosomáticos y su necesaria incorporación en grupos de interioridad, el otro remite a procesos culturales que comprometen a multitudes de individuos y de grupos. Así, o bien se piensa lo transindividual desde un horizonte subjetivo (la ontogénesis del individuo y su

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 22-23.

<sup>2</sup> La expresión “individuación transindividual” solo aparece una vez en la obra de Simondon, en el contexto de la tematización de la angustia. Cf. Simondon, G., 2015b: 324.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 435. El suplemento fue retirado antes de la defensa y, finalmente, fue incluido en la edición de *L'individuation psychique et collective* (1989) bajo el título “Nota complementaria sobre las consecuencias de la noción de individuación”, título que se replica en todas las ediciones posteriores.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 386.

incorporación a grupos de interioridad, es decir, “la individuación psíquico-colectiva”), o bien se piensa a los individuos y a los grupos (de interioridad y de exterioridad) desde el horizonte de lo transindividual objetivo y, con ello, se abre un campo de problematización donde lo que cabe tematizar es el devenir de la cultura y la “individuación humana”.

En la literatura sobre la obra simondoniana, sólo Muriel Combes (2013) ha recuperado la distinción entre “lo transindividual subjetivo y objetivo” pero –centrándose en la tesis doctoral principal, y teniendo como horizonte desmontar la “tecno-génesis estructurante” de Bernard Stiegler–, ha tendido a pensar que dicha distinción cubre la diferencia entre la individuación psíquica (que sería lo transindividual subjetivo) y la individuación colectiva (que sería lo transindividual objetivo, siendo su objetividad expresión del carácter natural y físico que explica la necesaria inmersión afectivo-emotiva de los sujetos psicósomáticos en grupos).<sup>1</sup> Interpretación que, sin embargo, no podría dar cuenta del hecho de que Simondon plantea que habría un pasaje “de la individuación psíquica a lo transindividual subjetivo y objetivo”<sup>2</sup>, y no de la individuación vital a lo transindividual subjetivo y objetivo. Por nuestra parte, creemos que lo “transindividual subjetivo” implica todo lo tematizado en la tesis doctoral principal (es decir, es la individuación psíquico-colectiva) mientras que lo “transindividual objetivo” no encuentra su desarrollo en *La individuación...* sino, fundamentalmente, en la última parte de la tesis doctoral secundaria, así como en tres textos contemporáneos a ambas tesis (*Nota complementaria sobre las consecuencias de la noción de individuación*, *Psicosociología de la técnica* y *Les limites du progrès humain*), que tematizan centralmente la relación entre cultura y técnica desde el horizonte de la “individuación humana”.

Hay varios indicios que vuelven pertinente y fructífera esta línea de lectura. Por un lado, como hemos visto, el título originario de la *Nota complementaria...* (“Los fundamentos objetivos de lo transindividual”) permite suponer que el último capítulo de la tesis doctoral principal no agota el concepto de lo transindividual sino que lo presenta desde un punto de vista subjetivo, quedando pendiente la sistematización de lo transindividual objetivo. En dicha nota complementaria, asimismo, encontramos que los conceptos que aparecen jugando un rol clave no son los individuos de grupo, los grupos de interioridad o lo colectivo, sino la oposición entre comunidad biológica y sociedad ética, entre automatismo e invención, entre lo cerrado y lo abierto; oposiciones que se presentan en el marco de una “búsqueda de objetividad” que permita compatibilizar y volver sinérgicas la vida orgánica y la vida técnico-constructiva a partir del problema de la “existencia humana”.

---

<sup>1</sup> Cf. Combes, M, 2013: 91 y ss.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 22-23.

Este problema, por otro lado, nos remite directamente a la tercera parte de la tesis doctoral secundaria, así como a un conjunto de textos que abordan frontalmente el problema de la articulación entre la sacralidad y la tecnicidad, bipolaridad que definiría la naturaleza profunda de la existencia humana y cuyo desfase reclama un análisis genético que permita comprenderla en términos de individuación. Desde este horizonte, como veremos, lo transindividual objetivo dibuja el espacio de un problema entre la sacralidad colectiva (*signada por una lógica binaria que separa grupos de interioridad y grupos de exterioridad*)<sup>1</sup> y la tecnicidad, problema que ha de ser resuelto reconstruyendo el proceso genético que explica dicho desfase y desarrollando un pensamiento filosófico y una cultura reflexiva que pueda articular ambos polos en un nuevo humanismo que, lejos de ver en las máquinas elementos mecanizadores y alienantes de la existencia humana, encuentre en ellas el “auxiliar más fuerte y más estable, que ofrecería al humanismo una dimensión, una significación y una apertura que ningún criterio negativo le ofrecerá jamás”.<sup>2</sup>

Finalmente, no es menor el hecho de que recién en la tercera parte de *El modo de existencia de los objetos técnicos*, y tras un largo desarrollo, aparecen los conceptos capitales que nutren y cierran la tesis doctoral principal, a saber, la teoría de la individuación y la teoría de las fases del ser. Y esto significativo porque, en dicha tercera parte, Simondon no expone la teoría de las fases del ser (preindividual-individual-transindividual) en abstracto, sino que efectúa su dinámica de desfases a propósito del devenir del ser psicosocial (es decir, en relación con la individuación humana). Todo sucede como si, tras indicar la existencia real de un ser psicosocial (en *La individuación...* y en la conferencia de 1960: *Forma, información, potenciales*), Simondon se abocara (en la última parte de su tesis doctoral secundaria y en otros tres textos) a tematizar su devenir. Desde este horizonte es posible notar que la idea de lo transindividual objetivo ha de ser comprendida desde un doble enfoque pues, por un lado, remite al centro del ser psicosocial actual (tercera fase del ser) y, por el otro, comporta un “desarrollo temporal” que –como veremos– se manifiesta a través de una tensión entre dos polos extremos (la tecnicidad y la sacralidad colectiva), bipolaridad salida de un primer *desfase* de la realidad humana.

A efectos de desplegar esta tesis, en lo sucesivo, nos referiremos a tres cuestiones. En primer lugar, reconstruiremos las distintas interpretaciones a que han dado lugar la noción simondoniana de transindividualidad y, tras particularizar en dicho debate la tensión entre lo psicosocial y lo tecnológico, emplazaremos nuestra lectura. En segundo lugar, expondremos las condiciones histórico-epistemológicas a partir de las cuales se vuelve

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 112 y ss.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 468.

pensable un concepto como el de ser psicosocial y repasaremos una serie de teorías que, a principios de la década del cincuenta y en el contexto de las ciencias humanas francesas, buscaban pensar una articulación inmanente entre lo psicológico y lo sociológico; todo lo cual nos permitirá situar el carácter psicosocial de lo transindividual allende el concepto de individuación psíquico-colectiva. Por último, reconstruiremos el devenir de ser transindividual en términos de “individuación humana”, reponiendo el desfase entre religiosidad y tecnicidad, y su prolongación contemporánea en términos de una tensión entre las redes técnicas globales y los pensamientos socio-políticos locales.

## §1. El debate contemporáneo

Como hemos indicado en el segundo capítulo de esta investigación, el debate contemporáneo en torno a la concepto de lo transindividual se superpone recurrentemente con la pregunta respecto de la unidad estructural que organizaría los desarrollos de la tesis doctoral principal y secundaria; por un lado, porque su articulación no es auto-evidente y presenta oscuridades de cara a construir un sistema unificado de pensamiento y, por el otro, porque presenta dos definiciones en apariencia antitéticas de lo que sería lo transindividual. En efecto, como ya hemos visto, lo transindividual aparece en *La individuación...* como la tercera fase del ser que define al sistema de individuación, como instancia en la cual existe –necesariamente– el individuo psicosomático (necesidad que se expresa en el concepto de “individuación psíquico-colectiva) y como un centro del ser psicosocial afectado de espiritualidad, afecto-emotividad y sacralidad. En este sentido, allí se plantea que “lo transindividual es aquello que está tanto en el exterior del individuo como dentro suyo; de hecho, lo transindividual, al no estar estructurado, atraviesa el individuo”<sup>1</sup> y, al ser una realidad auto-constitutiva, “es en cada instante de la autoconstitución que la relación entre el individuo y lo transindividual se define como lo que *supera al individuo mientras lo prolonga*: lo transindividual no es exterior al individuo y sin embargo se aparta en cierta medida de él”.<sup>2</sup>

Esta visión de la idea de transindividualidad se contrapone con la que aparece en la conclusión de *Du mode d'existence des objets techniques*, donde vemos que “El objeto técnico considerado según su esencia, esto es, el objeto técnico en la medida en que ha sido inventado, pensado y querido, asumido por un sujeto humano, se convierte en el soporte y el símbolo de esta relación que querríamos denominar *transindividual*”, y que “Por

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 387.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 457-458

intermedio del objeto técnico se crea entonces una relación interhumana que es el modelo de la *transindividualidad*".<sup>1</sup> Esta disparidad en las definiciones y visiones que revela la noción en ambas obras ha planteado a los intérpretes un desafío irresistible que se expresa, por un lado, en dilucidar el sentido de la noción y, por el otro, en (re)construir un esquema que permita englobar ambas tesis en la unidad de un sistema conceptual. Simondon parece no haberle dado mucha importancia a este último problema pues, al ser consultado en 1968 por la unidad de ambas obras, se limitó a responder "no sabría decirle, siempre hay azares universitarios".<sup>2</sup> En lo sucesivo reconstruiremos el debate contemporáneo a propósito de problema de la noción de transindividualidad en tanto sede de confluencia de problemáticas tecnológicas y psicosociales.

### 1.1. *La individuación técnica de lo transindividual*

En principio, Bernard Stiegler plantea el problema de la relación entre el "sistema técnico" (concepto que retoma de Bertrand Gille) y los otros sistemas (socioculturales, económicos, políticos, etc.) desde una perspectiva ontogenética y procesual que prolonga a Simondon, pero objetándole el hecho de no haber problematizado lo suficiente el desacople y la *diferencia de velocidad* entre las individuaciones psíquico-colectivas y las "individuaciones técnicas".<sup>3</sup> En este marco, la tesis de Stiegler —planteada en el marco de un desplazamiento del problema desde la relación entre el hombre y la técnica hacia la relación entre el tiempo y la tecnicidad—, es la siguiente: "La técnica evoluciona más deprisa que las culturas"<sup>4</sup>, "una dinámica técnica *precede* a la dinámica social y se impone a ella"<sup>5</sup>, y el desacople se resuelve en favor de la velocidad de la evolución técnica contemporánea, la cual le marcaría el paso al resto de los sistemas en un proceso acelerado por una dinámica de "innovación permanente".<sup>6</sup>

Si esto no es una mera variante del determinismo tecnológico es porque, yendo más lejos, Stiegler sostiene que el ser humano es un producto de la técnica y no a la inversa. Es decir, que el proceso de exteriorización implicado en la tecnicidad fundaría la interioridad humana

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2007: 263.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2014: 407, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Cuestión que no es del todo cierta pues, en el artículo *Psicosociología de la tecnicidad*, Simondon plantea claramente el problema entre el desarrollo tecnológico y su potencia de universalización, y el desarrollo cultural y sus pautas intra-grupales. Volveremos más tarde sobre el tema.

<sup>4</sup> Stiegler, B., 2002a: 33.

<sup>5</sup> Stiegler, B., 2002a: 103-104.

<sup>6</sup> Stiegler formula esta centralidad señalando que "la tecnogénesis va estructuralmente por delante de la sociogénesis -la técnica es invención y la invención es novedad-, y el ajuste entre evolución técnica y tradición social siempre conoce momentos de resistencia porque, dependiendo de su alcance, el cambio técnico conmueve más o menos los parámetros definidores de toda cultura." (Stiegler, B., 2002b: 8).

y convertiría al hombre en un ser esencialmente relacionado con herramientas, objetos técnicos y prótesis diversas.<sup>1</sup> Éstos no sólo fundarían un tercer género de objetos (“entes inorgánicos organizados”) sino que, siendo constituyentes del hombre (en tanto que intermediarios entre exterioridad e interioridad), llevarían inscrita en sí a la memoria de la experiencia humana en el mundo y con el mundo. Asimismo, este carácter constitutivamente “tecno-lógico” del hombre y del tiempo se hallaría cifrado, según Stiegler, en los mitos de Epimeteo y Prometeo: “olvido originario y/o carencia originaria” que fundan la esencialidad, en lo humano, de la prótesis.<sup>2</sup> Ésta, herramienta u objeto técnico, es “memoria de la experiencia y experiencia de la experiencia misma”<sup>3</sup>; es inscripción del hombre en la humanidad y estrategia primera de subjetivación. Esto le permite decir a Stiegler, por ejemplo, que “la técnica es la continuación de la vida por otros medios que la vida”<sup>4</sup> y dar lugar así a su concepto de *epi-filo-génesis*. Así, junto al elemento filogenético (memoria de la especie) y al elemento epigenético individual (memoria nerviosa), habría una auténtica memoria epigenética de la especie, “una memoria tecno-lógica”.<sup>5</sup>

A nivel etológico, la epifilogénesis operaría como mecanismo de “selección artificial”; esto es, dado que las herramientas cifran en sí la memoria práctica de la especie y los sistemas técnicos su actualidad estructural, se formula la hipótesis según la cual la epigénesis genérica, “en aparente contradicción” con la biología molecular, ejerce “*un poderoso efecto sobre la producción de la especie, canalizando o condicionando una parte esencial de la presión de selección*”.<sup>6</sup> A nivel ontogenético, Stiegler hace depender de la categoría de epifilogénesis la noción simondoniana de realidad transindividual y corona, así, la idea según la cual lo psíquico y lo colectivo se fundan y co-determinan en una individuación técnica que los

---

<sup>1</sup> Stiegler completa este argumento con una crítica a Simondon. Mientras que éste distingue al hombre de la naturaleza y los objetos técnicos constituidos por su función inventiva de *anticipación* –haciéndolo, así, parte integrante aunque lateral y operativa, del proceso (impersonal) de concretización técnica–, Stiegler busca demostrar que “esta capacidad de anticipación *supone ella misma el objeto técnico* y no lo precede” (Stiegler, B., 2002a: 122 y ss.).

<sup>2</sup> Reinterpretando a Heidegger, Stiegler plantea: “el olvido es originario igual que el pecado de Epimeteo significa la carencia originaria de origen y por esa razón ‘la apertura es esencialmente facticia’, ‘el Dasein está cada vez ya en la verdad y la no verdad’. Esta estructura del cuidado expresa la unidad de la *prometeia* y de la *epimeteia*.” (Stiegler, B., 2002a: 376-377).

<sup>3</sup> Cf. Roncallo Dow, S., 2012: 62.

<sup>4</sup> Stiegler, B., 2002a: 36.

<sup>5</sup> “La epifilogénesis, acumulación recapitulativa, dinámica y morfogenética (*filogénesis*) de la experiencia individual (*epi*), designa la aparición de una nueva relación entre el organismo y su medio, que también es un nuevo estado de la materia: si el individuo es una materia orgánica y por lo tanto organizada, su relación con el medio (con la materia en general, orgánica e inorgánica), cuando se trata de un *quién*, está mediatizado por esta materia organizada aunque inorgánica que es el *organon*, la herramienta con su papel instructor (su papel de instrumento), el *qué*. Es en ese sentido en el que el *quién* inventa el *qué* tanto como aquel es inventado por éste.” (2002a: 263).

<sup>6</sup> Stiegler, B., 2002a: 262-263.



precede. En efecto, el autor plantea que es a partir de dicha memoria tecno-lógica que es posible concebir la “relación transductiva” entre lo psíquico, lo colectivo y lo técnico. Pero si bien hace de dichos elementos los tres términos analíticos de una misma relación transductiva (que crearía al hombre), es evidente por todo lo dicho que la instancia técnica asume centralidad desde el momento en que se la postula, por un lado, como la instancia donde se opera la conservación de la memoria práctica de la especie y, por el otro, como aquella que –devenida sistema técnico integrado–, manifiesta una velocidad evolutiva mucho mayor que el resto de los sistemas psicosociales, a los cuales condiciona y transforma de modo inmanente. En suma, para Stiegler, las “identidades técnico-objetivas” preceden lógicamente, y co-determinan ontológicamente, a las “identidades psico-sociales” y, por otro lado, lo transindividual –en tanto centro del devenir real en donde se elaboran lo psíquico y lo colectivo conjuntamente– se haya fundamentado, y encuentra su soporte, en una individuación técnica epifilogenética.<sup>1</sup> Por todo ello, la normatividad técnica ligada al proceso de individuación y concretización de los sistemas técnicos, y acelerada por una dinámica de innovación permanente, resulta la clave stiegleriana para pensar el devenir y la transformación de las sociedades contemporáneas.

## 1.2. *Lo transindividual como “intimidad de lo común”*

La lectura que opera Muriel Combes pone el acento en otras regiones de la obra simondoniana y cuestiona frontalmente los presupuestos de la interpretación de Stiegler. En principio, Combes rechaza la idea según la cual el hombre se fundaría “tecno-lógicamente” en un olvido y/o carencia originaria que daría lugar a una relación esencial con prótesis y, más aún, señala que “Stiegler parece no ver la posibilidad de que los hombres compartan algo más que un déficit o una falta”.<sup>2</sup> Siguiendo una línea spinoziana-

---

<sup>1</sup> En sus propios términos: “Resulta de la epifilogénesis que aquello que *permite* la relación transductiva de lo psíquico y lo social, es la *individuación técnica*. Por lo tanto, las individuaciones psíquica, social y técnica son inseparables. La relación transductiva es aquí ternaria. *Con Simondon, es el concepto de lo transindividual el que da la comprensión de lo colectivo*, donde el sujeto no precede al grupo ni a la inversa. (...) Pero lo individual y lo transindividual no se constituyen juntos sino bajo las condiciones epifilogenéticas de su articulación, es decir, accediendo en común a un *ya abí no vivido* (técnico y preindividual, que no ha sido vivido efectivamente ni por el grupo ni por el individuo psíquico) que opera su relación transductiva, es decir su ‘vivencia’ individual y colectiva” (Stiegler, 1998: 252, trad. y subrayado nuestros).

<sup>2</sup> Combes, M., 2013: 136, trad. nuestra. A propósito del concepto stiegleriano de “prótesis”, y de las consecuencias ontológicas y antropológicas que entraña, es interesante señalar que otro estudioso de la obra simondoniana, Jean-Hugues Barthélémy, interviene en defensa de Stiegler advirtiendo que Combes malentende la cuestión y apuntando que cabe interpretar la falta o falla de origen (*défaut d’origine*) como la “realización de la vida misma como diferencia respecto de sí o no-esencia” (2005a: 229, trad. nuestra). En este sentido, acompañando la interpretación de Stiegler, Barthélémy plantea “La «prótesis» constitutiva de lo transindividual, prótesis que ya no es sólo la muerte sino también de lo muerto, sería entonces la *realización radical* de la diferencia respecto de sí [*différence à soi*] o no-esencia que es la vida misma en tanto que

deleuzeana, la autora objeta la incomprensión, por parte de Stiegler, de la realidad preindividual que anida en los sujetos y que encuentra su manifestación en términos afectivo-emotivos. Con lo cual, no hay una falta originaria en la subjetividad sino un exceso que, por otro lado, tiende necesariamente a la institución de colectivos. Por este camino, Combes formula el concepto de “intimidad de lo común” y concluye que todo pensamiento político y social ha de apoyarse primeramente en una “vida afectiva preindividual” (que la autora interpreta en línea con los “devenires moleculares” de Deleuze y Guattari).

Y esta última cuestión da lugar a su segunda crítica a Stiegler: le reprocha el haber puesto un acento excesivo en los procesos de concretización técnica en detrimento de la especificidad del concepto de individuación colectiva, y plantea con total claridad que “es ilegítimo hacer de la invención técnica la base de toda producción de novedad en el ser, y en particular la base de toda transformación social”.<sup>1</sup> En este punto, y a partir del problema de la normatividad técnica, Combes denuncia que en Stiegler habría una concepción unívoca del objeto técnico en cuanto tal, y que dicha concepción se presenta como estructuralmente en avance sobre un difuso concepto de “sociogénesis”. Por otro lado, si bien reconoce la importancia de la idea de normatividad técnica, subraya que Simondon “distingue entre, por una parte, una normatividad contenida en los *objetos técnicos*, independiente de la normatividad social y que puede incluso devenir la fuente de nuevas normas en una «comunidad cerrada» (...), y por la otra, una normatividad de la organización reticular *del mundo técnico* como condicionante del *actuar humano*”.<sup>2</sup> Así, privilegiando esta segunda alternativa, para Combes la normatividad técnica no estaría en los objetos técnicos sino que no sería otra cosa que la *tecnicidad*, esto es, “el carácter reticular” y la tendencia a la organización en redes.<sup>3</sup> Asimismo, contra Stiegler, agrega: “Guardándose de hipostasiar la tecnicidad y convertirla en una estructura originaria para el hombre, Simondon intenta articular las potencias y las fuerzas del mundo técnico de hoy con aquello que pueden los hombres como seres de potencial”.<sup>4</sup>

---

movimiento hacia una «auto-constitución» -característica para Simondon de lo transindividual- en la cual la finitud, sin embargo, conduce a que la «auto-constitución» sea *exteriorización que condiciona paradójicamente la elaboración de la interioridad*.” (2005a: 230-231, trad. nuestra).

<sup>1</sup> Combes, M., 2013: 135, trad. nuestra

<sup>2</sup> Combes, M., 2013: 134, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Cf. Combes, M., 2013: 132-133.

<sup>4</sup> Combes, M., 2013: 138, trad. nuestra. No es posible obviar en esta lectura (cuyo objetivo central es oponer el paradigma de la reticularidad al paradigma hilemórfico para, de este modo, cuestionar el hilemorfismo teórico y práctico “que definiría nuestro actual ser en el mundo” y que explicaría el reinado alienante de los criterios de utilidad), resonancias deleuzeanas-guattarianas. De hecho, la afinidad electiva entre la fórmula “hilemorfismo versus redes” de Combes y la fórmula “arborescencia versus rizoma” de Deleuze y Guattari nos parece evidente.

En suma, Combes no reniega de los conjuntos técnicos en tanto realidad que condiciona el actuar humano, lo que rechaza rotundamente de la posición de Stiegler es, además del postulado ontológico-existencial atinente a la “falta originaria”, aquel otro que sostiene que “una dinámica técnica *precede* a la dinámica social y se impone a ella”. Frente a este postulado, plantea:

la hipótesis de un avance de la tecnogénesis, que subordina la individuación psíquica y colectiva a la evolución técnica, reserva la producción de novedad sólo a la invención técnica. Una invención propiamente social parece impensable en el marco de una tal hipótesis. Sin embargo, (...), Simondon plantea la cuestión de la razón por la cual las sociedades se transforman (...) y no responde con un avance estructural de la técnica sino con la existencia de partes de naturaleza preindividual asociadas a los individuos que, puestas en común tras *la individuación específica de lo colectivo*, dan nacimiento a lo transindividual.<sup>1</sup>

### 1.3. *La refundación artefactual de lo transindividual*

Desde el horizonte de una “lectura sistemática”, que se prolonga en “exégesis polémica”, Jean-Hugues Barthélémy denuncia insuficiencias en las interpretaciones Combes y de Virno, las cuales obscurecerían la diferencia entre lo preindividual y lo transindividual en la indiscernibilidad de un proceso devenido molecular y, mediante fórmulas ambivalentes como “multitud” o “zona de intimidad común”, desrealizarían la especificidad de lo transindividual (al tiempo que lo confundirían con la individuación colectiva).<sup>2</sup> Barthélémy resuelve el problema retomando la lectura stiegleriana y planteando que son los objetos técnicos y los artefactos los *soportes* de la relación transindividual (y no el modelo o el símbolo de dicha relación). Es decir, interpreta a la luz del objeto técnico, y de la artefactualidad en general (siendo este su principal matiz frente a Stiegler), *la anterioridad específica* de lo transindividual por sobre lo individual y lo colectivo, así como su diferencia con la realidad preindividual. De esta manera, Barthélémy explica la constitución y la articulación de las individuaciones psíquica y colectiva a partir de la “relación técnica transindividual” que posibilitan los artefactos y objetos técnicos, los cuales las *preceden* y *sostienen*.

---

<sup>1</sup> Combes, M., 2013: 135, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Barthélémy, incluso, va más lejos con sus críticas: impugna (ilegítimamente) toda tentativa de abordar cuestiones políticas a partir de la ontogénesis simondoniana y, tras advertir sobre la inconveniencia de interpretar en términos foucaultianos o deleuzeanos las críticas simondonianas al “humanismo fácil”, endilga a Muriel Combes el hecho de “hipostasiar lo transindividual en un *colectivo fraternal* a construir *políticamente*, más allá de los datos textuales de Simondon” (Barthélémy, J.-H., 2009b: 143, trad. nuestra).

Por otra parte, este autor profundiza y radicaliza esta operación –que él denomina “*refundación artefactual o protésica de lo transindividual*”– y, llevándola al plano epistemológico, plantea la hipótesis según la cual es a través de las técnicas y los artefactos que se logra, finalmente, superar la oposición entre el sujeto y el objeto de conocimiento. En efecto, al ser las técnicas la sede privilegiada de la mediación entre hombre y naturaleza, y los artefactos el hogar del “realismo de la relación”, al ser los instrumentos quienes permiten descubrir ordenes de magnitud de la naturaleza invisibles para la percepción natural, así como las herramientas quienes permiten operar a escalas que subyacen o superan infinitamente al cuerpo humano, el sujeto y el objeto serían términos derivados de una relación constituyente primera de carácter técnico y epistemológico. Es decir, “si el sujeto es reconstruido como cognoscente por las vías de su propio descentramiento matemático-instrumental, es porque *la técnica lo fundó ya como personalidad transindividual artefactualmente (o protésicamente) construida*”.<sup>1</sup> Así, retomando la reflexión husserliana según la cual el origen de la geometría encontraría en las técnicas de medida de terrenos (*l’arpentage*) su condición de posibilidad, concluye que cabría pensar a las matemáticas como esencialmente transindividuales, es decir, como fundadas en las técnicas: “El instrumento científico es «teoría materializada» (...) y entonces *materialización reflexiva del fundamento artefactual o «protésico» de la transindividualidad*”.<sup>2</sup> Con todos estos elementos, y siguiendo algunas intuiciones de Bachelard (en particular, aquellas relativas a una “fenómeno-técnica”), Barthélémy plantea su teoría de la “auto-trascendencia técnica” la cual, además de cumplir en su teoría la misma función que la epifilogénesis en la de Stiegler, permitiría superar la oposición sujeto/objeto y los dualismos que se derivan de ella. Y esto sería posible porque lo que se develaría en las técnicas, “cuando llegan a su estado de plena realización en las máquinas”, es decir, cuando se convierten en “instrumento de conocimiento o «objeto-sujeto»”,<sup>3</sup> lo que se desocultaría (y que fundaría en un segundo momento a lo transindividual, y en un tercero al sujeto y al objeto) no sería otra cosa que información pura. Las técnicas liberarían la información pura que habita en la realidad, harían hablar a la realidad; ésta no se opone a la información sino que *es* información.

#### 1.4. *Lo transindividual como objetividad sociológica*

---

<sup>1</sup> Barthélémy, J.-H., 2005b: 126, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Barthélémy, J.-H., 2005b: 131, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Barthélémy, J.-H., 2005b: 127, trad. nuestra.

Xavier Guchet propondrá otro esquema para interpretar la relación entre las técnicas y lo transindividual. En efecto, como hemos planteado en el segundo capítulo, su lectura distingue un polo constituido por la “objetividad tecnológica” (que regula la relación del hombre con el mundo exterior), otro polo por la “objetividad sociológica” (una realidad de orden transindividual que coordina la relación del hombre consigo mismo y con otros en la mutua convertibilidad de lo psíquico y lo colectivo) y, entre ambos, una instancia intermedia en la cual se situaría la cultura en general, y la filosofía en particular, como modalidades reflexivas encargadas de compatibilizar las fases técnicas y psicosociales de la realidad humana, en dirección a un “humanismo tecnológico” que permita superar una situación contemporánea signada por la alienación (derivada de la incapacidad para poder articular, en la reflexión, la realidad social –vivida como algo extraño– y las operaciones constructivas que la animan). Cabe indicar una serie de puntos de esta lectura.

En primer lugar, Guchet comienza analizando no las tesis doctorales sino la conferencia de 1960 en donde Simondon propone “axiomatizar las ciencias humanas”. ¿Qué significa “axiomatizar”? No construir un sistema deductivo sino “organizar un sistema de realidad según una cierta polaridad”<sup>1</sup>, y el desafío de Simondon sería pensar una nueva axiomática que se libere del problema del “hombre normal” (en su doble referencia: interior y exterior, psicológica y sociológica) y que, en lugar de pensar en lo regular y continuo, tematice la creatividad y la discontinuidad en el orden de lo humano. La nueva axiomática, entonces, se encontraría tensada por un polo tecnológico y otro psicosocial (o transindividual), tendiendo ambos a una compatibilización posible gracias a los desarrollos de la cibernética (la cual, poniendo a disposición un modelo operatorio no estructural, permitiría avanzar hacia una “ciencia general de las operaciones”, o allagmática, que aúne el esfuerzo humano con la realidad efectiva a través de un esquema reflexivo que tematice procesos operatorios y funcionamientos, analogías formales, entre dinamismos de estructuras diversas). No obstante, como demostrará Guchet, la cibernética hará posible dicha ciencia sin llegar a realizarla pues, encerrándose en un nuevo dominio de objetividad estructural, traicionaría aquello que ha contribuido a descubrir (siendo éste el punto de partida para la reforma simondoniana y, particularmente, para su concepto de allagmática).

En segundo lugar, respecto del concepto de “objetividad tecnológica”, Guchet plantea que la singularidad de Simondon no anida en afirmar la falsedad de la oposición entre tecnología y ciencias humanas (cuestión ya planteada en la época tanto por historiadores y antropólogos, cuanto por tecnólogos), sino en la proposición de asociar el estudio de las

---

<sup>1</sup> Guchet, X., 2010: 14, trad. nuestra.

técnicas al humanismo. En este punto subraya que, para Simondon, el carácter auténticamente humano del objeto técnico no se encuentra en su significación psicosocial, histórica o utilitaria sino, precisamente, “en lo que tiene de más frío, de más deshumanizado, de menos cultural: en «la interioridad dinámica» del objeto técnico, «en el esquematismo concreto, pero abierto, de su estructura y de su funcionamiento»”<sup>1</sup>, y afirma que la asociación entre humanismo y tecnología se da en el nivel de la tecnicidad (es decir, en el plano de los procesos operatorios y su posible coordinación). Por otro lado, Guchet rechaza la idea stiegleriana de “individuación técnica” y afirma que ésta no existe, lo que se individúa es el sistema formado por el hombre y el mundo, sistema que se apoya y se expresa en la objetivación tecnológica. En esta línea, precisa que no hay nada más alejado del pensamiento de Simondon que “la idea de un desarrollo técnico imposible de controlar, indiferente a las elecciones humanas”.<sup>2</sup>

En tercer lugar, respecto de la noción de transindividualidad, Guchet subraya su carácter operatorio y la vincula fundamentalmente con lo colectivo: “La operación que define la presencia individual delimita el dominio de la psicología; la operación que define la presencia social delimita el dominio de lo transindividual. La individuación psicosocial es la coordinación de estas dos operaciones que hace nacer simultáneamente la relación y los términos que ella religa, el ser individual y el grupo”.<sup>3</sup> Desde este horizonte, así como la objetividad tecnológica reúne al hombre con la naturaleza a través del funcionamiento de máquinas concretas y conjuntos técnicos, “la relación transindividual establece una relación de compatibilidad entre la relación del individuo consigo y la relación del individuo con otros individuos”<sup>4</sup>, permitiendo pensar la “objetivación sociológica” de un sistema de operaciones coordinadas y abriendo, así, un camino para poder reunir y regular los dos procesos operatorios por intermedio de una cultura reflexiva. Cabe señalar que esta lectura guchetiana indica una relevante relación entre la teoría allagmática y la teoría de la coordinación operatoria presentada por Piaget (a la cual nos referiremos en el próximo párrafo).

Por último, respecto de la idea según la cual el objeto técnico es “soporte y símbolo” de la relación transindividual, Guchet señala que ésta no es novedosa (pues ya estaba presente en Leroi-Gourhan) y subraya que Simondon de ningún modo propone “soluciones técnicas” para los problemas sociales o políticos, sino que apunta a señalar que si lo transindividual se

---

<sup>1</sup> Guchet, X., 2010: 145, trad. nuestra. La cita de Simondon incluida en este pasaje remite al artículo *Prolegomènes à une refonte de l'enseignement* (Simondon, G., 2014: 251).

<sup>2</sup> Guchet, X., 2010: 144, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Guchet, X., 2010: 191, trad. nuestra.

<sup>4</sup> Guchet, X., 2010: 195, trad. nuestra.

apoya en los objetos técnicos, y los toma como modelo, es por el grado de coordinación operatoria que éstos ponen de manifiesto en tanto objetivación del sistema hombre-naturaleza, y porque la actividad técnica y la invención técnica es tanto vital cuanto supravital: “Sólo la técnica es absolutamente universalizable porque lo que, del hombre, resuena en ella es tan primitivo, tan cercano a las condiciones de vida, que todo hombre lo posee en sí”.<sup>1</sup> Desde este horizonte, Guchet concluye que si bien hay transindividualidad por fuera de las técnicas, “sólo una individuación transindividual que se apoye sobre la objetivación técnica de la relación con el mundo podrá crear las condiciones de una universalidad posible, por lo tanto de un humanismo”.<sup>2</sup>

### 1.5. *Lo transindividual como campo de lo político*

La interpretación que despliega Andrea Bardin del problema de lo transindividual y de las técnicas se enmarca en un proyecto más general consistente en pensar, a partir de la obra simondoniana, una filosofía política no antropológica. Esta línea de lectura se sitúa a contracorriente de Stiegler y Barthélémy (quienes relativizan la existencia de un pensamiento político en Simondon), se distancia de la posición de Guchet al dejar en un segundo plano la cuestión del humanismo y se acerca a Combes en el sentido de pensar las implicancias éticas y políticas de la filosofía simondoniana, aunque sin recaer en un enfoque estrictamente “micro-político”. En este sentido, Bardin propone pensar lo transindividual en el marco del devenir de “sistemas sociales metaestables” integrando en su análisis las reflexiones simondonianas sobre la tecnicidad y la sacralidad, y desplazando el problema hacia la tensión entre mecanismos homeostáticos y procesos de invención. Desde este horizonte, plantea que la teoría simondoniana de lo transindividual se nutre fundamentalmente de la metafísica de Bergson (y, en particular, del paradigma de lo abierto y lo cerrado que presenta en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*), del problema planteado por Norbert Wiener en *Cibernética y Sociedad*, de la tradición sociológica francesa de Durkheim a Mauss (que en Simondon se encontraría mediada por la antropología de las técnicas de Leroi-Gourhan)<sup>3</sup> y de la epistemología de Georges Canguilhem (en particular, en lo que respecta a su crítica al concepto de regulación y al criterio homeostático planteado por la cibernética, así como a su recuperación de la vida como actividad normativa). Con este telón de fondo, Bardin plantea que lo transindividual indicaría el

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2014: 274, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Guchet, X., 2010: 221, trad. nuestra.

<sup>3</sup> Cf. Bardin, A., 2015a: 234.

campo de *lo* político, y que la posición simondoniana se afirmaría en un doble frente crítico: contra el positivismo tecnocrático que hace de las técnicas el demiurgo del devenir social y contra el carácter políticamente reaccionario que expresaría la posición anti-tecnológica de Heidegger.<sup>1</sup> Señalaremos algunos puntos significativos de esta notable lectura.

En primer lugar, de cara a la lectura de la noción de transindividualidad en el corpus simondoniano, Bardin propone establecer una clara distinción entre lo tematizado por Simondon en el último capítulo de su tesis doctoral principal y lo planteado en la *Nota complementaria sobre las consecuencias de la noción de individuación*. Así, mientras que en *La individuación...*, se presentaría una teoría elemental del *proceso* de individuación transindividual a través de la tensión entre grupo de interioridad y grupo de exterioridad, en la *Nota complementaria* Simondon presentaría la *estructura* normativa y metaestable general de lo social que, comportando ya una multiplicidad de grupos existentes en devenir, estaría signada por dinámicas comunitarias de cerrazón y por dinámicas sociales de apertura.<sup>2</sup> Bardin reconoce aquí la deuda de Simondon con Bergson y subraya el carácter capital de esta distinción: “En el primer caso nos encontramos con una verdadera génesis de lo colectivo y de los sujetos, mientras que en el segundo tenemos un análisis estructural del sistema social a la luz de las relaciones entre normas e innovación”, y recalca que los dos niveles no pueden ser confundidos “porque el último solo concierne a un aspecto parcial del primero, [es] su epifenómeno provisional”.<sup>3</sup> Dicho en otros términos, el primer nivel (“la individuación transindividual”) daría cuenta del carácter dinámico y molecular de lo psicosocial, mientras que el segundo daría cuenta del carácter molar y de la estructura metaestable de lo social (es decir, de “lo transindividual” en términos de lo político, y donde el elemento metaestable viene dado, precisamente, del hecho de que supone múltiples, aleatorios y discontinuos procesos genéticos coexistentes).

En segundo lugar, y concentrándose en el segundo nivel (que será el objeto principal de su trabajo), Bardin planteará que Simondon retoma la crítica de Canguilhem a la homeostasis social propuesta por Norbert Wiener y, recuperando la normatividad inventiva que caracteriza a los vivientes frente a las máquinas, abordará la cuestión de los procesos inventivos que estructuran y re-estructuran al sistema social. En el marco de esta argumentación Bardin señala que tras separarse del “universalismo tecnocrático de la cibernética” y del “heroísmo” político-religioso de Bergson, Simondon se diferencia asimismo de Canguilhem para quien la suprema regulación social no viene dada por los

---

<sup>1</sup> Cf. Bardin, A., 2015a: 2.

<sup>2</sup> Cf. Bardin, A., 2015a: 107-108.

<sup>3</sup> Bardin, A., 2015a: 107, trad. nuestra.



mecanismos homeostáticos que estabilizan el devenir de la sociedad sino por una “justicia” que interviene en estos últimos desde afuera.<sup>1</sup> Por el contrario, mediante su teoría de la metaestabilidad, Bardin plantea que Simondon buscaría poder dar cuenta del cambio y la innovación social por intermedio de mecanismos puramente inmanentes. En este sentido, señalará que la evolución técnica no es el único factor inventivo del devenir social sino que cabe reconocer, junto a ella, distintos procesos instituyentes (científicos, artísticos, religiosos, etc.), entre los cuales destaca aquellos desencadenados por el pensamiento filosófico (en tanto productor de “gérmenes estructurales” o arquetipos)<sup>2</sup> y por los actos de gobierno (en tanto invenciones contingentes de “nuevas compatibilidades” que van más allá de la homeostasis)<sup>3</sup> y, más en general, por los devenires instituyentes que tienen lugar a través de la “individuación transindividual” en tanto proceso que subyace a sistema social estructurado y metaestable.

Por último, respecto de la cuestión del humanismo y del campo de lo político, Bardin subraya que mediante el concepto de transindividualidad Simondon permite escapar a las trampas de la antropología sustancialista y al cómodo refugio del mítico *zoon politikon*. Frente a ellos, la teoría política que se deriva de la filosofía de la individuación simondoniana comportaría “una antropogénesis en un doble sentido: un descubrimiento y una invención del campo humano”, marcando ello el estatus a la vez epistemológico y ontológico de lo transindividual.<sup>4</sup> En el campo de lo político así entendido, concluye Bardin, “la individuación transindividual puede ser concebida como lo que ‘abre’ el dominio de lo colectivo, lo cual es más y menos que una sociedad: es el factor que provee soporte energético al sistema social, y es también, precisamente por la misma razón, el factor que permanentemente amenaza sus crisis estructurales”.<sup>5</sup>

#### 1.6. *Balance y emplazamiento de perspectiva*

¿Cómo se sitúa nuestra lectura dentro de esta configuración? En principio, con Combes, nuestra interpretación considera que cabe moderar el concepto stiegleriano de tecnogénesis, así como la conclusión que de él se deriva (esto es, que el devenir de las sociedades encuentra su ritmo en una dinámica tecnológica de innovación permanente). Y ello por dos razones. Por un lado, porque no es posible neutralizar –en el pensamiento simondoniano–

---

<sup>1</sup> Cf. Bardin, A., 2015a: 238.

<sup>2</sup> Cf. Bardin, A., 2015a: 222-228.

<sup>3</sup> Cf. Bardin, A., 2015a: 238 y ss.

<sup>4</sup> Bardin, A., 2015a: 232, trad. nuestra.

<sup>5</sup> Bardin, A., 2015a: 233, trad. nuestra.

la demanda psicosocial de cierta sacralidad colectiva que, vivida como algo trascendente e immanente a la vez, proporciona al sujeto significaciones transindividuales que lo sitúan y lo orientan dentro de una cultura, compatibilizando la disparidad entre sus mundos perceptivos y su mundo afectivo. Por el otro, porque al recuperar la impronta ético-política del planteamiento simondoniano permite situar el problema de la articulación entre el devenir psicosocial y la evolución técnica (aunque, en su lectura, queda completamente desfigurado el papel que han de cumplir los pensamientos *socio*-políticos; nos referiremos a ello en el último parágrafo). Asimismo, compartimos con Combes la necesidad de distinguir entre transindividual subjetivo y objetivo, pero damos a estos términos –por razones ya expuestas– otras referencias.

En relación a la lectura de Guchet, cabe señalar que acompañamos la recuperación de la problemática del humanismo tecnológico, así como del papel que ha de cumplir una cultura reflexiva entre la evolución técnica y el devenir psicosocial. En este sentido, hay cierta tendencia anti-humanista y posmoderna en la lectura de Simondon que el enfoque histórico-intelectual de Guchet contribuye a relativizar. Asimismo, consideramos que la puesta en relación del pensamiento simondoniano con la teoría piagetiana está bien fundada y se destaca porque, en general, no ha sido considerada en toda su magnitud por los intérpretes. Guchet, sin embargo, asimila la “individuación transindividual” a la idea de “objetivación sociológica” y es conducido, por ello, a asimilar la individuación colectiva con lo transindividual y, más allá, a considerar que este último concepto moviliza una teoría social o una sociología. Por nuestra parte, creemos que no hay sociología en Simondon y que su acercamiento al problema de lo social se realiza siempre desde el horizonte de las dinámicas *psicosociales* y culturales, así como desde la metafísica (y su prolongación en ética y en política), no siendo tributario en lo fundamental de conceptos sociológicos.

Con respecto a la interpretación de Bardin, destacamos la distinción que establece entre los *procesos* de la individuación colectiva (que llama, como Guchet, “individuación transindividual”) y la *estructura* psicosocial en la cual dichos desembocan y con la cual comunican. En este punto, la indicación que realiza respecto de la diferencia que separa lo tematizado en *La individuación...* y lo planteado en la *Nota complementaria*, es una clave de lectura relevante que permite distinguir dimensiones temáticas que suelen confundirse. No obstante, creemos que dicha diferenciación debe prologarse teniendo en cuenta los desarrollos de la tercera parte de *El modo de existencia de los objetos técnicos*, y las tesis planteadas en *Psicosociología de la tecnicidad* y en *Les limites du progrès humain*, las cuales junto a la *Nota complementaria* permiten abrir un campo de inteligibilidad para tematizar lo

transindividual objetivo no en tanto estructura sino como un proceso que se desarrolla a otro nivel que la individuación psíquico-colectiva, y que ha de entenderse como individuación humana.

Las lecturas de Stiegler y de Barthélémy, por último, no están desprovistas de interés. Con el segundo, se plantea una valiosa lectura de las técnicas en el marco de la investigación, el descubrimiento y el desarrollo en ciencias naturales, aunque se desdibujan completamente las problemáticas sociopolíticas y culturales. Con el primero, el problema de la relación entre la técnica y el tiempo se plantea con radicalidad, y capta sin dudas una dimensión de la reflexión simondoniana a propósito del desarrollo tecnológico y su relación con la cultura. No obstante, la interpretación tiende a subsumir a ésta última y al devenir psicosocial a dicho desarrollo, desembocando en cierta medida en un determinismo tecnológico que no se resuelve haciendo de la técnica lo originario en el hombre. En este punto, más allá de la fascinación simondoniana por los objetos técnicos, no hay que dejar de reconocer que el problema de las técnicas y su evolución se plantea, siempre, desde el horizonte del devenir de la cultura y de la alienación humana que ella entraña cuando deviene incompatible consigo misma. Simondon señala, ciertamente, que hay un desacople entre el desarrollo tecnológico y los pensamientos político-sociales actuales, pero este señalamiento apunta a reformar la cultura y a producir nuevos horizontes conceptuales que permitan desalienar al hombre y volver sinérgica su relación con el mundo. Simondon lo plantea con total claridad en su tesis doctoral secundaria:

no es la realidad humana, y en particular lo que puede ser modificado de la realidad humana –a saber, la cultura, intermediario activo entre las generaciones sucesivas o simultáneas, los grupos humanos simultáneos y los individuos sucesivos o simultáneos– lo que debe ser incorporado a las técnicas como una materia sobre la cual es posible el trabajo; es la cultura, considerada como totalidad vivida, la que debe incorporar los conjuntos técnicos conociendo su naturaleza, para poder regular la vida humana según estos conjuntos técnicos. *La cultura debe permanecer por encima de toda técnica, pero debe incorporar a su contenido el conocimiento y la intuición de los esquemas verdaderos de las técnicas.*<sup>1</sup>

La cultura, sin embargo, no es para Simondon una suerte de espíritu absoluto que –en tanto arte, religión y filosofía– vendría a regular contemplativamente lo subjetivo y lo objetivo al modo hegeliano. La cultura ha de cumplir un rol eficaz y operatorio en el devenir del mundo psicosocial<sup>2</sup>, y dicho rol se potencia desde el momento en que se incorporan en ella los símbolos que representan y dignifican a los seres técnicos, haciéndolos objeto de

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2007: 243, subrayado nuestro.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 436 y ss.

planificación y ordenándolos conforme un criterio constructivo que repudia subsumir el desarrollo tecnológico a criterios económicos de mercado (pues estos últimos criterios son los primeros en traicionar el valor de los seres técnicos al reducirlos a la utilidad, a la voluntad de dominio y a la obsolescencia programada, reforzando así la alienación que es tarea disipar).<sup>1</sup> Y es por dichas razones que la cultura ha de formar parte de lo transindividual objetivo: ella es el modo a través del cual las sociedades auto-resuelven las problemáticas que van apareciendo en el transcurso de su devenir, y cumplen por ello un rol clave en el movimiento indefinido de la individuación humana. Dicho en otros términos, si hay un absoluto en Simondon no es la cultura ni lo transindividual objetivo como un todo, sino la naturaleza preindividual, fuente inagotable del devenir del ser.

Ahora bien, más allá de lo que plantea Simondon sobre lo transindividual y sobre la interpretación que se pueda tener de éste, cabe preguntarse en términos histórico-intelectuales como ha sido posible para Simondon pensar tal concepto. ¿Es producto de una pura reflexión metafísica que prolonga un debate intra-filosófico o, más bien, resulta tributario de una situación histórico-epistemológica que lo hace posible? A dilucidar este segundo camino dedicaremos el próximo párrafo, reconstruyendo el problema de la articulación entre lo psíquico y lo social planteado a mediados del siglo XX en el contexto de las ciencias humanas francesas.

## **§2. Lo psíquico, lo social, lo psicosocial**

Tras los debates que signan el período de formación de la sociología en el siglo XIX (su vínculo problemático con las filosofías de la historia y los esquemas evolucionistas, la distinción entre sociologías del orden y del progreso, la antinomia entre individuo y sociedad)<sup>2</sup>, el siglo XX se abre para la sociología francesa con el gran debate entre Gabriel Tarde y Emile Durkheim, debate a partir del cual –con el triunfo de la escuela durkheimiana– se sanciona un objeto y un método definido para la sociología y, con él, el problema decimonónico entre individuo y sociedad se desplaza y asume la forma de una delimitación epistemológica entre lo que corresponde a enfoques psicológicos (o interpsicológicos) y lo que corresponde a enfoques sociológicos.<sup>3</sup> Esta división del trabajo que en las primeras décadas del siglo XX contribuyó a desarrollar ambas disciplinas y subdisciplinas conexas, comenzará a ser profundamente revisada en la posguerra, dando lugar

---

<sup>1</sup> Sobre la cuestión de la obsolescencia programada como pecado capital del desarrollo económico para con las técnicas, véase: Bontems, V., 2013.

<sup>2</sup> Cf. Gurvitch, G., 1953: 21-32.

<sup>3</sup> Cf. Bastide, R., 1962: 73.

a distintas posiciones que afirmarán el carácter problemático de dicha división y se internarán en la búsqueda de una articulación entre lo psíquico y lo social. En efecto, entre el fin de la segunda guerra mundial y el comienzo de la década del sesenta, es posible advertir en el seno de las ciencias humanas francesas un vasto movimiento de problematización epistemológica respecto de los límites que deberían separar y/o reunir a las diversas direcciones disciplinares. Emergen, así, una multiplicidad de debates en torno a las intersecciones entre objetos de conocimiento antes bien delimitados, proliferando por un lado un conjunto de nuevas alianzas horizontales (entre psicología y sociología, entre historia y sociología, entre lingüística, antropología y psicología, etc.) y, por otro lado, una serie de gradaciones verticales organizadas entre dos polos extremos: el representado por las posiciones formalistas y estructuralistas, y el movilizado por los enfoques genéticos y/o fenomenológicos (bipolaridad que, sin embargo, encuentra en la idea de totalidad una premisa común). El campo problemático que así se va constituyendo en la escena francesa, por otra parte, se asocia íntimamente con la recepción de repertorios conceptuales y teóricos de las ciencias humanas norteamericanas, en auge tras el reclutamiento de numerosos científicos sociales de origen alemán. En este punto, tres líneas son particularmente significativas: la psicología social (representada en la figura de Kurt Lewin), la antropología cultural de Ralph Linton y Abram Kardiner, y la cibernética y la teoría de la información. Con este telón de fondo, en lo sucesivo, repasaremos una serie de posiciones y debates tomando como hilo conductor el problema de la mutua inherencia de lo psíquico y lo social, para luego abordar la tematización simondoniana.

### 2.1. *El debate en las ciencias humanas francesas*

En primer lugar, es ineludible la centralidad que asume en las ciencias humanas francesas de mediados del siglo XX la teoría social de Georges Gurvitch. Heredero de la tradición dukheimiana y maussiana, sucesor de Maurice Halbwachs en la Universidad de Estrasburgo, introductor del término “microsociología” en la década del treinta, profesor en la Sorbona desde 1948 y creador de una vasta obra sociológica, su figura es un punto ineludible en la discusión de inicios de la década del cincuenta respecto de la articulación entre lo psíquico y lo social. Esto último se expresa con particular claridad, en *La vocation actuelle de la Sociologie* (1950), donde presenta su teoría de modo integral, y en el *Tratado de Sociología* (1958-1960), monumental obra colectiva de dos tomos que él dirige y donde participan figuras tales como F. Braudel, M. Dufrenne, J. Piaget, H. Lévi-Bruhl, G.

Balandier y R. Bastide, entre otros. Nos hemos referido ya en el capítulo previo a la “sociología de profundidad” que Gurvitch propone, así como a su concepto de Nosotros, nos detendremos ahora solamente en la cuestión epistemológica relativa a la articulación entre lo psíquico y lo colectivo. En principio, en *La vocation actuelle de la Sociologie*, el sociólogo francés de origen ruso plantea programáticamente que entre los seis postulados teórico-metodológicos que deben regir la investigación sociológica el primero no es otro que el de reconocer la “reciprocidad de perspectivas” que existe entre lo psíquico y lo social.<sup>1</sup> Y, en el desarrollo de la obra, tras presentar los diez niveles de profundidad de la realidad social y afirmar –conforme dicho “principio capital”– que las conciencias individuales, grupales y colectivas se interpenetran y son inmanentes unas a otras “cuando se las aprehende en su totalidad concreta”, concluye planeando que “Las diferentes formas de presión producidas por el psiquismo colectivo, se manifiestan simultáneamente en nuestras propias conciencias y en las conciencias colectivas; en ambos casos se trata de una presión ejercida por una capa más superficial de la conciencia (individual o colectiva) sobre una capa más profunda”.<sup>2</sup>

De este modo, Gurvitch plantea que es imposible separar micro y macro-sociología (toda microsociología se efectúa sobre un fondo de totalidad, así como toda psicología presupone a la sociología), y su teoría apunta a poder conjugar una totalidad social siempre presente con un análisis “super-relativista” e “hiper-empirista” que permita, para cada tipo social objeto de análisis (formas de sociabilidad, dinámica de grupos, sociedad global), poner de manifiesto las relaciones entre lo psíquico y lo social en función de su inherencia en niveles de profundidad específicos que los entrelazan.<sup>3</sup> En este sentido, cuestiona a Gabriel Tarde y a Durkheim el ignorar “la inmanencia recíproca y dialéctica entre la conciencia individual y la conciencia colectiva, pues ambos permanecen fieles a la teoría de la conciencia cerrada” dejando escapar la esencial interpenetración de ambas, interpenetración que se expresa en el hecho de que toda comunicación, sea del individuo consigo mismo sea con otro, “sólo es posible dentro del horizonte de la fusión de las conciencias en un Nosotros”<sup>4</sup>, fusión que manifiesta la esencial unidad psicosocial que subyace a las apariencias visibles. Por este camino, prolongando a Mauss y desmarcándose

---

<sup>1</sup> Cf. Gurvitch, G., 1953: 9.

<sup>2</sup> Gurvitch, G., 1953: 88-89.

<sup>3</sup> En este sentido, Gurvitch plantea que “el Yo y el Nosotros se hallan siempre en reciprocidad de perspectivas, porque si es posible distinguir diversos niveles de profundidad del Yo, es también posible distinguir los mismos niveles de profundidad en el Nosotros” y el análisis debe siempre, conforme al principio de reciprocidad, “confrontar el Nosotros, el Yo y el Otro al mismo nivel y al mismo grado de profundidad” (Gurvitch, G., 1953: 90).

<sup>4</sup> Gurvitch, G., 1962: 52.

del hiper-espiritualismo que se le achaca al concepto durkheimiano de “conciencia colectiva”, Gurvitch plantea el concepto de “fenómenos psíquicos totales” y subraya que “lo ‘psíquico’ abarca todas las coloraciones intelectuales, emotivas y voluntarias, que solo adquieren un significado sobre un fondo de conjunto”, estando la psicología individual, la social y la colectiva enraizadas siempre en un “fondo común” de civilización.<sup>1</sup>

En suma, a través de este concepto de Nosotros –análogo en su función a la noción fenomenológica de mundo de la vida– Gurvitch se separa del formalismo de Simmel, del subjetivismo de Weber, del nominalismo de von Wiese y de la sociología norteamericana (a todos los cuales les reprocha el pensar la realidad social a través de relaciones inter-individuales)<sup>2</sup> y, por otro lado, cuestiona a la antropología cultural norteamericana por considerar que recae en la abstracción al no comprender que “las obras de civilización son tanto productos como productores de la realidad social y la realidad psíquica”, siendo esa relación “esencialmente dialéctica” e implicando que “los fenómenos psíquicos, ora sobrepasan las obras de civilización y las trastornan, ora son guiados por ellas”.<sup>3</sup>

En segundo lugar, en el mismo año en que se publica *La vocation actuelle de la Sociologie*, sale a la luz lo que será una de las actas fundacionales del estructuralismo francés. En efecto, en 1950 se publica la *Introducción a la obra de Marcel Mauss* donde Lévi-Strauss, siguiendo la estela de Saussure y Jakobson pero también de la cibernética y la teoría de la información<sup>4</sup>, formula la cuestión de la estructura sociocultural como sistema simbólico inconsciente y, centrándose en una perspectiva puramente sincrónica y formal, desproblematiza la función de la acción y de la subjetividad, así como el lugar de la historia y la contingencia, negando asimismo a la dialéctica como concepto válido para pensar la articulación dinámica entre lo psíquico y lo colectivo. Y lo notable es que esta perspectiva, que es percibida por Gurvitch, Lefort y muchos otros como una recaída en un formalismo matematizante<sup>5</sup>, se abre camino disputando la herencia de la sociología de Mauss (que, como vimos, cumple un rol clave en el sociólogo francés de origen ruso) y se apoya en un presupuesto epocal por todos compartido (la idea de totalidad). Lévi-Strauss libera a este último concepto de la dialéctica a través de un postulado discontinuista que le permite hacer de la totalidad una estructura sincrónica subyacente que se mantiene a resguardo de toda influencia empírica y/o genética, operando de este modo una alianza axiomática entre lingüística y antropología. En este sentido, respecto de la génesis, Levi-Strauss afirma en 1950:

---

<sup>1</sup> Gurvitch, G., 1963: 394-395.

<sup>2</sup> Cf. Gurvitch, G., 1962: 6, 15.

<sup>3</sup> Gurvitch, G., 1963: 397.

<sup>4</sup> Cf. Lévi-Strauss, C., 1979: 31-32.

<sup>5</sup> Cf. Dosse, F., 2016: 43, 48.

Cualquiera que haya sido el momento y la circunstancia de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje ha tenido que aparecer de una sola vez. Las cosas no han podido ponerse a significar progresivamente. Después de una transformación, cuyo estudio no corresponde a las ciencias sociales, sino a la biología y a la psicología, se efectuó el paso del estado en que nada tenía sentido, a otro en que todo lo tenía.<sup>1</sup>

No obstante, al subrayar el elemento del código como condición de toda comunicación posible dentro de una cultura, el estructuralismo de Lévi-Strauss no está lejos en sus fundamentos del concepto de mundo de la vida husserliano, así como las *epistemes* de Foucault luego tampoco lo estarán. En cualquier caso, lo interesante a subrayar aquí es el hecho de que el vínculo entre lo psicológico y lo sociológico que se planteará consistirá en descubrir, en la inmanencia de toda sociedad, la existencia de una “estructura inconsciente” invariable. De allí que, como señalará Roger Bastide, su tentativa rememore a Kant y conduzca a plantear, a diferencia de Gurvitch, que “la conciencia colectiva no consistiría pues, en contenidos diversos y movientes, sino en ‘formas’ inconscientes (...): ‘La actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y esas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados’.”<sup>2</sup> Este hilemorfismo será duramente cuestionado por Simondon.<sup>3</sup>

En tercer lugar, respecto del vínculo entre lo psíquico y lo colectivo, se destaca la posición que asume Jean Piaget. En el volumen III de su *Introduction à l'épistemologie génétique* (1951), Piaget parte de un postulado fuerte (que será completamente absorbido por Simondon) y afirma que “No existe una serie de tres términos sucesivos: biología → psicología → sociología, sino más bien un paso simultáneo de la biología a la psicología y la sociología unidas, ya que estas dos últimas disciplinas tratan el mismo objeto sólo que desde dos puntos de vista distintos y complementarios”.<sup>4</sup> Es decir, afirma una mutua inherencia ontológica entre lo psíquico y lo colectivo, y plantea la necesidad epistemológica de una “complementariedad” entre los enfoques de la psicología y la sociología, relación complementaria que, en su constructivismo genético, será pensable a través de la noción de “interacción”. De este modo, la posición de Piaget se afirma en un triple frente, por un lado, toma distancia de la fenomenología francesa de Sartre y Merleau-Ponty por considerarla subjetivista<sup>5</sup>, por otro lado, se pone en guardia frente a los usos abstractos del

---

<sup>1</sup> Lévi-Strauss, C., 1979, 38-39.

<sup>2</sup> Bastide, R., 1962: 85 (la cita de Lévi-Strauss contenida en el pasaje corresponde a *Histoire et ethnologie* [1949]).

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 89 y ss.

<sup>4</sup> Piaget, J., 1986: 21.

<sup>5</sup> Cf. Piaget, J., 1986: 8-9.



método dialéctico<sup>1</sup> y, finalmente, asume el presupuesto del concepto de totalidad pero lo profundiza retomando los conceptos cibernéticos de auto-regulación e interacción, y culmina proponiendo una teoría del todo social como sistema de relaciones.

En este marco, y en consonancia con Gurvitch, Piaget plantea que frente a los sustancialismos inter-psicológicos y sociológicos, que captan lo social o bien como un agregado de relaciones inter-individuales o bien como una abstracta conciencia colectiva, cabe adoptar una tercera vía que es “la del relativismo y la de la sociología concreta: el todo social no es ni una reunión de elementos anteriores ni una entidad nueva, sino un sistema de relaciones cada una de las cuales engendra, en cuanto mera relación, una transformación de los términos que religa”, y agrega que el concepto de interacción no debe ser entendido como un vínculo entre individuos psíquicos constituidos y cerrados sobre sí mismos (“el matiz individualista de numerosos sociólogos de la interacción se deriva más de una psicología insuficiente que de las lagunas de la noción de interacción que queda incompletamente explotada”).<sup>2</sup>

Al profundizar en esta idea del todo social como “sistema de relaciones” auto-generator de normas, valores y signos sociales<sup>3</sup>, Piaget recupera parcialmente a Marx<sup>4</sup> y afirma la preeminencia de la acción y la conducta como elementos infraestructurales: “en la vida social, lo mismo que en la vida individual, el pensamiento procede de la acción y una sociedad es esencialmente un sistema de actividades cuyas interacciones elementales consisten propiamente en acciones que se modifican las unas a las otras de acuerdo con ciertas leyes de organización o de equilibrio”.<sup>5</sup> En este sentido, subraya que la enseñanza metodológica resulta ser la de poner siempre “los aspectos operatorios del pensamiento o de la moral colectivos en relación con el trabajo efectivo, las técnicas y los modos de colaboración que se encuentran en juego en las acciones causales”.<sup>6</sup> En este punto, resulta

---

<sup>1</sup> Cf. Piaget, J., 1986: 11-12.

<sup>2</sup> Piaget, J., 1986: 33. A propósito de la última oración citada, resulta curioso que cincuenta años después encontremos en Bruno Latour una expresión casi-idéntica. Cf. Latour, B., 2008: 288. En efecto, su crítica de las sociologías de la “interacción cara a cara” prosigue el mismo camino y, así como Simondon, también pone el acento en la inclusión de los objetos técnicos como agentes dentro del concepto de interacción.

<sup>3</sup> Cf. Piaget, 1986: 35.

<sup>4</sup> No es menor el hecho de que Piaget, a diferencia de los marxistas y quizá de Marx, no remite el plano infraestructural solamente a la distribución de posiciones en la estructura socio-económica y a las relaciones productivas que las caracterizan, sino que lo amplía considerablemente al hacer de él el sistema de las acciones y actividades. Dicho brevemente, el trabajo y las relaciones productivas son partes de la acción y del sistema de acciones, pero no son toda la acción ni expresan completamente el todo social, en cuanto sistema de actividades. Simondon va a seguir esta misma intuición y hará del trabajo un subconjunto de la actividad técnica (y no a la inversa). Cf. Simondon, G., 2007: 257.

<sup>5</sup> Piaget, J., 1986: 32-33.

<sup>6</sup> Piaget, 1986: 67.

significativa la teorización piagetiana de la diferencia entre acción y operación, diferencia práctica que explica la zona de mutua transición entre la psicogénesis y la sociogénesis.<sup>1</sup>

En suma, en lo relativo a la solución piagetiana del problema de lo psicosocial, cabe retener tres cosas: (a) la afirmación de una complementariedad epistemológica entre las explicaciones psicológicas y sociológicas, bajo la idea según la cual ambas tratan un mismo objeto desde perspectivas diferentes; (b) la postulación de que dicho proceso psicosocial único, en tanto sistema de relaciones, se encuentra centralmente signado por la categoría de interacción y arriba a situaciones de equilibrio; (c) la necesidad de pensar el sistema de acciones, actividades y operaciones como punto de referencia ineludible para comprender el sistema de relaciones más general del que forma parte, y para desarrollar una sociología concreta que pueda relacionar con éxito el plano de la acción y los comportamientos con el plano del sentido (normas, valores, signos sociales), esto es lo que Piaget llama “explicación real”. Ahora bien, esta “explicación real”, remite a un proceso psicosocial también real y, si bien Piaget no ahonda en esto último y aborda dicho proceso en términos epistemológicos (apelando a la idea de una complementariedad entre psicología y sociología, y afirmando que “los hechos sociales son exactamente paralelos a los hechos mentales”), dicha complementariedad remite a la realidad de un único y mismo proceso psicosocial que, diferenciándose del plano biológico, encuentra en la noción de “interacción” y en los distintos ritmos, regulaciones y agrupamientos, su modo privilegiado de expresión. Como veremos luego, Simondon sí se internará en dicha dimensión ontológica y construirá, pivotando sobre esta epistemología genética, una ontología genética a la medida de lo psicosocial.

En cuarto lugar, siguiendo la estela de Piaget e intensificando el elemento marxista (en la línea de las lecturas de Georg Lukács), resulta significativa la intervención de Lucien Goldmann en su *Sciences humaines et philosophie* (1952). Allí, desplazando el problema desde el eje psicología-sociología al eje sociología-historia, impugna las tentativas sociológicas que le son contemporáneas por considerar que, al fundarse en una difusa “psicología social”, pierden el contacto con la realidad histórica y social efectiva (signada por la existencia de

---

<sup>1</sup> Piaget presenta dicha diferencia en los siguientes términos: “cooperar en la acción es operar en común, es decir, ajustar por medio de nuevas operaciones (cualitativas o métricas) de correspondencia, reciprocidad o complementariedad, las operaciones ejecutadas por cada uno de los participantes. (...) El individuo comienza por acciones irreversibles, no susceptibles de composición lógica entre sí, y egocéntricas, es decir, centradas sobre sí mismas y sobre su resultado. *El paso de la acción a la operación supone, por lo tanto, en el individuo una descentración fundamental que es condición del agrupamiento operatorio y que consiste en ajustar las acciones unas a otras hasta poder componerlas en sistemas generales aplicables a todas las transformaciones: ahora bien, son precisamente estos sistemas los que permiten conectar las operaciones de un individuo con las de los otros.*” (Piaget, J., 1986: 103, subrayado nuestro).

relaciones de producción, clases sociales y visiones de mundo en relación dialéctica).<sup>1</sup> Asimismo, en el plano de las investigaciones históricas, toma distancia de lo que llama la “lógica analítica (empirismo, racionalismo)” y la “lógica emanatista (historia romántica o hegeliana, obras de Spengler, etc.)”; frente a la primera señala que permanece siempre en un plano exterior a los comportamientos, contra la segunda relativiza la existencia una entidad supraindividual que se desplegaría históricamente y denuncia el carácter especulativo de tal idea.<sup>2</sup>

Desde este horizonte, Goldmann plantea que, mientras que entre 1880 y 1930 la sociología había demostrado grandes resultados y avances, tanto por el lado de las investigaciones concretas, cuanto por el desarrollo del pensamiento de Marx<sup>3</sup>; en lo que percibe como “la sociología contemporánea” denuncia una recaída en una “pseudo psicología social” que desrealiza el contenido histórico y social que anima a los hechos humanos, y que “a causa de esto mismo, se hacen ideológicos y deformantes”.<sup>4</sup> Los objetos de la crítica son la microsociología de Moreno y de Gurvitch, las sociologías de Sorokin y de von Wiese, y más en general, las investigaciones empíricas que “están hechas de tal manera que impiden la comprensión de los grandes procesos sociales e históricos y llevan, en el mejor de los casos, el interés de los lectores hacia problemas generales de psicología inter-individual”.<sup>5</sup> A partir de esta narración se dibuja una trayectoria del pensamiento sociológico que, principiando con una antropología del individuo psicológico “presociológico”, se desplaza luego a una perspectiva holista, sistémica y funcional de lo social para desembocar, finalmente, en una psicología social que cambia nuevamente la escala y sitúa el centro de gravedad del análisis en las relaciones inter-individuales, en la dinámica de los grupos, en las interacciones, etc. El diagnóstico que hace Goldmann de este proceso es lapidario: “En la mayoría de los estudios, teóricos o empíricos, de la sociología contemporánea, toda la realidad concreta, social e histórica, tiende a desaparecer completamente”.<sup>6</sup>

Ahora bien, ¿cómo se explica la articulación de lo psíquico y lo colectivo? ¿Cómo se piensa la instancia relacional que funda la unidad del proceso psicosocial? En *Sciences humaines et philosophie*, Goldmann no duda en afirmar que es por medio de la dialéctica: “El método dialéctico es siempre *genético* y, como toda realidad humana, es material y psíquico *al mismo tiempo*; el estudio genético de un hecho humano implica siempre, y en la misma medida, su

---

<sup>1</sup> Cf. Goldmann, L., 1972: 54-55.

<sup>2</sup> Cf. Goldmann, L., 1972: 105-108.

<sup>3</sup> Cf. Goldmann, L., 1972: 50-51.

<sup>4</sup> Cf. Goldmann, L., 1972: 57.

<sup>5</sup> Goldmann, L., 1972: 62

<sup>6</sup> Goldmann, L., 1972: 62.

historia material y la historia de las doctrinas que le conciernen”.<sup>1</sup> A partir de este postulado anti-estructuralista, se afirmará la idea según la cual –en lo relativo a los “hechos humanos”– el sujeto y el objeto, lo psíquico y lo colectivo, lo material y lo espiritual, se unifican en el proceso dialéctico y dan lugar a una realidad intermedia que, si bien no vuelve indiscernibles los dominios de lo psíquico y lo colectivo, manifiesta “una identidad parcial” entre ambos polos y da lugar a una “cierta estructura psíquica, común, en gran medida, a los individuos que forma una sola y misma clase social”.<sup>2</sup> A partir de 1964, Goldmann comenzará a llamar a este sujeto social e histórico con un nombre que nos es familiar: “sujeto transindividual”.<sup>3</sup>

En quinto lugar, asume un relieve particular el replanteamiento categorial que la antropología cultural de Abram Kardiner propone a propósito del problema entre lo psíquico y lo social, reformulación que Mikel Dufrenne sistematiza en su bello trabajo *La personnalité de base – Un concept sociologique* (1953). La novedad de la antropología cultural con respecto a la psicología social de Lewin anida en que mientras ésta es ante todo una psicología de la conducta individual en situación social<sup>4</sup>, aquella es más bien una sociología, una “sociología psicológica” que sin embargo no se confunde con la “sociología objetiva” (porque, frente a esta, “es también psicológica”).<sup>5</sup> Asociado a ello, se presenta un segundo desplazamiento capital que consiste en pasar desde el par el individuo-lo social al par naturaleza-cultura. Respecto del primer polo de ambos pares, Dufrenne prolonga a Merleau-Ponty y preanuncia parcialmente a Simondon cuando señala que a la expresión “naturaleza humana” “es necesario entenderla como potencia, no como sustancia”, y cuando se pregunta retóricamente “pensar la conducta en términos de estructura, ¿no equivale acaso a pensar que realiza, en nombre del desarrollo dialéctico, posibilidades que no significan ‘posibles’ inscriptos ya en el ser, sino lo que el ser puede, y manifiesta que puede, a medida que lo realiza?”.<sup>6</sup> Este movimiento implica pasar a tematizar no ya al individuo psíquico frente al ambiente social sino a la naturaleza humana, en tanto personalidad, en su ser inmanente a la cultura: “lo natural y lo cultural se encuentran en el

---

<sup>1</sup> Goldmann, 1972: 47

<sup>2</sup> Cf. Goldmann, L., 1972: 107-109. En este sentido, contra el historicismo analítico y el romántico, Goldmann desarrollará su teoría de la *conciencia posible* o para sí (de una clase social en determinado contexto socio-histórico) por oposición a la *conciencia real* o en sí, abriendo el campo para una sociología del conocimiento que buscará articular la infraestructura y la superestructura. Para ello, y en total consonancia con las premisas del campo problemático que venimos reseñando, apelará al concepto de lukacsiano de *Forma* y dividirá el “todo social” en un conjunto limitado de visiones de mundo que, siendo dependientes de una situación de clase, podrán ser expresión o bien de una conciencia posible “coherente y adecuada” a la situación o bien de una conciencia real deformada ideológicamente.

<sup>3</sup> Cf. Morfino, V., 2016: 133, 134.

<sup>4</sup> Cf. Dufrenne, M., 1972: 45.

<sup>5</sup> Cf. Dufrenne, M., 1972: 82.

<sup>6</sup> Dufrenne, M., 1972: 68.

seno de la personalidad y se interfieren a lo largo del proceso de civilización”.<sup>1</sup> Respecto del segundo polo, Dufrenne precisa que “el objeto de la sociología psicológica es la cultura” y añade: “La cultura es la sociedad en cuanto encarnada y realizada en conductas, esa cara que ofrece la sociedad por el hecho de que es lo que los hombres viven y la manera cómo lo viven: la cultura es aquello que hace que lo social sea humano”.<sup>2</sup>

Ahora bien, ¿cómo se explica aquí la relación entre lo psíquico y lo social o, más bien, entre la personalidad básica y la cultura? Según Dufrenne, Kardiner no niega que existan causalidades lineales de uno a otro polo pero complejiza dicho esquema subrayando, fundamentalmente, “relaciones de causalidad recíproca”. Y agrega que esta reciprocidad se manifiesta mediante la “distinción capital” que establece Kardiner entre instituciones primarias y secundarias en el seno de la cultura, distinción que se encarna y se expresa en la noción de personalidad: “es primaria la parte de la cultura que actúa sobre la personalidad básica para formarla, secundaria la parte de la cultura que manifiesta la reacción de la personalidad básica”, todo lo cual permitiría comprender el parecido entre los individuos que forman parte de una misma cultura popular o nacional: “el individuo es a imagen de la cultura porque es a la vez su efecto y su causa, efecto de las instituciones primarias y causa de las instituciones secundarias”, y esto es posible porque existe “la personalidad básica para establecer esta doble relación ya que es ella, en el seno del individuo, la que responde así a la cultura”.<sup>3</sup> Es decir, entre los dos polos extremos de lo psicológico y lo sociológico, de lo individual y lo social, se sitúa el par personalidad básica-cultura y, dentro de este par, relaciones de causalidad recíproca entre instituciones primarias y secundarias. En un artículo de 1960, *La psicología de los grandes conjuntos y el problema de la personalidad básica*, Dufrenne problematizará esta distinción entre instituciones primarias y secundarias y propondrá aclararla mediante la distinción fenomenológica entre lo dado y lo vivido.<sup>4</sup> Asimismo, en dicho artículo, cuyo objeto es poder pensar una “sociología psicológica” que permita aprehender la cultura de un pueblo o de una nación a través de la noción de personalidad básica, Dufrenne cita a su amigo Simondon a propósito del funcionamiento autorregulado que dominaría los procesos de concretización de los objetos técnicos y se pregunta

*¿No se podría decir otro tanto de la máquina social, a medida que la institución se fija, adquiere consciencia de sí misma y de los problemas con los cuales no cesa de enfrentarla el devenir histórico, y se da medios de reparar sus debilidades, sin recurrir necesariamente a un árbitro o a un*

---

<sup>1</sup> Dufrenne, M., 1972: 68.

<sup>2</sup> Dufrenne, M., 1972: 84.

<sup>3</sup> Dufrenne, M., 1972: 116-117.

<sup>4</sup> Cf. Dufrenne, M., 1963: 473-474.

*demiurgo?* Se concebiría entonces que la sociedad pueda configurar una totalidad, si no exactamente orgánica, por lo menos espiritual y, por lo tanto, dependiente de la psicología. (...) *La cultura es el aspecto psicológico de la máquina social, la máquina social en cuanto se propone a individuos y es practicada por individuos.* (...) lo cultural es, en cada sector o en cada plano, lo social, como vivido por individuos. (...) es por medio de la personalidad que la sociedad produce cultura, o mejor, que lo social se torna cultural.<sup>1</sup>

A partir del panorama que dibujan estas cinco líneas a propósito del problema de la articulación entre lo psíquico y lo social, es posible extraer algunas conclusiones preliminares y encaminarnos hacia la operación reflexiva que realizará Simondon a partir de ellas. En principio, cabe aclarar que dicho esbozo de posiciones no se pretende exhaustivo ni completo, apunta solamente a mostrar que dentro del campo de las ciencias humanas francesas de principios de la década del cincuenta no sólo es posible advertir un profundo debate relativo a los límites disciplinares y una tematización recurrente del problema de lo psico-social, sino también un conjunto de premisas subyacentes que arraigan dicho campo en el marco de la problemática epocal que hemos presentado en la primera parte de esta investigación. ¿Cuáles serían las premisas compartidas? En primer lugar, indudablemente, la idea de totalidad como postulado clave de investigación. Esto se muestra tanto en los enfoques de tipo genético y/o fenomenológico (Gurvitch, Piaget, Goldmann, Dufrenne) cuanto en aquellos que inician lo que será el estructuralismo triunfante en la década del sesenta (Lévi-Strauss). La promoción de la categoría de totalidad, como ya hemos visto, se asocia a la promoción de la noción de forma a inicios del siglo XX y resulta tributaria de una serie de desplazamientos epistemológicos iniciados en las ciencias naturales (el concepto de campo electromagnético en física y la idea de discontinuidad, la crisis del evolucionismo, la noción de forma y la idea de mutación en biología, etc.). En el campo de las ciencias humanas francesas de mediados de siglo, dichos desplazamientos arqueológicos se asocian a otro conjunto de elementos idiosincráticos como ser la herencia de la tradición sociológica y su carácter holista (Durkheim, Mauss), la subsistencia residual de la dialéctica hegel-marxista como instrumento para indicar el carácter dinámico, genético o histórico de los procesos psicosociales<sup>2</sup>, la preponderancia –en el campo de la filosofía– de la

---

<sup>1</sup> Dufrenne, M., 1963: 469, subrayado nuestro.

<sup>2</sup> Aquí cabe aclarar que los usos de los cuales es objeto la dialéctica en este proceso son, cuando menos, flexibles y plurívocos. Si tenemos en cuenta las proposiciones reseñadas que hacen uso de ella, salta a la vista que la apelación a ella, si bien se recorta sobre un fondo hegel-marxista, se separa radicalmente del presupuesto según el cual el movimiento dialéctico tendería a un fin normativo o histórico predeterminado. En ese sentido, la dialéctica no aparece asociada a una totalidad que debería realizar sino a procesos de interacción, a movimientos de interiorización y exteriorización recíproca, a procesos de causalidad circular, etc. Es decir, la dialéctica aparece más como concepto dinámico que como concepto propiamente genético. Y ello se corresponde con el modo de abordar la noción de totalidad la cual, disociada del concepto de finalidad

tradición fenomenológico-existencialista y hermenéutica (que domina desde fines de la década del cuarenta a partir de las obras de Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, etc.), y la pervivencia subyacente del *élan* del bergsonismo (que se expresa en una impronta filosófica vitalista propensa a abordajes dinámicos y/o genéticos).

En segundo lugar, desde el fin de la segunda guerra mundial, encontramos numerosas problematizaciones que se nutren de teorías de origen estadounidense, sumándose así a un primer movimiento de diálogo con el pensamiento alemán (que aporta los desarrollos de la *Gestaltpsychologie* y de la fenomenología). Hay dos repertorios teóricos estadounidenses que creemos resultan particularmente significativos. Por un lado, la psicología social (cifrada en la figura de Kurt Lewin, que contribuye a pensar la articulación entre lo psíquico y lo colectivo en términos dinámicos y grupales), y la antropología cultural (cifrada en las obras de Ralph Linton y sobretodo de Abram Kardiner, quienes permiten un desplazamiento desde la tríada lo individual- lo inter-mental- lo social hacia la tríada naturaleza-personalidad-cultura; favoreciendo, con ello mismo, la integración de la etnografía y de la historia en la consideración de las relaciones entre lo psíquico y lo colectivo). Por otro lado, la cibernética y la teoría de la información. Es este elemento el que permitirá, progresivamente, desplazar al método dialéctico mediante la promoción de las nociones de interacción, auto-regulación, funcionamiento, causalidad circular, etc., nociones que en un primer momento se superponen a la dialéctica y que progresivamente se van distanciando de ella conforme la cada vez mayor preponderancia asumida por el postulado de discontinuidad. En este punto, el concepto simondoniano de transducción es un caso sumamente expresivo de la reconfiguración anti-dialéctica iniciada por la cibernética, y también lo es la antropología estructural de Lévi-Strauss cuando, a inicios de la década del cincuenta, deposita enormes esperanzas en la articulación de la lingüística saussureana, la teoría matemática de la comunicación y la cibernética de Wiener, articulación que permitiría resolver “un gran número de problemas etnológicos y sociológicos”.<sup>1</sup>

En este marco, si retornamos al hilo conductor escogido (el problema de la articulación entre lo psíquico y lo colectivo), es posible advertir una tendencia común subyacente a las posiciones que nutren el debate en las ciencias humanas francesas. En efecto, había acuerdo respecto al *diagnóstico* (esto es, revisar la división del trabajo operada a inicios del

---

desde la *Gestaltpsychologie* y la fenomenología, aparece –incluso antes de la generalización del estructuralismo de base lingüística– como un concepto sistémico frente al cual se distinguen distintos niveles de profundidad vertical y, entre ellos, dinámicas dialécticas no finalistas. La estrategia de Gurvitch, en este punto, resulta ejemplar; y el acento marxista puesto por Goldmann en lo relativo a reconocer que la totalidad social está estratificada en clases sociales, va en el mismo sentido.

<sup>1</sup> Lévi-Strauss, C., 1979: 31-32.

siglo entre psicología y sociología escapando a todo presupuesto sustancialista), había una *comunidad de premisas* (la noción de totalidad, de forma y, en general, la herencia de la *Gestaltpsychologie* y la fenomenología; la recepción de la psicología social de Lewin y su promoción del concepto de grupo, y de las dinámicas de grupo; la incorporación de la antropología cultural y de los estudios sobre cultura y personalidad; la cuestión de la dialéctica y el desarrollo de los conceptos operatorios cibernéticos) e, incluso, había un mismo *objetivo*: dar cuenta de la unidad entre lo psíquico y lo colectivo sin recaer en enfoques unilaterales que, sustancializando ya sea uno u otro polo, hacían imposible la articulación y dejaban irresuelto *el* problema de las ciencias humanas. Esta voluntad de pensar *entre* lo psíquico y lo colectivo se expresa en ideas tales como “reciprocidad de perspectivas” (Gurvitch), “puntos de vista complementarios y paralelos” (Piaget), “relaciones de causalidad recíproca” (Kardiner-Dufrenne), “causalidad circular” (G. Davy) y “causalidad dialéctica” (R. Linton)<sup>1</sup>, “relación dialéctica” (Goldmann), “comunicación y regulación” (N. Wiener)<sup>2</sup>, etc.

## 2.2. *Lo transindividual es lo psicosocial*

Simondon es consciente de la situación epistémica planteada y, si bien comparte plenamente la necesidad de pensar las articulaciones entre lo psíquico y lo colectivo, no deja de constatar en las ciencias humanas la existencia de una profunda fragmentación problemática. En una conferencia de 1960, Simondon plantea que esta situación se manifiesta, por un lado, en una permanente oscilación metodológica que expresa el hecho de que no están claros los límites disciplinares: “No hay, en sociología, una «humanidad», y no hay, en psicología, un elemento último; *siempre estamos en el nivel de las correlaciones*, sea que vayamos hacia la búsqueda de los elementos interiores al individuo, sea que vayamos hacia la de los grupos sociales más vastos”.<sup>3</sup> Y, por el otro, dicha fragmentación se evidencia en la correlativa proliferación en ciencias humanas de “una multitud de campos y un fraccionamiento casi indefinido del estudio”, que pone de relieve que “la búsqueda de la unidad es muy problemática y que a menudo hace falta fundar una teoría reductora para llegar a la unidad al interior de cada una de esas ciencias”.<sup>4</sup> En esta línea, Simondon se

---

<sup>1</sup> Cf. Dufrenne, M., 1972: 116.

<sup>2</sup> Como señalará el padre de la cibernética (en un libro esencial para Simondon): “la comunicación y la regulación constituyen la esencia de la vida interior del hombre, tanto como de su vida social” (Wiener, N., 1988: 18).

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 484-485, subrayado nuestro.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 484.



pregunta: “¿Por qué hay ciencias humanas mientras que existe *una* física? ¿Por qué estamos siempre obligados a hablar de psicología, de sociología, de psico-sociología; por qué estamos obligados a distinguir diferentes campos de estudio al interior de la psicología, de la sociología, de la psicología social?” y constata que el conjunto de las investigaciones revelan, más que “una unidad de principios explicativos”, una comunidad de tendencia en torno al concepto de totalidad.<sup>1</sup>

Tras plantear el diagnóstico, Simondon se pregunta retóricamente: “¿No habría que buscar entre los dos extremos, es decir entre la teoría de los grupos, que es la sociología, y la teoría del individuo, que es la psicología, *un término medio que sería precisamente el centro activo y común de una axiomatización posible*?”<sup>2</sup> Y dedicará la conferencia a proponer una “axiomatización de las ciencias humanas” sobre la base de las nociones de forma, información y potenciales (es decir, conforme la teoría de la individuación), tomando como ejemplo el desarrollo de las ciencias naturales a partir de los conceptos de campo, energía potencial e información. A partir de aquí es posible comenzar a percibir lo que implica para Simondon la idea de lo “transindividual objetivo”. Comporta fundamentalmente unificar las ciencias humanas sobre un tercer concepto que escape a la oscilación metodológica y que opere como “centro activo y común”, “centro consistente del ser” psicosocial a partir de la cual se recortan lo psíquico puro y lo colectivo puro como casos epistemológicos límite. En efecto, desde la perspectiva simondoniana, las posiciones que buscan conocer al individuo o a la sociedad careciendo de una teoría general de los procesos y las relaciones no logran resolver la articulación entre lo psíquico y lo colectivo, ya sea porque distribuyen y atribuyen variablemente los factores entre los dos polos, ya sea porque superponen y mezclan características sin una articulación teórica coherente, ya sea porque apelan a una solución dialéctica que resulta insuficiente. Es por ello que la propuesta de un tercer concepto, de un concepto ontogénico de lo psicosocial, no viene a triangular una relación entre dos nociones extrínsecas, sino que con él ingresamos en el dominio de lo transindividual objetivo. De allí que Simondon plantee en su tesis doctoral principal que “*el verdadero colectivo*”

no puede ser conocido como relación entre los términos extremos de lo social puro y de lo psíquico puro. *Es el ser mismo el que se despliega en espectro, yendo de la exterioridad social a la interioridad psíquica. Lo social y lo psíquico solo son casos límites; no son los fundamentos de la realidad, los verdaderos términos de la relación. Solo existen términos*

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 483-484.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 484-485, subrayado nuestro.

extremos para la mirada del conocimiento, porque el conocimiento necesita aplicar un esquema hilemórfico, pareja de nociones claras que ciñen una relación oscura.”<sup>1</sup>

La ciencia humana ha de fundarse entonces en un concepto de ontología genética que, siendo anterior a la distinción epistemológica entre lo psíquico y lo colectivo, y permaneciendo siempre subyacente a dicha distinción como el ser con respecto al conocer, permitiría dilucidar entre individuos y sociedad “un término medio que sería precisamente el centro activo y común de una axiomatización posible”.<sup>2</sup> Este concepto es el de lo transindividual: “Lo psicosocial es lo transindividual”.<sup>3</sup> Ahora bien, si lo psíquico y lo social son sólo casos límite y no son “los verdaderos términos de la relación”, cabe preguntarse cuáles serían los verdaderos términos de la relación, de dónde surgen estos dos términos (habida cuenta de que, para Simondon, toda bipolaridad remite a una unidad previa que se desfasa) y, más aún, cómo habría que pensar el devenir del ser psicosocial. Hemos visto, sí, que la individuación psíquico-colectiva explica la constitución y el descubrimiento de lo transindividual a través de la incorporación de individuos psicósomáticos en grupos y en significaciones, pero dicha tematización cubre sólo un aspecto de la noción, esto es, su manifestación subjetiva, y apunta fundamentalmente a subrayar la necesaria desembocadura de la problemática psíquica en una realidad de orden colectivo, pero nada nos dice sobre el devenir objetivo u ontogenético de esta realidad colectiva que, sin embargo, existe necesariamente y con anterioridad al descubrimiento que de ella hace determinado individuo psicósomático: “existe una anterioridad de lo transindividual respecto de lo individual (...); lo transindividual y lo individuado no pertenecen a la misma fase de ser: existe coexistencia de dos fases de ser”.<sup>4</sup>

Dicho en otros términos, la individuación psíquico-colectiva (transindividual subjetivo) explica el ingreso en (y el descubrimiento de) la tercera fase del ser a través de la incorporación a grupos, pero nada nos dice del proceso ontogenético que afectaría a lo transindividual objetivo más allá de la escala grupal planteada por la psicología social. Y la tematización de dicho proceso se realiza, en Simondon, mediante un desplazamiento que cambia la escala espacio-temporal y obliga a un replanteamiento categorial que ya no tendrá como eje de referencia la individuación del individuo sino la individuación del ser humano, y que ya no partirá de la pareja individuo-medio sino el sistema hombre-mundo. En efecto, con la tematización del devenir de lo transindividual objetivo, pasamos al dominio de la

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, 2015b: 398, subrayado nuestro.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2015b: 484-485.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2015b: 386.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 387.

antropogénesis y será en el centro de este proceso que veremos distinguirse a la tecnicidad y a la sacralidad como “los verdaderos términos de la relación” del devenir psicosocial y de la problemática humana.

### §3. La individuación humana

Tras haber subrayado la necesidad de integrar a los objetos técnicos en la cultura, y tras haber desarrollado una fenomenología, una axiología y una historia evolutiva de los objetos técnicos, Simondon dedica la tercera parte de su tesis doctoral secundaria a integrar la realidad técnica dentro del conjunto al cual pertenece y del cual no puede ser dissociada: “hay que dirigirse a hacia una interpretación genética generalizada de las relaciones entre el hombre y el mundo para captar el alcance filosófico de la existencia de los objetos técnicos”.<sup>1</sup> Desde este horizonte, el análisis simondoniano de la individuación humana en tanto devenir del sistema hombre-mundo, y de las sucesivas estructuraciones que dicho sistema comporta, se moviliza en un doble sentido.

Por un lado, se trata de realizar una genealogía que permita comprender una situación que se percibe como contemporánea y que, manifestándose en la repetición de estereotipos, en la emergencia de automatismos y en la conformación de cuerpos de especialistas y expertos separados del devenir colectivo, expresa un estado de alienación (es decir, de *descentración* de lo humano) motivado por una divergencia profunda, en el seno del ser psicosocial, entre las pautas intra-culturales que definen a un grupo social y las redes técnicas sobre las cuales se emplaza.<sup>2</sup> Presuponiendo una disociación entre orden y sentido, entre formas y vida, en los modos de ser en el mundo del hombre contemporáneo, este diagnóstico no está lejos del problema filosófico que inaugura el siglo XX y que hemos reseñado en términos de la tragedia de la cultura. Simondon es muy claro al respecto cuando afirma:

El siglo XX busca un humanismo capaz de compensar esta forma de alienación que interviene en el interior mismo del desarrollo de las técnicas, como consecuencia de la especialización que la sociedad exige y produce. Parece existir una ley singular del devenir del pensamiento humano según la cual toda invención, ética, técnica, científica, que es primero un medio de liberación y de redescubrimiento del hombre, se convierte, a través de la evolución histórica, en un instrumento que se vuelve contra su propio fin y que convierte en servil al hombre, limitándolo<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2007: 171.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 272-273.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2007: 121.

Por otro lado, se trata de proponer una terapéutica metafísica que, suponiendo la idea del filósofo como médico de la cultura, permita desarrollar una nueva modalidad de ser en el mundo que no separe a la técnica (el utensilio o “lo a la mano”, según Heidegger) de la actividad del pensamiento y de la existencia, sino que aúne contemplación y acción de cara a la institución, en el sistema hombre-mundo, de una nueva totalidad cultural que promueva una relación de causalidad circular sinérgica, constructiva y no desprovista de sentido (es decir, no descentrada).<sup>1</sup> La condición de posibilidad para acometer semejante tarea anida, según Simondon, en poder integrar a las técnicas en la cultura (no a la inversa) y en desmontar la oposición que el pensamiento alemán ha establecido entre cultura (espiritual-subjetiva) y civilización (técnico-objetiva), divergencia que ha sido heredada por la filosofía francesa de raíz fenomenológico-existencialista, y que moviliza un mito psicosocial alienante que consiste en identificar a la realidad técnica con la utilidad y, por este camino, a la tecnicidad con el orden económico.<sup>2</sup> Y esta tarea desalienante, concluye nuestro autor, solo puede cumplirla una filosofía genética que “reasumiendo el devenir”, es decir, reconstruyendo el proceso de disociación de las dos modalidades de ser actualmente incompatibles y sus etapas, “intervenga como fuerza de convergencia”.<sup>3</sup>

En la tematización de la individuación humana desde este doble horizonte, a la vez retrospectivo y prospectivo, se percibe el carácter profundamente genético que anima al pensamiento simondoniano, así como una preocupación auténticamente metafísica relativa al sentido del devenir humano, elementos todos que lo diferencian de los análisis estructurales en ciencias humanas que, so pretexto de acreditar cánones de científicidad, se desentienden del problema ético y político que plantea la época y que se deriva, según el diagnóstico simondoniano, de una cultura incompatible consigo misma. La búsqueda del sentido del devenir del ser psicosocial no es sino la “búsqueda de objetividad”, esto es, una investigación tendiente a compatibilizar axiológicamente la actividad y la existencia humanas, “lo que el hombre *produce* y lo que el hombre *es*”, siguiendo los avatares y desfaseamientos de la individuación del sistema hombre-mundo.<sup>4</sup> A efectos de dilucidar este vasto proceso, en lo sucesivo, nos referiremos a tres tópicos: el momento inaugural, sus desfaseamientos y su desembocadura. Todo lo cual, creemos, nos permitirá presentar el diagnóstico simondoniano relativo a la situación contemporánea, así como las líneas prospectivas que plantea para resituar al hombre en el devenir del ser y, re-centrándolo, desalienarlo.

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 273-275.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 74.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 229.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 269 y ss.; 2015b: 435 y ss.

### 3.1. *El mundo mágico*

En el origen de lo humano, justo por encima de la relación funcional que expresa la pareja viviente-medio<sup>1</sup>, hay –nos dice Simondon– una unidad mágico primitiva en la cual el sistema hombre-mundo se desenvuelve como un continuo, comunicando los esfuerzos de uno y las fuerzas del otro a través de una estructura reticular que se organiza en función de puntos clave espaciales (una montaña exuberante, un río caudaloso y pródigo, un claro en la selva húmeda, un desfiladero abismal, un bosque nutritivo y feroz, etc.) y en función de puntos clave temporales (los ritmos diarios de comunicación productiva y nutritiva con la naturaleza, los rituales asociados a las condiciones climáticas y al cambio de las estaciones, los ritos significativos de acoplamiento con el cosmos, etc.): “El universo mágico está estructurado según la más primitiva y pregnante de las organizaciones: la de la reticulación del mundo en lugares privilegiados y en momentos privilegiados”.<sup>2</sup> ¿De dónde viene esta misteriosa y enigmática fase mágico-primitiva? Es evidente que, con este concepto, Simondon no mienta un periodo histórico delimitable ni pretende reconstruir un paraíso perdido, pero dicha denegación no explica cómo es posible imaginar –en pleno siglo XX– semejante concepto.

Y esta perplejidad se redobra cuando se constata que según Simondon la fase mágica no es algo que sucedió y está superado, sino que pervive en el sistema polifásico que a partir de ella se ha gestado. La noción de fase mágica cumple –en la individuación humana– el mismo rol que la noción de fase preindividual cumplía el sistema del devenir del ser tematizado en la conclusión de *La individuación...*, esto es, es tanto ser monofásico (y por ello primitiva) cuanto una fase del ser polifásico: la fase mágica precede y, de algún modo, subyace a la distinción que surge de su desfaseamiento y que se expresará en dos fases: la tecnicidad y la sacralidad. Empleando el lenguaje de la *Gestaltpsychologie*, Simondon expresará este desfaseamiento en términos de una heterogeneidad entre figura y fondo, entre elemento y totalidad, entre objetivación de la relación con la naturaleza y subjetivación de la relación con el mundo.

De este modo, efectuando la teoría de las fases del ser en el plano de la antropogénesis, Simondon presenta un esquema abstracto de base para pensar la individuación humana, cifrándolo en un proceso ilimitado en el cual una unidad sobresaturada da lugar a un desfaseamiento bipolar que, luego, se reestructura en unidad para dar lugar a otro

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 173.

<sup>2</sup> Simondon, G., 2007: 182.

desfasamiento bipolar más tarde (es decir, una vez que la nueva unidad estructural devenga incompatible consigo misma); existiendo siempre en este devenir del ser psicosocial un centro neutro y activo que, siendo equidistante de los dos polos extremos, expresa “la verdad y la realidad” del sistema completo en tanto coexistencia de fases.<sup>1</sup> Como veremos luego, este punto neutro estará ocupado en una primera etapa por el pensamiento estético y, luego, por una cultura reflexiva.

Ahora bien, volviendo a la noción de fase mágica, ¿de dónde proviene esta misteriosa idea? ¿Cuáles son las condiciones histórico-epistemológicas que hacen posible pensar la antropogénesis, y esa *no man's land* que se dibuja entre naturaleza y cultura, sobre la base de la magia? Los únicos intérpretes de la obra simondoniana que, en rigor, se han tomado en serio este aspecto de su pensamiento son Xavier Guchet y Andrea Bardin, posiblemente autores de los mejores libros que se hayan escrito sobre Simondon. Guchet (2010) plantea como referencia posible de dicha fase primitiva a los “mundos circundantes mágicos” de nuestro conocido Jakob von Uexküll, para quien dichos *Umwelten* se manifiestan en comportamientos auto-generados y/o innatos que no deben absolutamente nada a los estímulos o señales del mundo objetivo y que expresan, de ese modo y en estado puro, la actividad subjetiva del viviente sobre el mundo.<sup>2</sup> Y Uexküll agrega: “Se dice que los primitivos viven en un mundo mágico, donde los sucesos fantásticos se confunden con las cosas dadas empíricamente. Quien observe más detenidamente se encontrará con las mismas configuraciones mágicas en el mundo circundante de más de un europeo altamente escolarizado”.<sup>3</sup> Más allá de esta última ironía uexkülliana, no es menor el hecho de que – como ha notado Guchet– Simondon sitúe a la fase mágica “inmediatamente por encima de una relación que sería simplemente la de un ser vivo con su medio”<sup>4</sup>, haciendo de ella una zona gris de transición entre naturaleza y cultura.

---

<sup>1</sup> Dada la complejidad de la idea, nos permitimos citar *in extenso* el pasaje: “Por fase entendemos no un momento temporal reemplazado por otro, sino el aspecto resultante de un desdoblamiento del ser que se opone a otro aspecto; este sentido de la palabra ‘fase’ se inspira en el que tiene en física la noción de relación de fase; (...) la existencia de una pluralidad de fases define la realidad de un centro neutro de equilibrio en relación con el cual existe el desfasaje (...). La adopción de un esquema semejante fundado en la noción de fase está destinada a poner en práctica un principio según el cual el desarrollo temporal de una realidad viviente procede por desdoblamiento a partir de un centro activo inicial, y luego por reagrupamiento luego de la marcha de cada realidad separada que es resultado del desdoblamiento; cada realidad separada es símbolo de la otra, como una fase es símbolo de otra o de otras; ninguna fase, en tanto que fase, está equilibrada en relación con ella misma y no detenta verdad o realidad completa: toda fase es abstracta y parcial, sin asidero; sólo el sistema de fases está en equilibrio en su punto neutro; su verdad y su realidad son este punto neutro, la procesión y la conversión en relación con ese punto neutro.” (Simondon, G., 2007: 177-178).

<sup>2</sup> Cf. Uexküll, J., 2016: 137-145.

<sup>3</sup> Uexküll, J., 2016: 138.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2015b: 173. Cf. Guchet, X., 2010: 98 y ss.

Andrea Bardin aclarará esto último evidenciando la presencia subyacente –en la noción simondoniana– de la *Ésquisse d'une théorie générale de la magie* (1902-1903) de Henry Hubert y Marcel Mauss, quienes planteaban que “como fenómeno social, la magia ‘no tiene parentesco real con nada aparte de la religión por un lado, y de la ciencia y las técnicas por el otro’, y por lo tanto puede ser fácilmente confundida con ellas.”<sup>1</sup> Con respecto al origen de las segundas, Bardin constará que, como señalan Hubert y Mauss: “Puesto que la magia es la técnica más infantil, es posiblemente la más antigua [y] en efecto, la historia de las técnicas prueban que hay una relación genealógica entre técnicas y magia”<sup>2</sup>. Con respecto al origen de la religión, Bardin asociará a la magia con la noción de *mana*, concluyendo que el origen de lo sagrado se explica en función de la fuerza colectiva que moviliza dicha noción en tanto “condición inconsciente de la magia” y fundamento genético último de lo sagrado.<sup>3</sup> Con la distinción entre magia y religión, Hubert y Mauss se separan de Durkheim y –como señala Gurvitch– preparan “así el terreno para el reconocimiento de la irreductibilidad de la fuerza sobrenatural immanente o mágica y de la fuerza sobrenatural trascendente o religiosa”.<sup>4</sup> De este modo, a partir de la *Ésquisse d'une théorie générale de la magie*, y de los lazos genealógicos que reunirían a la magia con las técnicas y con la sacralidad, se comprendería según Bardin por qué Simondon plantea que del desfaseamiento de la unidad mágico primitiva surgen la tecnicidad y la sacralidad como fases, siendo el momento inaugural de la antropogénesis el desdoblamiento de aquello que estaba sincretizado en un modo de relación reticular con el mundo, modo en el cual el intercambio entre fuerzas naturales y esfuerzos colectivos se estructuraba sinérgicamente en una red de puntos clave, inhabilitando así la existencia de la ruptura entre sujeto y objeto. Bardin reconstruye con claridad la resonancia de las proposiciones de Hubert y Mauss en el concepto simondoniano, y percibe la relación entre lo preindividual y este concepto de fase mágica, pero –desde nuestra perspectiva– no advierte que es, precisamente, en esta analogía entre la fase preindividual y la fase mágica donde se manifiesta lo que separa y lo que reúne las tematizaciones de la tesis doctoral principal y de la secundaria. En efecto, así como en el proceso de individuación psíquico-colectiva lo preindividual aparece justo por encima de la pareja viviente-medio (en tanto ralentización afectiva que conduce a trascenderse en lo colectivo), en la antropogénesis que se presenta aquí la fase mágica aparece como la cúspide

---

<sup>1</sup> Bardin, A., 2015a: 168.

<sup>2</sup> Hubert, H., et Mauss, M. (1902-1903) citado en Bardin, A., 2015a: 168, trad. nuestra.

<sup>3</sup> En este punto, Bardin cita a los antropólogos franceses cuando plantean, en *Ésquisse d'une...*, que “lo sagrado es inherente a la noción de *mana* y deriva de ella. Probablemente sería justo decir que lo sagrado es una especie del género *mana*.” (Bardin, A., 2015a: 169, trad. nuestra).

<sup>4</sup> Gurvitch, G., 1962: 55.

de la naturaleza y el comienzo de la cultura. De modo tal que, mientras que en *La individuación...* Simondon tematiza la ontogénesis de lo *transindividual subjetivo* desde el horizonte problemático abierto por la psicología social, en la tercera parte de *El modo de existencia de los objetos técnicos* tematiza la ontogénesis de lo *transindividual objetivo* desde el horizonte abierto por la antropología cultural en sentido amplio (es decir, no solo incluyendo los desarrollos de Linton, Kardiner, etc., sino también los de la tradición francesa con Hubert y Mauss, por un lado, y con Leroi-Gourhan por el otro).

Tras constatar que la fase mágica no es solo originaria sino que, como hemos visto a propósito de la teoría de las fases del ser, pervive investida bajo diversas modalidades aún en las formas de vida contemporáneas, Bardin concluye su lectura señalando, por un lado, que dicha fase le permite a Simondon “explicar el pasaje desde la naturaleza a la cultura tanto como estadio primitivo cuanto como fase original recurrente en cada nueva ontogénesis humana” y, por el otro, que así como la realidad preindividual en el ser psíquico, la magia asume en el mundo humano una doble significación axiológica: “es el permanente riesgo de regresión a una fase arcaica y la carga energética que basamenta cualquier individuación transindividual”.<sup>1</sup>

### 3.2. *El desdoblamiento de la unidad mágico-primitiva*

El desdoblamiento del mundo mágico primitivo, cuyas causas Simondon no explicita, se presenta bajo la forma gestáltica de un desdoblamiento entre figura y fondo que, en lo sucesivo, estructurará dos modos de ser en el mundo: la tecnicidad y la sacralidad (o religiosidad): mientras que la tecnicidad asumirá las funciones figurales y, realizando una objetivación técnica del mundo, hará de objetos técnicos elementales y transportables las instancias de mediación con la naturaleza; la sacralidad asumirá las funciones de totalidad y, realizándose en subjetivación religiosa, fijará sus caracteres en “sujetos, reales o imaginarios, divinidades o sacerdotes” y devendrá la mediación entre los hombres.<sup>2</sup>

El desfaseamiento del mundo mágico, entonces, da lugar a una modalidad objetiva (que aporta la preocupación por el elemento) y a una modalidad subjetiva (que moviliza la exigencia de totalidad), encontrando ambas fases su punto neutro en el pensamiento estético. Este último no constituye una fase más, sino que aparece como una tendencia, una dimensión de existencia que evoca la unidad sujeto-objeto de la fase primitiva y propicia

---

<sup>1</sup> Bardin, A., 2015a: 170, 171, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 190.



una “reticulación estética del mundo” como “red de analogías” entre objetivaciones técnicas y subjetivaciones sagradas, es decir, entre elementos figurales y fuerzas de fondo.<sup>1</sup> Ahora bien, conforme las fases se van desarrollando, acumulan cada vez más elementos objetivos y subjetivos, llegando a un punto en que devienen incompatibles consigo mismas. Se produce entonces un desdoblamiento inmanente a cada fase, dando lugar a un modo teórico y a un modo práctico de ser en el mundo. Así, en el plano de la sacralidad, mientras que la modalidad teórica se expresa en la teología y aporta la exigencia de una representación sistemática de lo real, la modalidad práctica se manifiesta en principios morales absolutos e incondicionales que se justifican en nombre de la totalidad.<sup>2</sup> Paralelamente, en el plano de la tecnicidad, la modalidad teórica se manifiesta en “la búsqueda del *cómo* por una descomposición del fenómeno de conjunto en funciones elementales”, y la modalidad práctica se expresa en “la búsqueda de una descomposición de la acción global en elementos de acción; siendo la acción total considerada como aquello que conduce a un resultado”.<sup>3</sup>

Entre las modalidades de ambas fases se establecen las bases de la ciencia y de la ética. Respecto de la ciencia, mientras que la tecnicidad la nutre con una capacidad analítica, inductiva y pluralista, la sacralidad la impulsa con una exigencia holista, deductiva y monista; respecto de la ética, mientras que la tecnicidad la dota de facultades operatorias constituidas *a posteriori* y tendientes a la obtención de un resultado, la sacralidad le aporta la preocupación por la intencionalidad *a priori* de la acción y la valoriza en función de normas universales.<sup>4</sup> Asimismo, con la emergencia de juicios teóricos y de juicios prácticos en ambas fases, se plantea el problema de su síntesis y de su punto neutro. Tras señalar que la instancia intermedia de las modalidades científicas sería “la realidad” (“entre el pluralismo inductivo y el monismo deductivo está la estabilidad de la relación figura-fondo considerada como realidad completa”), y entre las modalidades éticas la idea del “*optimum*

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 207.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 191.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2007: 193.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 193, 223, 227. Es en el marco de este segundo proceso se disociarían sujeto y objeto, surgiendo los juicios y el pensamiento técnico. Simondon nos dice que antes de este desdoblamiento lo esencial del pensamiento técnico, religioso y estético no era “transmitido por la expresión, porque los diferentes tipos de pensamiento son mediaciones entre el hombre y el mundo, y no encuentros entre sujetos” pero que, luego de la sobresaturación de dicho régimen primario, “las modalidades secundarias del pensamiento suponen comunicación y expresión, implican posibilidad de un juicio, nudo de la comunicación expresiva, e implican en sentido propio modalidades y actitudes del sujeto frente al contenido de su enunciación” (Simondon, G., 2007: 219). Simondon afirma, así, una tesis anti-giro lingüístico, esto es, los juicios están precedidos por actividades y afectos, por pensamientos y expresiones técnicas y religiosas pre-lingüísticas y pre-judicativas: “es la intención expresiva lo que envuelve al juicio, lo precede y lo continúa. La modalidad no está contenida en el juicio; lo hace aparecer; el juicio concretiza la modalidad de la expresión, pero no la agota” (Simondon, G., 2007: 219).

de la acción” (“que compatibiliza la pluralidad de los valores y la exigencia incondicional de totalidad”)<sup>1</sup>, Simondon plantea que sin embargo “quedaría un hiato entre el orden teórico y el orden práctico” que debería ser zanjado por una síntesis filosófica. Y agrega que esta síntesis no puede establecerse directamente entre la ciencia y la ética tomadas como resultado, y haciendo intervenir entre ellas al juicio estético –al modo de Kant–, sino que debe encararse mediante un método genético que retome el desfasamiento entre tecnicidad y sacralidad (antes de su disociación en modalidades teóricas y prácticas) y, siguiendo su desarrollo conforme el sistema hombre-mundo (y no desde la perspectiva del entendimiento), establezca las condiciones de una compatibilización posible a través de la cultura.<sup>2</sup>

### 3.3. *La universalización técnica, el problema de la cultura y los pensamientos político-sociales*

Todo este complejo desarrollo delimita una primera etapa antropogenética que oficia como fondo sobre el cual recortar las condiciones contemporáneas de incompatibilidad entre tecnicidad y sacralidad.<sup>3</sup> Respecto del despliegue de la tecnicidad como fase, Simondon nota que a fines del siglo XIX se puede advertir que la tecnicidad ha llevado al límite un recubrimiento del mundo natural, estableciéndose como mundo tecno-geográfico en redes y conjuntos técnicos (de extracción y distribución de energías termodinámicas, eléctricas, etc., de movilidad de bienes y de seres humanos a través de líneas de ferrocarril y de aviación, de rutas y autopistas, etc., de acción a distancia y comunicación de información mediante redes de telecomunicación, etc.). Así, “de solución, la tecnicidad se convierte en un nuevo problema” pues, tras devenir los conjuntos técnicos “verdaderas redes vinculadas concretamente con el mundo natural”, la tecnicidad se sobresatura y se desdobra.<sup>4</sup> En este sentido, por otro lado, Simondon advierte que la tecnicidad –habiendo globalizado su relación con la naturaleza– comienza a tomar al hombre como objeto de análisis e intervención, dando lugar a “técnicas de manipulación humana” (expresión que no solo incluye a las técnicas de racionalización del trabajo –taylorismo, fordismo, toyotismo, etc.–, sino también a la psicología aplicada –a los requerimientos de la industria, el comercio, la publicidad, etc.–, a la sociometría y a todo estudio en ciencias humanas que, tomando como objeto de análisis individuos, grupos o poblaciones, busca producir técnicas de

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2007: 227, 228.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 233 y ss.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 231 y ss.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 174, 236.

regulación, control, gobierno y planificación del devenir de la realidad psicosocial).<sup>1</sup> De este modo, la tecnicidad se manifestaría en un doble plano, por un lado, en la reticularización global de la relación con la naturaleza y, por el otro, en el análisis elemental del fenómeno humano, y en las condiciones de su modificación y operacionalización tendiente a un resultado.

Respecto del despliegue de la sacralidad como fase, Simondon plantea que, tras el desarrollo de universales concretos como las naciones y los pueblos a lo largo del siglo XIX, en el siglo XX “los modos de pensamiento que asumen la función de totalidad, por oposición a las técnicas aplicadas al mundo humano” son “los pensamientos políticos y sociales”, ejemplificados en la época por “los grandes movimientos políticos de alcance mundial”, como el pensamiento nacional-socialista, la doctrina democrática norteamericana y la doctrina del comunismo, que aparecen como “el análogo funcional de las religiones”.<sup>2</sup> Esta distinción entre una sacralidad religiosa y una sacralidad laica se manifiesta, según Simondon, en que los pensamientos políticos y sociales “expresan la función de totalidad relativa, mientras que las religiones expresan la función de totalidad absoluta, y la función de totalidad virtual, mientras que las religiones expresan la función de totalidad actual”.<sup>3</sup> Desde este horizonte, la sacralidad se manifestaría también en un doble plano: por un lado, en la representación de la totalidad absoluta y actual (la naturaleza, el cosmos, el orden divino, etc.) y, por el otro, en la representación de la totalidad relativa y virtual (una unidad sociopolítica concreta y en devenir). No obstante, Simondon subrayará que ambos planos poseen en común el hecho de implicar un adentro y un afuera, una lógica binaria, que resulta imposible de ser universalizada: “la tendencia al ecumenismo al interior de la categoría de lo sagrado es un sueño irrealizable”.<sup>4</sup> Dicho en otros términos, según Simondon, hay en la esencia de lo colectivo una distinción entre grupos de interioridad y grupos de exterioridad ineliminable; y, desde el horizonte de lo transindividual objetivo, la “*estabilidad afectividad* deviene el criterio fundamental que permite la permanente integración del individuo al grupo; esta garantía de continuidad es también una garantía de

---

<sup>1</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 231-232. Respecto de estas técnicas de manipulación, Simondon precisa que ellas operan sobre lo humano mediante la disección y el análisis (“pluralizándolo y estudiándolo como ciudadano, como trabajador, como miembro de una comunidad familiar; lo que retienen estas técnicas son los caracteres figurales, y en particular los criterios como la integración a los grupos sociales, la cohesión de los grupos”), oponiéndose así al rol que han de cumplir los pensamientos políticos y sociales.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 231, 239-240.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2007: 246.

<sup>4</sup> Simondon, G., 2014: 112, trad. nuestra.

automatismo social. Dicha estabilidad es el correlativo de la capacidad de adaptación a una comunidad”.<sup>1</sup>

Ahora bien, en el marco de estos últimos desfases, Simondon percibe que en el seno del siglo XX se está produciendo un desequilibrio alienante en el sistema hombre-mundo porque las redes y conjuntos técnicos han universalizado una mediación tecnológica con el mundo y con la naturaleza pero, en contraste, los grupos humanos no poseen una representación adecuada de dicha mediación y se alejan, así, de la realidad efectiva sobre la cual se emplazan. Esta inadecuación conceptual se expresa, según Simondon, en que se sigue pensando a las técnicas conforme categorías instrumentalistas-finalistas y en función de criterios de utilidad. Y esta incompreensión anida en un error categorial, a saber, interpretar con conceptos antiguos realidades nuevas que no se ajustan a ellos. En efecto, desde el momento en que se piensa a la técnica contemporánea como si fuese un *elemento* (herramienta o instrumento singular) o como si fuese un *individuo* (portador de herramientas, máquina), es toda la realidad reticular y sistémica que la define como *conjunto técnico* la que desaparece.

El argumento que plantea Simondon para sostener esto es muy claro: con el despliegue de la revolución industrial las técnicas adquieren un orden de magnitud que supera al hombre y lo engloba, de tal modo que éste ya no se las ve con objetos y herramientas a la mano o ante los ojos, sino que es todo el medio de existencia en el cual habita el que se halla acondicionado técnicamente. Y no comprender la realidad sobre la cual se vive e, incluso, percibirla como algo hostil y ajeno, es fuente de alienación. Ello no sucedía, agrega Simondon, cuando las técnicas eran del mismo orden de magnitud que el hombre y podían ser subsumidas a la totalidad orgánica de la cultura, pero desde el momento en que desbordan el esquema corporal humano, se universalizan más allá de las culturas particulares, absorben toda la superficie de la experiencia humana y escapan a las modalidades elementales de objetivación de la naturaleza, se plantea un desequilibrio en el sistema hombre-mundo en tanto no hay un punto neutro que permita hacer comunicar la realidad global de la técnica y la realidad particular de los grupos humanos, instalándose así una incompatibilidad en el seno de la Cultura (con mayúsculas, es decir, integrando y regulando los componentes subjetivos y objetivos, los símbolos culturales y de civilización). Esta discordancia entre la tecnicidad y la sacralidad a nivel de sus escalas espaciales se vincula con una diferencia de velocidad en lo que hace al desarrollo de sus procesos respectivos. En efecto, Simondon no deja de notar que las técnicas se modifican más

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 456.

rápido que los contenidos culturales (“las instituciones jurídicas, el lenguaje, las costumbres, los ritos religiosos se modifican más lento que los objetos técnicos”), y constata que este “desfasaje temporal y la diferenciación cualitativa que interviene entre la cultura y la civilización en el seno de la Cultura son fenómenos de *crisis* causados por el cambio rápido de las técnicas; este cambio rompe provisionalmente el carácter de homogeneidad y de totalidad orgánica de la Cultura”.<sup>1</sup>

He aquí una de las grandes mutaciones que Simondon percibe en el siglo XX: mientras que antes la tecnicidad se ocupaba de la relación con el elemento y la sacralidad del vínculo con la totalidad, ahora la tecnicidad ha devenido totalidad concreta, revela “un poder real de ecumenismo” y desborda las pautas intra-culturales y particulares características de los “modos psicosociales de existencia”.<sup>2</sup> Así, mientras que las redes técnicas han devenido totales y universales (“Un ecumenismo de hecho, que abarca las naciones, existe en las redes técnicas”)<sup>3</sup>, la sacralidad tiende a particularizarse y a singularizarse cada vez más deviniendo incluso, por ejemplo, en la cultura norteamericana, “*affaire* privado”, objeto de elección individual y “contenido cultural comparable a las artes”.<sup>4</sup> Esta tendencia a la estetización de lo que debe ser ético y político-social es cuestionada con dureza por Simondon, quien ve en ella “un parásito del devenir moral”<sup>5</sup> y, como contrapartida, reafirma la necesidad de que los pensamientos sociales y políticos mantengan “la preocupación por la totalidad”.<sup>6</sup>

En este marco, entre los conjuntos técnicos actuales y el riesgo de un falso repliegue estetizante, se sitúa el primer desafío para los pensamientos políticos y sociales contemporáneos, cuya función es representar totalidad relativa y desplegar una totalidad virtual que proporcione un sentido psicosocial de cara al porvenir. En efecto, Simondon no niega la posibilidad de establecer una relación sinérgica entre las redes técnicas y los pensamientos político-sociales. Por el contrario, sostiene lo siguiente:

Ahora bien, puede haber relación complementaria entre las intuiciones de integración a los conjuntos técnicos y las intuiciones político-sociales, porque *las intuiciones técnicas expresan el resultado de la historia y del condicionamiento de la vida*, del *hic et nunc*, mientras que *las intuiciones político-sociales son un proyecto hacia el futuro, la expresión activa de potenciales. Los pensamientos político-sociales son la expresión de las tendencias y de las fuerzas que superan toda estructura actual dada*; las intuiciones relativas a los conjuntos técnicos expresan lo que la humanidad ha hecho, lo que está hecho, y lo que está

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2014: 35-36, trad. nuestra.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 113.

<sup>3</sup> Simondon, G., 2014: 114-115, trad. nuestra.

<sup>4</sup> Cf. Simondon, G., 2014: 117.

<sup>5</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 429.

<sup>6</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 242.

estructurado en tanto que hecho, realizado. (...) *Imposible en el nivel de la relación entre el elemento técnico objetivado y el pensamiento religioso universal, la relación se hace nuevamente posible cuando se instituye entre los conjuntos técnicos, expresión de la actualidad, y el pensamiento político-social, expresión de la virtualidad. Hay compatibilidad entre la actualidad y la virtualidad por el devenir real que tiene un sentido, extendido entre esta actualidad y esta virtualidad.* (...) la intuición técnica, en el nivel de los conjuntos, expresa el devenir en tanto que base y resultado obtenido; la intuición político-social es la inserción de las tendencias, expresión de las virtualidades y de las fuerzas del devenir en la realidad misma (...) *la cultura está dirigida por esta bipolaridad*<sup>1</sup>

Adquirimos, así, un esquema abstracto de la individuación humana en la situación contemporánea. Esquema que identifica un devenir en el cual se destacan, por un lado, los conjuntos y redes técnicas individuadas y actuales; por el otro, los pensamientos sociales y políticos que, sobre la base de procesos de individuación colectiva, han de proporcionar un sentido psicosocial y moral prospectivo; y, finalmente, en medio de ambos polos, a la cultura, esfuerzo reflexivo de compatibilización y reunión de una tecnicidad devenida universal y de una sacralidad colectiva necesariamente relativa. En efecto, en la tríada constituida por la tecnicidad global, la sacralidad particular y la cultura reflexiva se cifra, para Simondon, el problema de la época. La posibilidad de sortear “la tragedia de la cultura” y escapar a la alienación depende de la individuación de una estructura simbólica que establezca el desfase y sintetice dos modos de ser en el mundo que se han vuelto divergentes (el carácter operatorio y el contemplativo, el práctico y el teórico, etc.). En este marco, la tarea que Simondon asigna a la filosofía genética es inmensa. Y lo interesante es que su obra no solo plantea el diagnóstico sino que también se embarca en ofrecer una serie de líneas prospectivas a efectos de superar la situación de incompatibilidad.

Con respecto a los pensamientos políticos y sociales (extrañamente ignorados por los comentaristas de la obra simondoniana), Simondon plantea que además del riesgo del esteticismo afrontan otros desafíos en la época. En primer lugar, estos pensamientos traban una relación compleja con las “técnicas de manipulación humana” que le son contemporáneas y con las cuales, sin embargo, no cabe confundirlos. Estas técnicas toman al ser humano como objeto de análisis y como materia de intervención actual, siendo ejemplos privilegiados de ellas todas las ciencias humanas “aplicadas” que contribuyen a dar forma al comportamiento individual o colectivo operando desde afuera y conforme distintos objetivos estratégicos (económicos, comerciales, pedagógicos, jurídicos, etc.), es decir, las “técnicas de manipulación humana” no están lejos de lo que Foucault tematiza como “tecnologías del yo”. En este marco, Simondon plantea que los pensamientos

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2007: 246-247, subrayado nuestro.

políticos y sociales han de ser un contrapeso de dichas técnicas, obligándolas a respetar la integridad de lo humano: “De esta manera, el mundo humano es representado en sus elementos por las técnicas del hombre y en su totalidad por la preocupación social y política”.<sup>1</sup> Esta preocupación, como vimos, ha de ser volcada en términos de proyectos conforme los cuales los individuos y los grupos se auto-insertan en un devenir más vasto de cara al porvenir.

Este carácter prospectivo de los pensamientos político-sociales, en segundo lugar, revela el riesgo al cual se exponen dichos pensamientos cuando recaen en modalidades mitológicas, auto-justificativas e inevitativas, que expresan el hecho de que se piensa la sacralidad de la realidad humana al modo de la primera fase antropogénica (es decir, bajo las categorías religiosas de lo puro y lo impuro), y no conforme la fase en curso. En efecto, al aislarse del devenir psicosocial conforme de auto-certezas de grupo y al no “recrearse incorporando nuevos miembros”<sup>2</sup>, los pensamientos político-sociales pierden su potencia en tanto expresión de la totalidad relativa y virtual de una sociedad humana, y devienen estructuras individuadas que ya no sintonizan con el sentido del devenir psicosocial. Según Simondon, esta pérdida de la función prospectiva puede asumir dos modalidades. Una de ellas conduce a la mitología y traiciona el devenir mediante el establecimiento de una moral cerrada que, articulándose con un esteticismo inevitativo, deviene procedimiento de clasificación psicosocial desprovisto de potencia transductiva. En la otra modalidad, la función prospectiva y la preocupación por la totalidad se desvanecen asimilándose a la pura actualidad y al devenir fluyente, presentando no ya una mitología nostálgica sin una modalidad de pragmatismo siempre coyuntural. En esta segunda modalidad, en mayor medida que en la primera, los pensamientos político-sociales se aferran a las técnicas de manipulación humana y producen un compuesto que desvirtúa a ambas.<sup>3</sup>

En tercer lugar, desde este doble horizonte crítico (mitología inevitativa y pragmatismo coyuntural), se comprende el carácter ético que Simondon asigna a los pensamientos político-sociales dentro del devenir del ser psicosocial. En efecto, dichos pensamientos han de cumplir una labor a la vez axiológica y normativa, valorizando las estructuras individuadas en función del porvenir posible que a través de ellas se plantea. De allí que Simondon plantee que: “Es preciso sustituir esta estabilidad de lo absoluto incondicional y esta perpetua evolución de un relativo fluyente por la noción de una serie sucesiva de equilibrios metaestables”, donde las “normas son las líneas de coherencia interna de cada

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2007: 232.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2015b: 379.

<sup>3</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 242.

uno de esos equilibrios, y los valores, las líneas según las cuales las estructuras de un sistema se traducen en estructuras del sistema que lo reemplaza”.<sup>1</sup>

Con respecto a la relación entre la cultura y las técnicas, Simondon plantea que el desafío de la época es construir una “tecnología reflexiva”. Y esto por una razón muy sencilla: la tecnología aporta transparencia al mundo, “reduce la alienación”, neutraliza la disociación entre lo teórico y lo práctico, hace comprensibles mecanismos operatorios que explican el dinamismo social, conjura la mistificación oculta en su incompreensión y permite conciliar los procesos operatorios psicosociales y los técnicos. Esta tecnología general ha sido posibilitada por la teoría de la información y por la cibernética pero, según Simondon, ha de ser profundizada en dirección a una “ciencia general de las operaciones”, o *allagmática*, que permita establecer una comunicabilidad analógica entre distintos dinamismos constructivos y organizarlos en sistemas operatorios más vastos. En este proyecto cultural de carácter regulador el pensamiento filosófico está llamado a ocupar un lugar central: ha de realizar, por medios genéticos y teniendo como referencia el mundo humano, lo que antes realizó parcialmente la actividad estética en relación con el mundo natural, esto es, compatibilizar las “estructuras de pluralidad y de totalidad” por medio de “una red de unidades analógicas vinculadas unas con otras”.<sup>2</sup>

Para Simondon, en suma, la individuación humana en su etapa contemporánea se encuentra ante el desafío de poder articular las estructuras de la sacralidad psicosocial y las de la tecnicidad reticular a través de una cultura reflexiva que, compatibilizando ambas fases en una relación analógica y sinérgica, y reuniendo en un mismo proceso constructivo orden y sentido, propicie un re-encantamiento mágico del mundo. Es decir, una toma de conciencia de la individuación del ser como prolongación de la actividad amplificadora e inventiva de la naturaleza.

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2015b: 424.

<sup>2</sup> Cf. Simondon, G., 2007: 234. En este sentido, Simondon plantea: “La filosofía debe fundar la tecnología, que es el ecumenismo de las técnicas, porque para que las ciencias y la ética puedan encontrarse en la reflexión, hace falta que una unidad de las técnicas y una unidad del pensamiento religioso precedan al desdoblamiento de cada una de estas formas de pensamiento en modo teórico y modo práctico”. (2007: 180).



## CONCLUSIÓN

Esta investigación se ha propuesto pensar los elementos fundamentales de la filosofía de Gilbert Simondon desde el horizonte de una configuración conceptual de carácter epocal, en cuyo centro encontramos un particular y notorio desafío para los pensamientos genéticos. Problemática que hemos cifrado en las nociones de forma y discontinuidad, y en el conjunto de consecuencias reflexivas que a partir de ellas se derivan desde principios del siglo XX: la disociación del concepto de totalidad con respecto al de finalidad, y el parejo divorcio entre orden y sentido, la deshistorización del tiempo y la emergencia de temporalidades diversas, la división del espacio absoluto en sistemas y mundos heterogéneos, etc. Dicho conjunto de desplazamientos convergentes plantean un desafío a los pensamientos diacrónicos porque, inhabilitando los esquemas decimonónicos que (a través de secuencias causales o de fases ordenadas teleológicamente) explicaban sobre la base de una temporalidad histórica la articulación entre orden y progreso, instalan una oposición frontal entre sistemas de carácter sincrónico y cambios bruscos que no reconocen estadios intermediarios entre antecedente y consecuente. Esta antítesis está en el centro de lo que hemos denominado problemática epocal, y se manifiesta bajo diversas polaridades (racionalidad-irracionalidad, formas-vida, estático-dinámico, ciencia-metafísica, técnica-humanismo, estructura-sujeto, etc.) que, siendo inconciliables, presentan lo que se ha denominado la tragedia o el drama de la cultura, el olvido del ser, la crisis de las ciencias, etc.

Respecto de la forma, como hemos visto en la primera parte de este trabajo, es posible advertir un primer momento de emergencia que se manifiesta, en el plano físico, en la línea que va desde la electrodinámica de Maxwell y Faraday a la teoría de la relatividad de Einstein, en el plano biológico, en la biología teórica de Uexküll y en el plano psicológico, en la primera etapa de la *Gestaltpsychologie*. Lo que aquí se advierte es una destitución del concepto de elemento sustancial a manos del concepto de función, un reemplazo de los esquemas diacrónicos por modelos sincrónicos y, en conjunto, la incipiente tematización de un segundo orden de objetividad de carácter meta-fenoménico. Este movimiento general se vio reforzado por la emergencia del fenómeno de la discontinuidad en física y en biología, siendo las ideas de salto cuántico, mutación y cambio brusco elementos decisivos para

destituir las premisas historicistas-evolucionistas decimonónicas, y complementar la disociación de la totalidad con respecto a la finalidad. Estos efectos científicos, corroborables antes de ser explicables, plantearon frontalmente el problema de cómo concebir racionalmente el paso de una forma a otra, habida cuenta de la ruptura que propiciaron con respecto a las secuencias causales y los procesos teleológicos. Uexküll expresa esta situación cuando apunta que el origen de las especies es incognoscible pero el funcionamiento de sus representantes vivientes en el espacio revela una coherencia sistemática. En este contexto epistémico ubicamos a las filosofías de la vida como primera manifestación del renacimiento de la metafísica. Así, frente al movimiento de desustancialización de las categorías epistemológicas y la emergencia de totalidades sincrónicas se plantea, en el plano de la filosofía, un movimiento inverso de resustancialización de las categorías metafísicas y la postulación de una instancia que precede y trasciende a las formas, instancia que no se reconoce en un orden teleológico o causal sino que aparece, más bien, como aquella fuente de indeterminación que altera estos mismos órdenes desde afuera.

Un segundo momento se registra fundamentalmente con la emergencia y generalización de la cibernética y la teoría de la información, movimiento que propicia una radicalización del proceso de desustancialización de las categorías científicas, y que comienza a marcar una serie de límites a la noción de forma pero también a la noción de vida. En efecto, por un lado, la noción de función y la idea de equilibrio estable son reemplazadas por las ideas de funcionamiento operativo y de homeostasis, conllevando ello que la noción de forma comience a ser problematizada desde el horizonte de procesos informativos que le son immanentes, y que permiten distinguir principios de organización estructural. En este punto, la noción lewiniana de *insight* es un ejemplo privilegiado pues su tematización de la discontinuidad resulta interno a la dinámica de la forma psicológica y se explica en función de sus procesos de (re)organización. En el mismo sentido apuntan las tentativas genéticas de Piaget y de Gesell, donde la discontinuidad se asocia al pasaje de un orden estructural a otro en el marco de procesos ontogenéticos y psicogenéticos que, si bien rechazan la teleología, no dejan de presuponer –por el carácter mismo de sus objetos de estudio–, un proceso de estructuración constructivo y tendiente al equilibrio por auto-regulación.

Por otro lado, con el desarrollo de la cibernética, la noción biológica de vida y los vitalismos residuales a ella asociados comienzan a ser deconstruidos, producto de la tematización de mecanismos finalizados y de relaciones de comunicación mediadas por códigos. Este último movimiento, junto con la amplificación de la idea uexkülliana de

mundo como sede de la significación, encontrará en la filosofía continental una serie de manifestaciones correlativas. Por un lado, se comenzará a temporalizar la instancia trascendental subjetiva y, con ello, se irá abandonando progresivamente la noción de vida en dirección a la tematización del espíritu. Scheler es, en este punto, el ejemplo privilegiado. Por otro lado, comenzarán a emerger proposiciones que –operando de modo análogo a la noción de código en la teoría de la información– tematizarán las condiciones trascendentales e intersubjetivas de posibilidad del sentido y la comunicación. En este punto se manifiesta una temporalización del mundo y, con ella, la emergencia de un segundo orden de subjetividad. Esto se registra en el carácter fundamental del ser en el mundo heideggeriano (centro de la significatividad y plexo de referencias), en la noción husserliana de mundo de la vida (subsuelo de evidencias originarias), en la idea gurvitcheana de Nosotros (condición de posibilidad para la comunicación inter-individual) e, incluso, en el estructuralismo de Lévi-Strauss (códigos fundamentales de la cultura), entre muchos otros casos. Lo que aquí es posible advertir es que los caracteres holistas que acompañaban a las formas objetivas ganan un nuevo ámbito de realidad de carácter intersubjetivo, ámbito trascendental y temporal que cabe siempre presuponer a toda forma dada. Se plantea así una duplicación de la instancia trascendental, plasmándose una oposición correlativa entre un segundo orden de objetividad y un segundo orden de subjetividad.

En el marco de este complejo proceso histórico-epistemológico e histórico-filosófico, del cual solo hemos indicado una serie de tendencias generales conforme dos momentos, se proyecta la filosofía de Simondon. Cabe concluir, entonces, recapitulando brevemente su emplazamiento en dicha situación reflexiva y su tentativa de rebasamiento. En primer lugar, como hemos visto en la segunda parte de esta investigación, su ontología genética se despliega en dos horizontes concomitantes. El primero es de orden epistemológico, enraíza en las condiciones planteadas por la noción estructural de forma, el concepto operatorio de información y el postulado de la discontinuidad, y tiene como objetivo aportar un concepto filosófico de génesis. Y subrayamos el carácter de concepto filosófico porque, si bien en Simondon resuenan los ecos del *insight* lewiniano y del rebasamiento piagetiano, su voluntad es presentar una noción genética universalizable, una noción que reemplace a la dialéctica hegel-marxista y que permita pensar procesos de estructuración en dominios heterogéneos. Dicha noción teórico-metodológica es la transducción en tanto operación de individuación (o información) de un sistema en estado metaestable, y su carácter de concepto filosófico-genético se pone a prueba y, correlativamente, se concreta en la

tematización de procesos estructurantes en el plano físico, vital, mental, psicosocial y técnico. Esta aventura de la amplificación transductiva posibilitada por el método analógico aleja a Simondon de la tradición fenomenológica y existencialista, y lo encamina hacia a una filosofía de la naturaleza y de las técnicas.

Desde un horizonte metafísico, la ontología genética se propone como instancia previa y anterior a la teoría del conocimiento y a la ontología. Frente a ellas, Simondon planteará que la pregunta fundamental no es cuál es la estructura o el ser de los entes, sino cómo pensar el devenir del ser en general y de los entes en particular. La analítica de procesos transductivos en distintos tipos de entes, y la generalización del modelo de la cristalización, de la noción de energía potencial y de la idea de estado metaestable de un sistema, llevará a Simondon a proponer la idea de una instancia preindividual del ser que opera como fundamento último, e indefinido, del devenir real. La idea de naturaleza preindividual, así, aparece como un tercer orden de subjetividad que explica y sitúa la génesis de todo tipo de individuos y, a través de ellos, la génesis de los mundos, en el marco de un vasto proceso de auto-creación del ser. Y lo importante es que, a diferencia del segundo orden de subjetividad tematizado por la filosofía del período, Simondon subraya el carácter discontinuo y crítico que jalona dicho proceso, haciendo hincapié en la puesta en disposición de energías potenciales que plantean las situaciones de crisis, y a partir de las cuales se efectuarían las operaciones de individuación. Es decir, nos las vemos con una filosofía de la naturaleza que se despliega como un proceso ilimitado de auto-creación por saltos bruscos.

En segundo lugar, cabe subrayar el modo a través del cual Simondon retoma los esquemas de la epistemología genética de Piaget y de Gesell, trasladándolos al plano metafísico y encontrando en éste toda una serie de nuevas problemáticas, como ser la de la génesis absoluta y la oscura teoría de las fases del ser. En esta última se comprimen buena parte de las dificultades pues Simondon la presenta tanto como una teoría sincrónica (sistema trifásico, coexistencia de fases, etc.) cuanto como una teoría diacrónica ritmada por sucesivos desfasamientos y pasible de un abordaje genealógico. Mientras que el primer sentido hace sistema con el proyecto de una filosofía de la naturaleza que permita resituar al individuo y al mundo en el devenir del ser preindividual (relativizando así su actualidad estructural), el segundo sentido se despliega en una antropogénesis que distingue distintas etapas en el devenir del sistema hombre-mundo, encontrando su polaridad fundamental en el desfasamiento entre tecnicidad y sacralidad. Ahora bien, en el marco de este último análisis del “desarrollo temporal” de un sistema, Simondon plantea un concepto de génesis

que se superpone a la noción teórico-metodológica de transducción pero que no se confunde con ella. En efecto, la idea según la cual el devenir se explicaría en función de sucesivos desfasamientos de un sistema previo que, tras repartirse en una polaridad, tendería a reunirse en organizaciones estructurales cada vez más complejas, es similar pero no idéntica a la amplificación transductiva. Su principal diferencia anida en que el desfasamiento se produce sin incidencia de gérmenes formales (evadiendo así el problema inmanencia-trascendencia de la génesis absoluta) y, por otro lado, en que se aplica al análisis de la individuación humana desde el horizonte de la cultura.

En tercer lugar, es en el marco del problema de la cultura que se presenta otro conjunto de diferencias con respecto a los pensamientos de la época. Frente a la antítesis entre las formas y la vida, y a la situación de alienación que entraña, Simondon plantea que la situación de incompatibilidad que afecta a los modos de ser en el mundo contemporáneos reclama un abordaje genético que permita, captando los sucesivos desfasamientos que han disociado el modo de ser práctico y el modo de ser teórico, desplegar un esfuerzo de compatibilización en el plano reflexivo a efectos de poder recrear una totalidad cultural que, recuperando su rol regulador, propicie relaciones de causalidad circular y de resonancia interna constructiva entre la tecnicidad y la sacralidad como modalidades de experiencia del mundo. Tras reivindicar el rol de *L'Encyclopédie* como ejemplo de comunicación entre técnicas y humanismo, Simondon plantea que en el siglo XX el pensamiento alemán ha instalado una brecha entre cultura (contenidos religiosos, político-sociales, estéticos, éticos, míticos, etc.) y civilización (representaciones y usos de la tecnicidad) que ha permeado a buena parte de la filosofía continental y las ciencias humanas, y que resulta sumamente perniciosa pues reproduce mito psicosocial que, por un lado, no reconoce la principal fuente de alienación (la incompreensión de la realidad técnica como superficie de la existencia humana contemporánea, y como manifestación de su potencia inventiva) y, por el otro, no hace justicia a la parte que pretendería defender contra el “maquinismo industrial”: “esta lucha contra un falso enemigo nos parece ser perjudicial a la sacralidad misma”.<sup>1</sup> En este punto, contra Heidegger, Simondon quiere compatibilizar la experiencia práctica y técnica (los utensilios, el ser a la mano, etc.) con el sentido sacro de la existencia, mostrando la humanidad que anida en la máquina y la tecnicidad que anida en el ser humano, y en dirección a una suerte de reencantamiento del mundo que permita superar la situación de alienación a través de una nueva estructuración cultural sinérgica (cultura

---

<sup>1</sup> Simondon, G., 2014: 75.

técnica, tecnología reflexiva, tecno-estética, filosofía genética, pensamientos político-sociales, etc.).

En cuarto término, como vimos, este nuevo mundo es tecno-psicosocial y se cifra en la oscura noción de realidad transindividual. A diferencia de las nociones de mundo circulantes en la época, Simondon incluye en su “mundo transindividual de las significaciones” no sólo a los códigos y contenidos psicosociales sino también, y fundamentalmente, a las máquinas y a las redes técnicas como dignos representantes de humanidad (no como esclavos al servicio de la utilidad), y como complemento indispensable de una existencia constructiva. Esto le permite integrar el elemento más dinámico de la realidad humana contemporánea (el desarrollo tecnológico) en la noción de mundo y, con ello, acicatear el proceso de individuación psicosocial planteándole nuevas problemáticas y oportunidades evolutivas, potencias que van mucho más allá del problema del lenguaje y de los “horizontes de sentido” relativos a cada cultura. Asimismo, al poner por debajo del mundo una naturaleza preindividual mágica, Simondon postula un tercer orden de subjetividad que se manifestaría a través de situaciones de metaestabilidad, acontecimientos y saltos bruscos, y que explicaría el devenir del ser no a través de la sedimentación de la temporalidad, sino como sucesivos y discontinuos accesos de individuación estructurante.

En quinto lugar, respecto de la metafísica del devenir del ser preindividual, hemos visto la compleja operación desarrollada por Simondon consistente en vincular una serie de conceptos científico-tecnológicos que le son contemporáneos (energía potencial, metaestabilidad, neguentropía, teoría de la información, etc.) con intuiciones y esquemas del pensamiento griego. En este punto se destacan tres operaciones. Por un lado, con la Escuela de Mileto, retoma la noción de naturaleza *ápeiron* como fuente absoluta e indefinida de existencia que precede, y hace posible, todo proceso genético (esto es, la idea de lo preindividual en tanto “realidad de lo posible” y de lo potencial). Por otro lado, recupera el dinamismo de la *physis* en tanto poder de diversificación y desarrollo de los seres, repensándola bajo la idea de un ritmo ternario de tipo transductivo (metaestabilidad, transducción, estructura). Finalmente, a través de su lectura de la doctrina escrita y no escrita del último Platón, Simondon reinterpreta la naturaleza *ápeiron* en términos de disparidad entre ordenes de magnitud, rechaza la postulación de un demiurgo por sobre el dinamismo de la *physis* y, recuperando a esta última en términos de operación genética inmanente, se encamina a una “racionalización del devenir” que no lo encierra en un ciclo

cerrado y/o preformado, sino que lo piensa como un movimiento indefinido de auto-producción del ser.

En sexto lugar, y en relación con dicha operación sobre la filosofía antigua, se manifiesta cierta recuperación simondoniana de la metafísica de Bergson. En efecto, si bien cuestiona a esta última en una serie de puntos, es posible advertir que el tercer orden de subjetividad que se postula reinterpreta en cierta medida el vitalismo inorgánico bergsoniano y, desustancializando la noción de impulso vital mediante el concepto de metaetabilidad, y subrayando el carácter discontinuo de las operaciones genéticas (elemento que ya aparece en las últimas obras de Bergson), presenta a la naturaleza preindividual como “primer motor” energético. En este punto, también se revela una resonancia con el esquema que Sartre presenta en *La trascendencia del ego*, donde se presenta un campo trascendental impersonal o prepersonal que opera como “condición primera y fuente absoluta de existencia”, y que se define en términos de “espontaneidades puras”. Desde este horizonte, es posible advertir que frente a los mundos ontológicos que presenta el pensamiento alemán, Simondon postula una instancia previa a lo que en dichos pensamientos es la instancia previa y, recuperando elementos vitalistas de la tradición metafísica francesa, y articulándolos con esquemas científicos e intuiciones de la filosofía antigua, postula su concepto de realidad preindividual en tanto realidad de lo potencial (tercer orden de subjetividad).

En séptimo lugar, respecto del concepto de subjetividad, hemos visto que el objetivo que Simondon se plantea con su teoría de la individuación es resituar al sujeto en el devenir del ser y mostrar su relatividad. Con este movimiento, se impugnan las tentativas de las filosofías de la conciencia y, mediante la teoría de las fases del ser, se plantea que el sujeto, lejos de ser un absoluto o una conciencia aislada y cerrada sobre sí misma, se emplaza en un sistema de realidad que comporta, por un lado, un subsuelo sobre-continuo que bascula en cada uno de los individuos haciéndolo ser más que sí mismo y, por el otro, una instancia cuasi-continua que es anterior y posterior al individuo sin serle exterior, y de la cual forma parte necesariamente a través de su inherencia en grupos. Así, tensado entre lo preindividual y lo transindividual, el sujeto aparece como singularidad amplificante, o sea, como mediador y operador puntual dentro de una estructura reticular que comporta una resonancia interna colectiva y que se desenvuelve a través de sucesivas individuaciones.

En suma, creemos que el conjunto de indicaciones previas y sus desarrollos en los capítulos respectivos, permiten situar la singularidad del pensamiento simondoniano en el concierto de la filosofía continental de mediados del siglo XX, y alumbran un campo de

problematicidad que no ha sido lo suficientemente tematizado en los estudios del período, en general centrados en la antítesis entre enfoques fenomenológico-hermeneuticos y perspectivas estructuralistas-posestructuralistas. Por otro lado, consideramos que la presentación del pensamiento simondoniano plasmado en el primer capítulo de la investigación y, fundamentalmente, su desarrollo y problematización en la segunda y tercera parte del trabajo, constituyen aportes sustantivos para calibrar el proyecto teórico del autor y sus complejidades inmanentes, contribuyendo de este modo a repensar una filosofía original que, por distintas razones, se encuentra en el centro de las preocupaciones reflexivas contemporáneas.

La investigación, por último, deja planteadas una serie de líneas que podrán nutrir ulteriores desarrollos. Dos caminos posibles se dibujan con particular nitidez. El primero apunta a profundizar en el concepto simondoniano de tecnología, prestando particular atención a sus connotaciones ontológicas, sociológicas, políticas y éticas, así como a su crítica de las representaciones utilitaristas o eficientistas con las cuales se la suele asociar irreflexivamente. La segunda línea remite al concepto teórico-metodológico de problemática epocal (o Era de las Formas) que, por un lado, podría ser profundizado incluyendo en el análisis a otras obras filosóficas del período, así como a otras manifestaciones correlativas que van más allá de las proposiciones epistemológicas o metafísicas, y que se expresan en el plano ético, político, estético, etc. Por otro lado, dicho concepto deja planteado el interrogante respecto de su vigencia o no en la actualidad, es decir, ¿habitamos aún en dicha problemática epocal o bien ésta ha dado paso a un nuevo orden del saber que nos sería contemporáneo? Un elemento de este problema ha sido aportado a propósito de la diferencia que el concepto de discontinuidad presenta en la filosofía simondoniana y en las termodinámicas alejadas del equilibrio. El desarrollo cabal de dicho interrogante obligaría a repensar una serie de proposiciones epistemológicas y metafísicas de la segunda mitad del siglo XX, a efectos de dilucidar si ha habido o no una mutación conceptual profunda con el decurso del siglo y cuales serían sus premisas fundamentales.



## BIBLIOGRAFÍA

### • OBRAS DE GILBERT SIMONDON

- SIMONDON, Gilbert (2004). *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, Ellipses, Paris.
- (2005a). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Jérôme Millon, Grenoble.
  - (2005b). *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, Seuil, Paris.
  - (2005c). *Cours sur la Perception (1964-1965)*, Éditions de la Transparence, Paris (reeditado por P.U.F, 2013, Paris).
  - (2007, 2013a). *El modo de existencia de los objetos técnicos*, tr. M. Martínez y P. Rodríguez, Prometeo, Buenos Aires.
  - (2008a). *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, tr. T. Pizarro y A. Cangí, La Cebra, Buenos Aires.
  - (2008b). *Imagination et invention (1965-1966)*, Éditions de la Transparence, Chatou.
  - (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, tr. Pablo Ires, Cactus/La Cebra, Buenos Aires.
  - (2010). *Communication et information. Cours et conférences*, Éditions de la Transparence, Chatou.
  - (2012). *Curso sobre la percepción (1964-1965)*, tr. Pablo Ires, Cactus, Buenos Aires.
  - (2013b). *Imaginación e invención (1965-1966)*, tr. Pablo Ires, Cactus, Buenos Aires.
  - (2014). *Sur la technique (1953-1983)*, P.U.F., Paris.
  - (2015a). *Sur la psychologie*, P.U.F., Paris.
  - (2015b). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información (2ª ed.)*, tr. P. Ires, Cactus, Buenos Aires.
  - (2015c). *Comunicación e información. Cursos y conferencias*, tr. P. Ires, Cactus, Buenos Aires.
  - (2016). *Sur la philosophie (1950-1980)*, P.U.F., Paris.
- SIMONDON, G. et LE TERRIER, F. (1957). « La psychologie moderne », en Doumas, M. (dir.), *Histoire de la science – Des origines au XXe siècle*, Gallimard, Brujas, pp. 1668-1703.
- SIMONDON, G., BERGER, G., BOULIGAND, G. et al. (1960). « Forme, information, potentiels », en *Bulletin de la SFP*, N° 54, 5. <http://www.sofrphilo.fr/forme-information-potentiels/> (Último acceso: 03/02/16).
- SIMONDON, G. (1966). « Resumen de la sesión de trabajo sobre la amplificación en los procesos de información », en VV.AA., *El concepto de información en la ciencia contemporánea. Coloquios de Royaumont*, Siglo XXI, México, p. 309.

SIMONDON, G., (1969). « Revue critique: Oparin, A. I., “L'origine de la vie sur la terre” », en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, N°46, P.U.F., Paris, pp. 71-90.

SIMONDON, G. (2015d). « Cultura y técnica », en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, trad. M. Martínez, Prometeo, Buenos Aires, pp. 19-33.

- **MATERIALES SOBRE LA FILOSOFÍA DE SIMONDON**

- **LIBROS**

BARDIN, Andrea (2010). *Epistemologia e política in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, Fuori Registro Edizione, Vicenza.

— (2015a). *Epistemology and political philosophy in Gilbert Simondon*, Springer, Dordrecht.

BALIBAR, Etienne (2000). *La filosofía de Marx*, tr. H. Pons, Nueva Visión, Buenos Aires.

— (2009). *De la individualidad a la transindividualidad*, tr. A. Torres, Ed. Brujas, Córdoba.

BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues (2005a). *Penser l'individuation – Simondon et la philosophie de la nature*, L'Harmattan, Paris.

— (2005b). *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, L'Harmattan, Paris.

— (2008). *Simondon ou l'Encyclopédisme génétique*, P.U.F., Paris.

BLANCO, J., PARENTE, D., RODRÍGUEZ, P. y VACCARI, A. (coords.) (2015). *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, Prometeo, Buenos Aires.

CARROZZINI, Giovanni (2006). *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi - Dall'“ontologia dell'individuo” alla filosofia della tecnologia*, Piero Manni, San Cesario di Lecce.

— (2011). *Gilbert Simondon Filosofo della ‘Mentalité technique’*, Mimesis, Milano – Udine.

CHABOT, Pascal (2003). *La philosophie de Simondon*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris.

CHATEAU, Jean-Yves (2008c). *Le Vocabulaire de Gilbert Simondon*, Ellipses, Paris.

COMBES, Muriel (1999). *Simondon. Individu et collectivité*, P.U.F., Paris (reeditado en 2013, Éd. Dittmar).

— (2013). *Simondon, Une philosophie du transindividuel*, Éd. Dittmar, Paris.

DITTMAR, Nicolas (2013). *Une autre subjectivité. Étude sur la philosophie de Gilbert Simondon*, Éd. Dittmar, Paris.

GUCHET, Xavier (2010). *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, P.U.F., Paris.

HOTTOIS, Gilbert (1994a). *Simondon et la philosophie de la culture technique*, De Boeck-Wesmael, Bruexelles.

MACKENZIE, Adrian (2002). *Transductions - Bodies and Machines at Speed*, Continuum, New York.

MONTOYA SANTAMARÍA, Jorge William (2006). *La individuación y la técnica en la obra de Simondon*, Ed. Universidad EAFIT, Medellín.

PENAS LÓPEZ, Miguel (2014). *Individuación, individuo y relación en el pensamiento de Simondon*

(tesis doctoral), Universitat Autònoma de Barcelona – Université Toulouse-Jean Jaurès, Barcelona. [https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2014/hdl\\_10803\\_313452/mpl1de1.pdf](https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2014/hdl_10803_313452/mpl1de1.pdf)

STIEGLER, Bernard (2002a). *La técnica y el tiempo (tomo 1). El pecado de Epimeteo*, tr. B. Morales Bastos, Cultura Libre, Hondarribia.

— (2002b). *La técnica y el tiempo (tomo 2). La desorientación*, tr. B. Morales Bastos, Cultura Libre, Hondarribia.

— (2004). *La técnica y el tiempo (tomo 3). El tiempo del cine y la cuestión del malestar*, tr. B. Morales Bastos, Cultura Libre, Hondarribia.

VVAA (1994). *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris.

VVAA (2012). *Gilbert Simondon. Being and technology*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

#### ○ REVISTAS ESPECIALIZADAS Y DOSSIERS

MULTITUDES, N°18 (2004). *Politiques de l'individuation. Penser avec Simondon*. <http://www.multitudes.net/category/l-edition-papier-en-ligne/Multitudes-18-Automne-2004/>.

APPAREIL, N°2 (2008). *Autour de Simondon*. <http://appareil.revues.org/1738>

PARRHESIA, N°7 (2009). *Special issue on the work of Gilbert Simondon*. <http://www.parrhesiajournal.org>.

CAHIERS SIMONDON, N°1 (2009). Barthélémy, J-H. (dir.), L'Harmattan, Paris.

— N°2 (2010). Barthélémy, J-H. (dir.), L'Harmattan, Paris.

— N°3 (2011). Barthélémy, J-H. (dir.), L'Harmattan, Paris.

— N°4 (2012). Barthélémy, J-H. (dir.), L'Harmattan, Paris.

— N°5 (2013). Barthélémy, J-H. (dir.), L'Harmattan, Paris.

ASTROLABIO –Nueva época–, N°10 (2013). Universidad Nacional de Córdoba. <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/issue/view/368>.

INFORMÁTICA NA EDUCAÇÃO, Vol. 15, N°1 (2012). Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)/Centro Interdisciplinar de Tecnologias na Educação (CINTED)/Programa de Pós-Graduação em Informática na Educação (PPGIE), Porto Alegre.

DEMARCAÇÕES, N°4 (2016). *Dossier: Gilbert Simondon: Repercusión y perspectivas*. <http://revistademarcaciones.cl/numero-4/>

#### ○ COMUNICACIONES, ESTUDIOS Y ARTÍCULOS

AGUIRRE, Gonzalo (2015). « Simondon como educador: una lectura transductiva en clave latinoamericana », en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 173-194.

BLANCO, Javier et RODRÍGUEZ, Pablo E. (2015). « Sobre la fuerza y la actualidad de la

teoría simondoniana de la información», en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 95-120.

BARDIN, Andrea (2009). « Simondon: transcendantal et individuation », en Rametta, G. (ed.), *Les métamorphoses du transcendantal. Parcours multiples de Kant à Deleuze*, Georg Olms Verlag, pp. 189-215.

- (2013). « De l’homme à la matière : pour une ‘ontologie difficile’. Marx avec Simondon », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°5, L’Harmattan, Paris, pp. 25-44.
- (2015b). « ‘Cultura y técnica’ entre Bergson y Leroi-Gourhan. La política como problema en Simondon », en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, trad. M. Martínez, Prometeo, Buenos Aires, pp. 35-55.

BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues (2009a). « Du mort qui saisit le vif. Sur l’actualité de l’ontologie simondonienne », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°1, L’Harmattan, Paris, pp. 77-90.

- (2009b). « Simondon et la question éthique », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°1, L’Harmattan, Paris, pp. 135-148.
- (2010a). « Perception et Imagination. Sur la portée théorique des Cours de Simondon », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°2, L’Harmattan, Paris, pp. 7-26.
- (2010b). « Penser après Simondon et par-delà Deleuze », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°2, L’Harmattan, Paris, pp. 129-146.
- (2010c). « What new humanism today ? », tr. C. Turner, en *Cultural Politics*, Vol. 6, Issue 2, UK, pp. 237-252.
- (2011). « Quel mode d’unité pour l’œuvre de Simondon? », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°3, L’Harmattan, Paris, pp. 131-148.
- (2012b). « Individuation and Knowledge: The “refutation of idealism” in Simondon’s Heritage in France », tr. M. Hayward et A. De Boever, en *SubStance*, Vol. 41, Issue 129, N° 3, University of Wisconsin Press, pp. 60-75.
- (2012c). « Sur l’architectonique de Du mode d’existence des objets techniques », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°4, L’Harmattan, Paris, pp. 97-136.
- (2013). « Glosaire Simondon : les 50 grandes entrées dans l’œuvre », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°5, L’Harmattan, Paris, pp. 105-138.
- (2015). « La cuestión de la no-antropología », en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, trad. M. Martínez, Prometeo, Buenos Aires, pp. 57-78.
- et BONTEMS, Vincent (2008). « Philosophie de la nature et artefact », *Revue Appareil*, N° 1. <http://appareil.revues.org/72>

BALLÚS SANTACANA, Andreu (2013). « Simondon ¿enactivista? Individuación y generación de sentido », en *ASTROLABIO – Nueva época*, N°10 (2013). UNC. <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/issue/view/368>

BEAUBOIS, Vincent (2013). « Design et technophanie », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°5, L’Harmattan, Paris, pp. 59-74.

BERTI, Agustín et RÉ, Anahí Alejandra (2015). « Posibilidades y límites de la noción de objeto estético », en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 343-360.

BIDET, A. et MARRIELLE, M. (2011-2012). « S'individuer, s'émanciper, risquer un style (autour de Simondon) », en *Revue du MAUSS*, N° 38, La Découverte, pp. 397-412.

BLONDEAU, Olivier (2004). « Des hackers aux cyborgs : le bug simondonien », en *Multitudes*, N°18. <http://www.multitudes.net/category/l-edition-papier-en-ligne/Multitudes-18-Automne-2004/>

BONTEMS, Vicent (2008). « Quelques éléments pour une épistémologie des relations d'échelle chez Gilbert Simondon », en *Revue Appareil*, N°2. <http://appareil.revues.org/1738>

— (2010). « Echelles d'individuation, complexité et morphogenèse », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°2, L'Harmattan, Paris, pp. 81-98.

— (2013). « Esclaves et machines, même combat ! L'aliénation selon Marx et Simondon », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°5, L'Harmattan, Paris, pp. 9-24.

BOWDEN, Sean (2012). « Gilles Deleuze, a Reader of Gilbert Simondon », en VVAA, *Gilbert Simondon. Being and technology*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

CARROZZINI, Giovanni (2008). « Technique et humanisme. Günther Anders et Gilbert Simondon », en *Revue Appareil*, N°2. <http://appareil.revues.org/1738>

— (2009). « Gilbert Simondon et Jacques Laffite : les deux discours de la 'culture technique' », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°1, L'Harmattan, Paris, pp. 25-46.

— (2011). « Esthétique et techno-esthétique chez Simondon », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°3, L'Harmattan, Paris, pp. 51-70.

— (2015). « Sobre el logos de la tecnología a la luz de algunos escritos de Gilbert Simondon », en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, trad. M. Martínez, Prometeo, Buenos Aires, pp. 79-94.

CHABOT, Pascal (2005). « The philosophical august 4th - Simondon as a reader of Bergson », en *Angelaki*, Vol. 10, N°2, Routledge, pp. 103-108.

CHATEAU, Jean-Yves (1994). « Technophobie et optimisme technologique modernes et contemporains, suivi de La question de l'évaluation de la technique », en VVAA, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, pp. 115-172.

— (2005). « Présentation. L'invention dans les techniques selon Gilbert Simondon », en Simondon, G., *L'invention dans les techniques*, Seuil, Paris, pp. 11-72.

— (2008a). « Présentation », en Simondon, G., *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, La Cebra, Buenos Aires, pp. 9-25.

— (2008b). « Présentation. Une théorie de l'image à la lumière de la notion d'invention et de l'invention à la lumière de la notion d'image », en Simondon, G., *Imagination et invention*, Éditions de la Transparence, Chatou, pp. VII-XXXIII.

— (2010). « Présentation. Communication et information dans l'œuvre de Gilbert Simondon », en Simondon, G., *Communication et information*, Éditions de la Transparence, Chatou, pp. 5-50.

— (2014). « Présentation », en Simondon, G., *Sur la technique*, P.U.F., Paris, pp. 1-21.

CITTON, Yves (2004). « Sept résonances de Simondon », en *Multitudes*, N°18. <http://www.multitudes.net/category/l-edition-papier-en-ligne/Multitudes-18-Automne-2004/>

COMBES, Muriel (2004). « L'acte fou », en *Multitudes*, N°18.

<http://www.multitudes.net/category/l-edition-papier-en-ligne/Multitudes-18-Automne-2004/>

CORBANEZI, Elton (2012). « Vida e Técnica: Ressonâncias do pensamento de Canguilhem em Simondon », en *Informática na educação*, V.15, N°1.

COSTA, L., GALLI FONSECA, T. et AXI, M. (2012). « Da Natureza do Artificio e dos Artíficos da Natureza: Simondon entre o Natural e o Artificial », en *Informática na educação*, V.15, N°1.

DAMASCENO, Veronica (2007). « Notas sobre a individuação intensiva em Simondon e Deleuze », en *O que nos faz pensar*, N° 21. <http://www.oquenofazpensar.com>

DA ESCÓSSIA, Liliana (2012). « Individuação e Informação em Gilbert Simondon », en *Informática na educação*, V.15, N°1.

DE BESTEGUI, Miguel (2005). « Science and ontology - From merleau-ponty's "reduction" to simondon's "transduction" », en *Angelaki*, Vol. 10, N°2, Routledge, pp. 109-122.

DE BOEVER, Arne (2010). « Agamben et Simondon : ontologie, technologie et politique », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°2, L'Harmattan, Paris, pp. 117-128.

DEBAISE, Didier (2004a). « Le langage de l'individuation », en *Multitudes*, N°18. <http://www.multitudes.net/category/l-edition-papier-en-ligne/Multitudes-18-Automne-2004/>

— (2004b). « Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle? », en *Multitudes*, N°18. <http://www.multitudes.net/category/l-edition-papier-en-ligne/Multitudes-18-Automne-2004/>

DEFORGE, Yves (1994). « L'évolution des objets techniques », en VVAA, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, pp. 173-181.

DEL LUCCHESI, Filippo (2009). « Monstrous Individuations: Deleuze, Simondon, and Relational Ontology », en *Differences*, Vol. 20, N° 2-3, Brown University, pp. 179-193.

DOMINGUEZ RUBIO, Fernando (2005). « Re-pensando lo social: apuntes para la re-descripción de un nuevo objeto para la sociología », en *AIBR - Revista de Antropología Iberoamericana*, Núm. Especial Noviembre-Diciembre, Madrid.

DUHEM, Ludovic (2008). « L'idée d'individu pur » dans la pensée de Simondon », en *Revue Appareil*, N°2. <http://appareil.revues.org/1738>

— (2009). « La tache aveugle et le point neutre (Sur le double 'faux départ' de l'esthétique de Simondon) », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°1, L'Harmattan, Paris, 115-134.

— (2012). « *Apeiron* et *physis*. Simondon transducteur des présocratiques », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°4, L'Harmattan, Paris, pp. 33-68.

FAGOT-LARGEAULT, Anne (1994). « L'individuation en biologie », en VVAA, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, pp. 19-54.

FERRAZ, Gustavo (2012). « Arte e percepção: as contribuições de Simondon para pensar o alcance político da experimentação sensível », en *Informática na educação*, V.15, N°1.

FERREIRA, Miguel (2009). « Lo social como proceso: la transductividad ontogenética de las prácticas sociales », en *Nómadas - Revista de crítica de ciencias sociales y jurídicas*, N° 22, Universidad Complutense de Madrid.

FRAGOZO, Fernando (2010). « Simondon, Heidegger et la critique des principes », en Barthélémy, J.-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°2, L'Harmattan, Paris, pp. 99-116.

GARELLI, Jacques (1994). « Transduction et information », en VVAA, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, pp. 55-68.

GONZALEZ TORRENTS, Alba (2013). « Máquinas con alma. Lo técnico y lo humano en Simondon y en la cultura del anime », en *ASTROLABIO –Nueva época-*, N°10 (2013). UNC. <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/issue/view/368>

GUCHET, Xavier (2003). « Pensée technique et philosophie transcendentale », en *Archives de Philosophie*, Vol. 1, Tome 66, Centre Sèvres, pp. 119-144.

— (2008). « Évolution technique et objectivité technique chez Leroi-Gourhan et Simondon », en *Revue Appareil*, N°2. <http://appareil.revues.org/1738>

— (2009). « Simondon, la technologie et les sciences sociales », en Barthélémy, J.-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°1, L'Harmattan, Paris, pp. 7-24.

— (2011). « Le corps social du sujet », en Barthélémy, J.-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°3, L'Harmattan, Paris, pp. 71-92.

— (2012). « Technology, Sociology, Humanism: Simondon and the Problem of the Human Sciences », tr. M. Hayward, en *SubStance*, Vol. 41, Issue 129, N° 3, University of Wisconsin Press, pp. 76-92.

— (2001). « Théorie du lien social, technologie et philosophie : Simondon lecteur de Merleau-Ponty », en *Les Études philosophiques*, Vol. 2, N° 57, P.U.F., pp. 219-237.

HART, John (1994). « La mécanologie et la philosophie », en VVAA, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, pp. 182-205.

HEREDIA, Juan Manuel (2012). « Los conceptos de afectividad y emoción en la filosofía de Gilbert Simondon », en *Revista de Humanidades*, N°26, Universidad Andrés Bello, pp. 51-75.

— (2014a). « Dispositivos y/o agenciamientos », en *Contrastes - Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XIX, N° 1, 2014, Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga, 2014.

— (2014b). Reseña de SIMONDON, G. “Imaginación e invención (Buenos Aires, Ed. Cactus, 2013)”, en *Revista ENFOQUES*, Año XXVI, Nro. 2, Universidad Adventista de La Plata, pp. 119-124.

— (2015a). « Lo psicosocial y lo transindividual en Gilbert Simondon », en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 77, N°3, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 437-465.

— (2015b). « Técnica y transindividualidad », en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 231-248.

HOEL, Aud Sissel et VAN DER TUIN, Iris (2013). « The Ontological Force of Technicity: Reading Cassirer and Simondon Diffractively », en *Philosophy & Technology*, N° 26, Springer, pp. 187-202.

HOTTOIS, Gilbert (1994b). « L'éthique chez Simondon », en VVAA, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, pp. 69-90.

ILIADIS, Andrew (2013). « A new individuation: Deleuze's Simondon Connection », en *Media Tropes*, Vol. 4, N° 1, pp. 83-100.

- KRTOLICA, Igor (2009). « The Question of Anxiety in Simondon », en *Parrhesia*, N°7. [http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia07/parrhesia07\\_krtolica.pdf](http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia07/parrhesia07_krtolica.pdf)
- LARUELLE, François (1994). « Le concept d'une technologie première », en VVAA, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, pp. 206-219.
- LAWLER, Diego (2015). « Ecos filosóficos sobre Simondon : acto de invención, esencia técnica y linaje », en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 327-342.
- LE ROUX, Ronan (2009). « De Wiener à Simondon : penser l'invention avec et sans Bergson », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°1, L'Harmattan, Paris, pp. 91-114.
- (2011). « Dialogues (et silences) avec les théories des machines dans la France de l'après-guerre », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°3, L'Harmattan, Paris, pp. 93-108.
- LECOURT, Dominique (2012). « The Question of the Individual in Georges Canguilhem and Gilbert Simondon », en VVAA, *Gilbert Simondon. Being and technology*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- LOEVE, Sacha (2008). « La zone obscure des nanotechnologies », en *Revue Appareil*, N°2. <http://appareil.revues.org/1738>
- (2011). « Technique, travail et anthropologie chez Arendt et Simondon », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°3, L'Harmattan, Paris, pp. 31-50.
- LÓPEZ HANNA, Sonia (2015). « Transindividualidad. Disquisiciones sobre la técnica y lo colectivo », en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 249-276.
- MACHADO OLIVEIRA, Andréia (2012). « Corpos Associados: a Arte e o ato de experienciar de acordo com Gilbert Simondon », en *Informática na educação*, V.15, N°1.
- MARGAIRAZ, Sarah (2010). « De l'intuition à la transduction : par-delà la valeur heuristique de l'analogie. Une interprétation de la filiation entre Bergson et Simondon », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°2, L'Harmattan, Paris, pp. 27-52.
- et RABACHOU, Julien (2012). « De la génération à l'ontogenèse : le préindividuel et la puissance chez Simondon et Aristote », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°4, L'Harmattan, Paris, pp. 69-96.
- MARQUET, Jean-François (1994). « Gilbert Simondon et la pensée de l'individuation » en VVAA, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, pp. 91-99.
- MARTY, Emilia M. O. (2004). « Simondon, un espace à venir », en *Multitudes*, N°18. <http://www.multitudes.net/category/l-edition-papier-en-ligne/Multitudes-18-Automne-2004/>
- MONTEBELLO, Pierre (2006). « Simondon et la question du mouvement », en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Vol. 3, Tome 131, pp. 279-297.
- (2013). « Gilbert Simondon. Una metafísica de la participación », en *ASTROLABIO –Nueva época-*, N°10 (2013). Universidad Nacional de Córdoba. <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/issue/view/368>
- MONTOYA SANTAMARÍA, Jorge William (2004). « Aproximación al concepto de analogía en la obra de Gilbert Simondon », en *Co-herencia - Revista de Humanidades*, Vol. 1, N°



1, Universidad Eafit - Medellín, pp. 31-50.

— (2015). « El individuo técnico : un objeto inevitable », en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 121-138.

MORFINO, Vittorio (2011). « Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser », tr. María Teresa D’Meza, ponencia presentada en las *II Jornadas Espectros de Althusser*, Biblioteca Nacional (Argentina).

MORIZOT, Baptiste (2012). « Le *hasard contraint* comme modalité de l’individuation », en Barthélémy, J.-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°4, L’Harmattan, Paris, pp. 9-32.

— (2013). « Socialisation et individuation : le concept bourdieusien d’habitus au prisme de la pensée de Simondon », en Barthélémy, J.-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°5, L’Harmattan, Paris, pp. 75-104.

NOVAES, Thiago (2015). « Tecnoestética y tecnomagia : iniciación técnica, metarreciclaje y radios libres », en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 375-391.

ORTIZ MALDONADO, Natalia (2015). « La experiencia del mundo, su expansión y la escritura », en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 361-374.

PARADIS, Bruno (1994). « Technique et temporalité », en VVAA, *Gilbert Simondon. Une pensée de l’individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, pp. 220-238.

PARENTE, Diego et SANDRONE, Darío (2015). « Invención y creatividad en la evolución de los objetos industriales : exploración de algunos problemas simondonianos », en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 277-300.

PENAS LÓPEZ, Miguel (2013). « El concepto de potencia en Simondon. Hacia una filosofía horizontal de los afectos », en *ASTROLABIO –Nueva época-*, N°10 (2013). Universidad Nacional de Córdoba.  
<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/issue/view/368>

PETIT, Victor (2009). « L’individuation du vivant. Sur une intuition simondonienne restée ignorée », en Barthélémy, J.-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°1, L’Harmattan, Paris, pp. 47-76.

— (2010). « L’individuation du vivant (2). Génétique et ontogenèse », en Barthélémy, J.-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°2, L’Harmattan, Paris, pp. 53-80.

— (2013). « Le concept de milieu en amont et en aval de Simondon », en Barthélémy, J.-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°5, L’Harmattan, Paris, pp. 45-58.

PINHEIRO NEVES, José (2011). « Pour comprendre les nouvelles liaisons digitales : le concept d’individuation chez Carl Jung et Gilbert Simondon », en *Sociétés*, Vol.1, N° 111, pp. 105-114.

POREAU, Brice (2009/2010). « La pensée biologique du milieu du XIXème siècle à 1970 dans la philosophie de Gilbert Simondon », Tesis de Maestría, Master recherche HPDS, Université Claude Bernard-Lyon 1.

READ, Jason (2011). « The Production of Subjectivity: From Transindividuality to the Commons », en *New Formations*, N° 70, pp. 113-131.

REBOLLEDO, Félix (2012). « Putting the Event in its Place », en *Informática na educação*, V.15, N°1.

RODRIGUEZ, Pablo E. (2007a). « Prólogo. El modo de existencia de una filosofía nueva », en Simondon, G., *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 9-24.

— (2007b). « Individuación como acontecimiento », en *Imagen cristal web*, [http://www.imagencristal.com.ar/imagencristal\\_portal/individuacion-como-acontecimiento/](http://www.imagencristal.com.ar/imagencristal_portal/individuacion-como-acontecimiento/)

— (2009b). « Prólogo. Individuar. De cristales, esponjas y afectos », en Simondon, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Cactus-La Cebra, Buenos Aires.

— (2010). « Sobre el vínculo entre humanismo moderno y filosofía de la técnica: Martín Heidegger y Gilbert Simondon », en *CTS – Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, vol. 5, N°14.

— (2012a). « Comunicación e información: la refundación de la tecnología, las ciencias naturales y las ciencias sociales en Gilbert Simondon », *Coloquio Informação, tecnicidade, individuação: a urgência do pensamento de Gilbert Simondon*, Campinas. (inédito).

— (2013). « Postface », en Combes, M., *Simondon, une philosophie du transindividuel*, Éd. Dittmar, Paris.

— (2016). « La transindividualidad de Simondon: la coyuntura latinoamericana entre la política, la técnica y la afectividad » en *Demarcaciones – Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos*, N° 4, pp. 155-161.

ROFFE, John (2010). « On the possibility of a politics grounded in ontogenesis », en *Parrhesia*, N° 9, pp. 65-70.

ROUX, Jacques (2004). « Penser le politique avec Simondon », en *Multitudes*, N°18. <http://www.multitudes.net/category/l-edition-papier-en-ligne/Multitudes-18-Automne-2004/>

SALZMANN, Nicolas (2003). « Pensée systémique de Gilbert Simondon — Individuations technique, psychique et collective », Mémoire de DEA, Université de Technologie de Compiègne, accesible en <http://www.niksnews.com/editions/>

SAUVAGNARGUES, Anne (2011). « Simondon et la construction de l'empirisme transcendantal », en Barthélémy, J-H. (dir.), *Cahiers Simondon*, N°3, L'Harmattan, Paris, pp. 7-30.

— (2012). « Crystals and Membranes: Individuation and Temporality », en VVAA, *Gilbert Simondon. Being and technology*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

SCHMIDGEN, Henning (2012). « Inside the Black Box: Simondon's Politics of Technology », en *SubStance*, Issue 129, Vol. 41, N 3, University of Wisconsin Press, pp. 16-31.

SIMONDON, Nathalie (s/a). « Quelques éléments sur la vie et les travaux de Gilbert Simondon », en <http://gilbert.simondon.fr/content/biographie> (Último acceso: 03/11/15).

SOLIS PLANCARTE, María de Lourdes (2013). « La espiritualidad en la obra de Gilbert Simondon », en *ASTROLABIO – Nueva época*, N°10 (2013). UNC. <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/issue/view/368>

STENGERS, Isabelle (2004). « Résister à Simondon? », en *Multitudes*, N°18. <http://www.multitudes.net/category/l-edition-papier-en-ligne/Multitudes-18-Automne-2004/>

STIEGLER, Bernard (1994). «La maïeutique de l'objet comme organisation de l'inorganique», en en VVAA, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, pp. 239-264.

- (1998). « Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'oeuvre de Simondon », en *Intellectica*, Vol. 1-2, N° 26-27, pp. 241-256.
- (2006). « Chute et élévation. L'apolitique de Simondon », en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Vol. 3, Tome 131, p. 325-341.
- (2012). « The Theatre of Individuation: Phase-Shift and Resolution in Simondon and Heidegger », en VVAA, *Gilbert Simondon. Being and technology*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- (2015). « La prueba de la impotencia : nanomutaciones, hypomnemata, gramatización », en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, trad. M. Martínez, Prometeo, Buenos Aires, pp. 139-171.

THOM, René (1994). « Morphologie et individuation », en VVAA, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, pp. 100-114.

TOSCANO, Alberto (2004). « La disparation », en *Multitudes*, N°18. <http://www.multitudes.net/category/l-edition-papier-en-ligne/Multitudes-18-Automne-2004/>

- (2009). « Gilbert Simondon », en VVAA (Jones, G. et Roffe, J. eds.), *Deleuze's philosophical lineage*, Edinburgh University Press, pp. 380-398.

TULA MOLINA, Fernando et GIULIANO, Héctor Gustavo (2015). « Hacia una nueva cultura de la técnica : horizonte ingenieril y horizonte filosófico », en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 211-230.

VACCARI, Andrés (2010). « Vida, técnica y naturaleza en el pensamiento de Gilbert Simondon », en *CTS - Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, Vol. 5, N° 14.

- (2011). « El artefacto, ¿estructura intencional o sistema autónomo? La ontología de la función artefactual a la luz del intencionalismo, el dualismo y la filosofía de Gilbert Simondon », en *CTS - Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, Vol. 7, N° 19.
- (2015). « Perspectivas y límites de la concretización como modelo del cambio tecnológico », en Blanco, J., Parente, D., Rodríguez, P. y Vaccari, A. (coords.), *Amar a las máquinas – Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 301-326.

VIRNO, Paolo (2004). « Les anges et le general intellect », en *Multitudes*, N°18. <http://www.multitudes.net/category/l-edition-papier-en-ligne/Multitudes-18-Automne-2004/>

## • BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AGAMBEN, Giorgio (2006). *Lo abierto*, tr. F. Costa y E. Castro, Adriana Hidalgo Ed., Buenos Aires.

ARISTÓTELES (1986). *De Anima*, tr. A. Llanos, Leviatán, Buenos Aires.

- (1995a). *Ética Nicomáquea*, tr. J. Pallí Bonet, Planeta-Agostini, Madrid.
- (1995b). *Física*, tr. G. R. De Echandía, Gredos, Madrid.
- (2000a). *Metafísica*, tr. H. Zucchi, Sudamericana, Buenos Aires.
- (2000b). *Política*, tr. M. G. Valdés, Gredos, Madrid.
- BACHELARD, Gaston (1934). *Le nouvel esprit scientifique*, P.U.F., Paris.
- (1987). *La formación del espíritu científico*, tr. J. Babini, Siglo veintiuno editores, México.
- (1989). *Epistemología* (Textos escogidos por Dominique Lecourt), tr. E. Posa, Anagrama, Barcelona.
- (2001). *El compromiso racionalista*, tr. H. Beccacece, Siglo veintiuno editores, México.
- (2004). *Estudios*, tr. I. Agoff, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- BASTIDE, Roger (1962). « Sociología y Psicología », en Gurvitch, G. (dir.), *Tratado de sociología (tomo primero)*, Kapelusz, Buenos Aires, pp. 73-92.
- BATESON, Gregory (2010). *Pasos hacia una ecología de la mente*, tr. L. D. Ficarelli, Lohlé-Lumen, Buenos Aires.
- BERGSON, Henri (1936). *El pensamiento y lo movible*, tr. G. San Martín, Ercilla, Santiago de Chile.
- (1985). *La evolución creadora*, tr. M. L. Pérez Torres, Planeta, Barcelona.
- (1996). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, tr. J. De Salas y J. Atencia, Tecnos, Madrid.
- (1999). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, tr. J. M. Palacios, Sígueme, Salamanca.
- (2003). *La risa*, tr. A. H. Raggio, Losada, Buenos Aires.
- (2004). *Duración y simultaneidad*, tr. J. Martín, Del Signo, Buenos Aires.
- (2006). *Materia y memoria*, tr. P. Ires, Cactus, Buenos Aires.
- (2012). *La energía espiritual*, tr. P. Ires, Cactus, Buenos Aires.
- BERTALANFFY, Ludwig von (1989). *Teoría general de los sistemas*, tr. J. Almela, FCE, México.
- BOURDIEU, Pierre (1983). « La ontología política de Martin Heidegger », en Bourdieu, P., *Campo de poder y campo intelectual*, tr. M. T. Gramuglio, Buenos Aires.
- (1990). *Sociología y cultura*, tr. M. Pou, Grijalbo, México.
- (2012). *El sentido práctico*, tr. A. Dilon, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires.
- et CHAMBOREDON, J-C. y PASSERON, J-C. (1998). *El oficio de sociólogo*, tr. F. H. Azcurra, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires.
- BRÉHIER, Émile (1942). *Historia de la Filosofía – Tomo Primero – La Antigüedad y la Edad Media*, tr. D. Nánuez, Sudamericana, Buenos Aires.
- CANGUILHEM, Georges (1971). *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris.
- (1971). *Lo normal y lo patológico*, tr. R. Postchard, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires.
- (2005). *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires.

- Aires.
- (2009). *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, Amorrortu, Buenos Aires.
- CASSIRER, Ernst (1953). *Substance and Function – Einstein's theory of relativity*, Dover Publications, Chicago.
- (1975a). *Las ciencias de la cultura*, tr. W. Roces, FCE, México.
- (1975b). «“Espíritu” y “Vida” en la Filosofía Contemporánea», tr. R. Sierra Mejía, en *Revista de la Universidad Nacional (tercera época)*, N° 14, pp. 153-173. <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/12407/13008>
- (1998). *El problema del conocimiento IV*, tr. W. Roces, FCE, México.
- (2009). *Antropología filosófica*, tr. E. Ímaz, FCE, México.
- CHIEN, J. P. (2006). «From Animals to Humans: Uexküll's Umwelt as read by Lacan and Canguilhem», en *Concentric: Literary and cultural studies*, N° 32.2, pp. 43-67.
- CORCUFF, Philippe (2013). *Las nuevas sociologías : Principales corrientes y debates, 1980-1910*, tr. L. López Padilla, Siglo veintiuno editoriales, Buenos Aires.
- DASTUR, Françoise (2006). *Heidegger y la cuestión del tiempo*, tr. L. V. Ruiz Moreno, Del Signo, Buenos Aires.
- DE BROGLIE, Louis (1987). «Interpretation of quantum mechanics by the double solution theory», en *Annales de la Fondation Louis de Broglie*, Vol. 12, N° 4.
- DELEUZE, Gilles (1994). *Lógica del sentido*, tr. M. Morey, Planeta-Agostini, Barcelona.
- (1998). *Nietzsche y la filosofía*, tr. C. Artal, Anagrama, Barcelona.
- (2002). *Diferencia y repetición*, tr. M. S. Delpy et H. Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires.
- (2003). *Foucault*, tr. J. Vázquez Pérez, Paidós, Buenos Aires.
- (2005). *La isla desierta y otros textos*, tr. J. L. Pardo, Pre-textos, Valencia.
- (2007). *Dos regímenes de locos*, tr. J. L. Pardo, Pre-textos, Valencia.
- et PARNET, Claire (1980). *Diálogos*, tr. J. Vázquez, Pre-textos, Valencia.
- et GUATTARI, Félix (2002), *Mil mesetas*, tr. J. Vázquez Pérez, Pre-textos, Valencia.
- DESCOMBES, Vincent (1988). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, tr. E. Benarroch, Cátedra, Madrid.
- (2003). « Individuation et individualisation », en *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XLI, N° 127, pp. 17-35.
- DONZELOT, Jacques (2012). « The promotion of the social », tr. G. Burchell, en *Economy and Society*, N° 17:3, Routledge, pp. 396-427.
- DOSSE, François (2016). *Historia del estructuralismo. I. El campo del signo : 1945-1966*, tr. M. del Mar Llinares, Akal, Buenos Aires.
- DOTTI, Jorge Eugenio (1983). *Dialéctica y Derecho*, Hachette, Buenos Aires.
- DUFRENNE, Mikel (1972). *La personalidad básica. Un concepto sociológico*, tr. J. García Bouza, Paidós, Buenos Aires.
- (1963). « La psicología de los grandes conjuntos y el problema de la personalidad básica », en Gurvitch, G. (dir.), *Tratado de sociología (tomo segundo)*, Kapelusz, Buenos

- Aires, pp. 459-475.
- DUPUY, Jean-Pierre (1999). *Aux origines des sciences cognitives*, La Découverte, Paris.
- DURKHEIM, Emile (1985a). *La división del trabajo social I*, tr. C. G. Posada, Planeta-Agostini, Barcelona.
- (1985b). *La división del trabajo social II*, tr. C. G. Posada, Planeta-Agostini, Barcelona.
- (2001). *Las reglas del método sociológico*, Ediciones Coyoacán, México.
- DUSSEL, Enrique (2012). *Método para una filosofía de la liberación*, Docencia, Buenos Aires.
- EGGERS LAN, Conrado (1993). « Apéndice: selección de textos para la discusión sobre las enseñanzas orales », en *Méthexis*, Vol. 6 (Suplemento), pp. 171-195.
- EINSTEIN, Albert et INFELD, Leopold (2004). *La física, aventura del pensamiento*, tr. R. Grinfeld, Losada, Buenos Aires.
- ESQUIROL, Josep (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, Gedisa, Barcelona.
- FOUCAULT, Michel (1994). «Le jeu de Michel Foucault», en *Dits et écrits, 1954-1988. Tome III: 1976-1979*, Gallimard, Paris, texte n° 206.
- (2001). « Des espaces autres », en *Dits et écrits 1954-1988, II. 1976-1988*, Gallimard, Paris, pp. 1571-1581.
- (2002). *Las palabras y las cosas*, tr. E. C. Frost, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires.
- (2010). *Historia de la sexualidad I : La voluntad de saber*, tr. U. Guñazú, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires.
- (2011a). *La arqueología del saber*, tr. A. Garzón del Camino, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires.
- (2011b). *Seguridad, territorio, población*, tr. H. Pons, FCE, Buenos Aires.
- (2012). *Vigilar y castigar*, tr. A. Garzón del Camino, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires.
- FRANK, Manfred (1989). *What is Neostructuralism?*, tr. S. Wilke et R. Gray, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- FRIEDMANN, Georges (1970). *El hombre y la técnica*, tr. A. Abad, Ariel, Barcelona.
- GARCÍA, Esteban A. (2012). *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, Rhesis, Buenos Aires.
- GIDDENS, Anthony, TURNER, Jonathan et al (1995). *La teoría social hoy*, tr. J. Alborés, Alianza, Buenos Aires.
- GILLE, Bertrand (1999). *Introducción a la historia de las técnicas*, tr. J. M. García de la Mora, Crítica – Marcombo, Barcelona.
- GOLDMANN, Lucien (1972). *Las ciencias humanas y la filosofía*, tr. J. Martínez Alinari, Nueva Visión, Buenos Aires.
- GOLDSTEIN, Kurt (1995). *The organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*, Zone Books, New York.
- GURVITCH, Georges (1953). *La vocación actual de la Sociología – Hacia una Sociología diferencial*, tr. P. González Casanova, M. Aub et S. De la Fuente, FCE, México.
- (dir.) (1962). *Tratado de sociología (tomo primero)*, tr. M. C. Eguibar et A. M. Vacca, Kapelusz, Buenos Aires.

- (dir.) (1963). *Tratado de sociología (tomo segundo)*, tr. M. C. Eguibar, Kapelusz, Buenos Aires.
- HARRINGTON, Anne (1996). *Reenchanting Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, Princeton University Press, Princeton.
- HEGEL, G.W.F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, tr. R. Valls Plana, Alianza, Madrid.
- (2007). *Fenomenología del espíritu*, tr. W. Roces, FCE, Buenos Aires.
- HEIDEGGER, Martin (2003a). *Filosofía, ciencia y técnica*, tr. F. Soler, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- (2003b). *El ser y el tiempo*, tr. J. Gaos, FCE, Buenos Aires.
- (2005). *Caminos del bosque*, tr. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid.
- (2007). *Conceptos fundamentales de la metafísica*, tr. A. Ciria, Alianza, Madrid.
- (2009). *¿Qué es metafísica?*, tr. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid.
- HEISENBERG, Werner (1994). *La imagen de la Naturaleza en la física actual*, tr. G. Ferraté, Planeta-Agostini, Barcelona.
- (2000). *Physics and Philosophy*, Penguin, London.
- HEREDIA, Juan Manuel (2011a). «“Deleuze, von Uexküll y “la naturaleza como música”», en *A parte Rei – Revista de Filosofía*, N° 75, Madrid.
- (2011b). « Etología animal, ontología y biopolítica en Jakob von Uexküll », en *Filosofía e História da Biologia*, Vol. 6, N°1, Sao Paulo, pp. 69-86.
- (2014c). « Jakob von Uexküll, portavoz de mundos desconocidos », en UEXKÜLL, J. J., *Cartas biológicas a una dama*, tr. T. Bartoletti et L. C. Adduci, Cactus, Buenos Aires, pp. 7-33.
- HUSSERL, Edmund (1996). *Meditaciones cartesianas*, tr. J. Gaos et M. García-Baro, FCE, México.
- (2000). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, tr. J. Muñoz et Mas, S., Altaya, Barcelona.
- JACOB, François (1999). *La lógica de lo viviente*, tr. J. Senent et M. R. Soler, Tusquets, Barcelona.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (2007). *Georg Simmel, filósofo de la vida*, trad. A. García Castro, Gedisa, Barcelona.
- JEPPERSON, R. et MEYER, J. (2011). « Multiple Levels of Analysis and the Limitations of Methodological Individualisms », en *Sociological Theory*, N° 29, pp. 54-73.
- JUNG, Carl Gustav (2014). *Arquetipos e inconsciente colectivo*, tr. M. Murmis, Paidós, Buenos Aires.
- KAHAN, Charles (1960). *Anaximander and the origins of greek cosmology*, Columbia University Press, New York.
- KELLER, Evelyn Fox (2002). *El siglo del gen*, trad. Juan P. Campos, Península, Barcelona.
- KIERKEGAARD, Sören (1994). *El concepto de angustia*, s/tr., Espasa-Calpe, México.
- KIRK, C.S., RAVEN, J.E. et SCHOFIELD (1997). *Los filósofos presocráticos. Parte I*, tr. J. García Fernández, Gredos, Madrid.

- KITTLER, Friedrich A. (2001). *Discourse networks 1800/1900*, tr. M. Metteer, Stanford University Press, California.
- KOJÈVE, Alexandre (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, s/t, La Pléyade, Buenos Aires.
- KOSELLECK, R. (1992). *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona.
- KULL, K., EMMECHE, C., HOFFMEYER, J. et alt. (2009). «Theses on Biosemiotics: Prolegomena to a Theoretical Biology», en *Biological Theory* 4(2), pp. 167-173.
- KULL, Kalevi (2001). «Jakob von Uexküll: An introduction», en *Semiotica* 134 (1/4).
- (2004). «Uexküll and the post-modern evolutionism», en *Sign Systems Studies* 32 ½.
- LACAN, Jacques (2013). *Escritos 1*, tr. T. Segovia et A. Suárez, Biblioteca Nueva - Siglo XXI, Madrid.
- LAGERSPETZ, Kari Y. (2001). «Jakob von Uexküll and the origins of cybernetics», en *Semiotica* 134 (1/4), pp. 643–651.
- LAMARCK, J. (1986). *Filosofía zoológica*, trad. J. González Llana, Alta Fulla, Barcelona.
- LATOUR, Bruno (2008). *Reensamblar lo social*, tr. G. Zadunaisky, Manantial, Buenos Aires.
- LATOUR, B. et KARSENTI, B., AÏT-TOUATI, F. et SALMON, L. (2012). «El debate entre Gabriel Tarde y Émile Durkheim», tr. y presentación E. V. Vargas, en *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, N° 23, pp. 163-199.
- LAZZARATO, Maurizio (2006). *Políticas del acontecimiento*, tr. P. E. Rodríguez, Tinta Limón, Buenos Aires.
- LESTEL, Dominique (2010). «De Jakob von Uexküll à la biosémiotique», en UEXKÜLL, J., *Milieu animal et milieu humain*, tr. C. Martin-Freville, Rivages, Paris, pp. 7-23.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979). «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en MAUSS, M., *Sociología y antropología*, tr. T. Rubio de Martín-Retortillo, Tecnos, Madrid, pp. 13-42.
- LEWIN, Kurt (1988). *La teoría del campo en la ciencia social*, tr. M. Laffite et J. Juncal, Paidós, Barcelona.
- LOVEJOY, Arthur (2000). «Reflexiones sobre historia de las ideas», en *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 4, pp. 127-142.
- LUCRECIO (1984). *La naturaleza de las cosas*, tr. Abate Marchena, Hyspamerica, Madrid.
- LUKÁCS, G. (1985). *El alma y las formas. Teoría de la novela*, Grijalbo, Barcelona.
- LYOTARD, Jean-François (1999). *La condición postmoderna*, tr. M. Antolín Rato, Altaya, Barcelona.
- MANIS, J. et MELTZER, B. (comps) (1978). *Symbolic interaction: a reader in social psychology*, Allyn and Bacon, Boston.
- MARCUSE, Herbert (1984). *El hombre unidimensional*, tr. A. Elorza, Hyspamerica, Buenos Aires.
- MÁRSICO, Claudia (2010). *Zonas de tensión dialógica : perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*, Libros del Zorzal, Buenos Aires.
- (2011). «Ejes para pensar lo griego», en Mársico, C. (ed.), *Polythryleta. Sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego*, Rthesis, Buenos Aires, pp. 13-41.
- MAUSS, Marcel (1979). *Sociología y antropología*, tr. T. Rubio de Martín-Retortillo, Tecnos,



Madrid.

MATTELART, Armand (1995). *La invención de la comunicación*, tr. G. Multigner, Siglo veintiuno editores, México.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1957). *La estructura del comportamiento*, tr. E. Alonso, Hachette, Buenos Aires.

— (1960). *Signes*, Gallimard, Paris.

— (1969). *Filosofía y lenguaje - Collège de France, 1952-1960*, tr. H. Acevedo, Proteo, Buenos Aires.

— (1984). *Fenomenología de la percepción*, tr. J. Cabanes, Planeta-Agostini, Barcelona.

— (1995). *La Nature. Notes - Cours du Collège de France*, Seuil, Paris.

MITCHAM, Carl (1989). *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, tr. C. Cuello Nieto et R. Méndez Stingl, Anthropos, Barcelona.

— et MACKEY, Robert (eds.) (2004). *Filosofía y Tecnología*, tr. I. Quintanilla Navarro, Encuentro, Madrid.

MONOD, Jacques (1985). *El azar y la necesidad*, tr. F. Ferrer Lerín, Tusquets, Barcelona.

MORFINO, Vittorio (2016). « El enjuego Marx Freud. Lo transindividual entre Goldmann y Althusser », en *Demarcaciones – Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos*, N° 4, pp. 133-154.

NAMIER, Lewis (2000). « La naturaleza humana en política », en *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 4, pp. 143-148.

NIETZSCHE, Friedrich (2000). *Así habló Zaratustra*, tr. A. Sánchez Pascual, Altaya, Barcelona.

— (2009). *La genealogía de la moral*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid.

NUDLER, Oscar (2011). *Controversy Spaces : a model of scientific and philosophical change*, John Benjamins, Philadelphia.

ORTEGA Y GASSET, José (1965). *Meditación de la técnica*, Espasa-Calpe, Madrid.

OSTACHUK, A. (2013). « El *Umwelt* de Uexküll y Merleau-Ponty », en *Ludus Vitalis*, vol. XXI, Nro. 39.

— (2015). « La vida como actividad normativa y auto-realización: debate en torno al concepto de normatividad biológica en Goldstein y Canguilhem », en *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, vol. 22, núm. 4, pp. 1199-1214. URL: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=386142813006>

PACKARD, A. S. (1901). *Lamarck, The founder of Evolution: his life and work with translations of his writings on organic evolution*, s/trad., Longmans, London.

PALTI, Elías José (2000). « Filosofía romántica y ciencias naturales: límites difusos y problemas terminológicos », en *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 4, pp. 231-244.

— (2001). *Aporías*, Alianza, Buenos Aires.

— (2003). « El "retorno del sujeto". Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno », en *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 7, pp. 27-50.

— (2004). « The "Return of the Subject" as a Historico-Intellectual Problem », en *History and Theory*, Vol. 43, N° 1, Wesleyan University, pp. 57-82.

— (2005). « De la historia de 'ideas' a la historia de los 'lenguajes políticos'- Las

- escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano », en *Anales*, 7-8, pp. 63-81.
- (2006). *La nación como problema*, FCE, Buenos Aires.
- (2012). *Giro lingüístico e historia intelectual*, UNQ, Bernal.
- (2017). *An Archaeology of the Political - Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present*, Columbia University Press, Columbia.
- PARENTE, Diego (2010). *Del órgano al artefacto : acerca de la dimensión biocultural de la técnica*, EDULP, La Plata.
- PARROCHIA, Daniel (2006). « La lectura bachelardiana de la teoría de la relatividad », en Wunenburger, Jean-Jacques (coord.), *Bachelard y la epistemología francesa*, tr. M. de los Ángeles Serrano, Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 115-136.
- PIAGET, Jean (1960). *Psicología de la inteligencia*, tr. J. C. Foix, Psique, Buenos Aires.
- (1969). « Génesis y estructura en Psicología », en PIAGET, J., GOLDMANN, L., DE GANDILLAC, M. et al., *Las nociones de estructura y génesis*, tr. F. Mazía, Proteo, Buenos Aires, pp. 241-266.
- (1970). *Naturaleza y métodos de la epistemología*, tr. H. Acevedo, Proteo, Buenos Aires.
- (1985). *Psicología y epistemología*, tr. F. J. Fernández Buey, Planeta-Agostini, Barcelona.
- (1986). *Estudios sociológicos*, tr. M. A. Quintanilla, Planeta-Agostini, Barcelona.
- (1994). *Estudios sobre lógica y psicología*, tr. Alianza Editorial, Altaya, Barcelona.
- PIAGET, J., et INHELDER, B., (1984). *Psicología del niño*, tr. L. Hernández Alfonso, Morata, Madrid.
- POCOCK, J. G. A. (2001). «Historia intelectual: un estado del arte», en *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 5, pp. 145-173.
- POREAU, Brice (2011). « Commensalisme, mutualisme, parasitisme, une preuve de l'évolution pour Etienne Rabaud? » en *ILUIL*, Vol. 34, N° 74, pp. 355-374.
- PRIGOGINE, Ilya et STENGERS, Isabelle (1990). *La nueva alianza – Metamorfosis de la ciencia*, tr. M. C. Martín Sanz, Alianza, Madrid.
- RICHMOND, P. G. (1972). *Introducción a Piaget*, tr. N. Novoa, Fundamentos, Madrid.
- RODRIGUEZ, Pablo (2009a). *Ciencias poshumanas y episteme posmoderna. Un análisis de algunas transformaciones del saber en las sociedades occidentales contemporáneas*. Tesis de doctorado (inérita). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- (2012b). *Historia de la información*, Capital Intelectual, Buenos Aires.
- RONCALLO DOW, Sergio (2012). « Técnica, tecno-logía: más allá de la sinonimia y la objetualidad », en *Universitas Philosophica* (29), N°58, pp. 39-65.
- RUYER, Raymond (1952). *Néo-finalisme*, P.U.F., París.
- RÜTING, Torsten (2004). « History and significance of Jakob von Uexküll and of his institute in Hamburg », en *Sign Systems Studies* 32 1/2.
- SARTRE, Jean Paul (1963). *Crítica de la razón dialéctica, I (precedida de « Cuestiones de método »)*, tr. M. Lamana, Losada, Buenos Aires.
- (1968). *La trascendencia del Ego*, tr. O. Masotta, Ed. Calden, Buenos Aires.
- (1997). *El ser y la nada*, tr. J. Valmar, Altaya, Barcelona.

- (1999). *El existencialismo es un humanismo*, tr. M. Lamana, Losada, Buenos Aires.
- SCHELER, Max (2003). *El puesto del hombre en el cosmos*, tr. J. Gaos, Losada, Buenos Aires.
- SCHMITT, Carl (2001). *Carl Schmitt, teólogo de la política (prólogo y selección de textos Héctor Orestes Aguilar)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2004). *El mundo como voluntad y representación*, RBA, Barcelona.
- SCHRÖDINGER, Erwin (2005). *¿Qué es la vida?*, Textos de biofísica, Facultad de Farmacia, Universidad de Salamanca. URL : <http://campus.usal.es/~licesio/Biofísica/QEV.pdf>
- SCHUTZ, Alfred et LUCKMANN, Thomas (2004). *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires.
- SIMMEL, Georg (1947). *Problemas fundamentales de la filosofía*, tr. S. Molinari et E. Schulzen, Del Plata, Buenos Aires.
- (1998). *El individuo y la libertad – Ensayos de crítica de la cultura*, tr. S. Mas, Península, Barcelona.
- (2004). *Intuición de la vida*, Terramar, La Plata.
- SKINNER, Quentin (2000). «Significado y comprensión en la historia de las ideas», en *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 4, pp. 149-191.
- SLOTERDIJK, Peter (2006). *Esferas III (Espumas)*, tr. I. Reguera, Siruela, Madrid.
- SOROKIN, Pitirim (1969). *Sociedad, cultura y personalidad. Su estructura y su dinámica. Sistema de sociología general*, tr. A. Del Campo, Aguilar, Madrid.
- SPINOZA, Baruch (1983). *Ética demostrada según el orden geométrico*, tr. Vidal Peña, Hyspamerica, Buenos Aires.
- STENGERS, Isabelle (1997). *Cosmopolitiques*, La Découverte, Paris.
- SZONDI, Leopold (1975). *Introdução à psicologia do destino*, tr. J. A. C. Müller, Editora Manole, São Paulo.
- TARDE, Gabriel (2006). *Monadología y sociología*, tr. P. Ires, Cactus, Buenos Aires.
- (2011). *Creencias, deseos, sociedades*, tr. A. Sosa Varrotti, Cactus, Buenos Aires.
- TRICLOT, Mathieu (2008). *Le moment cybernétique. La constitution de la notion d'information*, Champ Vallon, Seyssel.
- TÖNNIES, Ferdinand (1947). *Comunidad y sociedad*, s/tr., Losada, Buenos Aires.
- TOSCANO, Alberto (2006). *The Theatre of Production: philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, Palgrave Macmillan, England.
- UEXKÜLL, Jakob von (1926). *Theoretical Biology*, tr. D. L. MacKinnon, Harcourt, Brace & Co., New York.
- (1951). *Ideas para una concepción biológica del mundo*, tr. R. M. Tenreiro, Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- (1965). *Mondes animaux et monde humain - Théorie de la signification*, tr. P. Muller, Denoël, Paris.
- (2010). *Milieu animal et milieu humain*, tr. C. Martin-Freville, Rivages, Paris.
- (2014). *Cartas biológicas a una dama*, tr. T. Bartoletti et L. C. Adduci, Cactus, Buenos Aires.

- (2016). *Andanzas por los mundo circundantes de los animales y los hombres*, tr. M. Guntin, Cactus, Buenos Aires.
- UREY, H. C. (1959). « Primitive Planetary Atmospheres and the Origin of Life », en Oparin, A. I., Pasynskiï, A. G., A. E. Braunshteïn *et alt.*, *Proceedings of the First International Symposium on 'The Origin of Life on the Earth'*, Pergamon Press, London, pp. 16-22.
- VIRNO, Paolo (2008). *Gramática de la multitud*, tr. A. Gómez, Colihue, Buenos Aires.
- (2011). *Ambivalencia de la multitud*, tr. E. Sadier et D. Picotto, Tinta Limón, Buenos Aires.
- (2013). *Cuando el verbo se hace carne*, tr. E. Sadier, Tinta Limón, Buenos Aires.
- WAHL, Jean (1954). *Introducción a la filosofía*, tr. J. Gaos, FCE, México.
- WIENER, Norbert (1960). *Cibernética*, tr. M. Mora Hidalgo, Guadiana, Madrid.
- (1988). *Cibernética y sociedad*, tr. J. Novo Cerro, Sudamericana, Buenos Aires.
- WIENER, N., Rosenbueth, A. et BIGELOW, J. (1943). « Behavior, Purpose and Teleology », en *Philosophy of Science*, Vol. 10, Issue 1, pp. 18-24.
- WHITEHEAD, Alfred N. (1956). *Proceso y realidad*, tr. J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques (coord.) (2006). *Bachelard y la epistemología francesa*, tr. M. de los Ángeles Serrano, Nueva Visión, Buenos Aires.