



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL MITO COMO VIDA ESPIRITUAL DE LA CULTURA
UNA APROXIMACIÓN DESDE LA FILOSOFÍA DE GILBERT SIMONDON

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
MARÍA DE LOURDES SOLÍS PLANCARTE

TUTOR PRINCIPAL: DRA. MERCEDES GARZÓN BATES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D. F. ABRIL 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Mercedes

“La conciencia es espiritualizada en el sentido de que en ella la expresión deviene pensamiento claro y autorizado, reflexivo, querido según un principio espiritual; la mirada es quizá aquello que porta la expresión más refinada y profunda del ser humano, deviene <<los ojos de la carne>>.”

Gilbert Simondon

Gracias Meche, por todo lo que tú y yo sabemos.

Agradezco profundamente a la Dra. Elsa Cross su revisión cuidadosa de este trabajo, pero sobre todo, le agradezco la alta calidad que como ser humano me ha brindado a lo largo de ya muchos años. Gracias de corazón por la confianza y por darme ese toque mágico para la realización de esta tesis.

Al Dr. Víctor Hugo Méndez le agradezco sinceramente sus oportunos comentarios sobre el contenido de la tesis y sus observaciones puntuales para no perderme en el camino. Gracias por ser maestro en esta prolongada vereda filosófica, por su apoyo y por compartir su saber durante estos años.

Deseo agradecer al Dr. Jesús Hernández Reynés, de la Universidad Autónoma de Barcelona, su invaluable asesoría en lo relativo a la filosofía de Gilbert Simondon, sin su presencia esta tesis no hubiera posible.

Prólogo	1
Introducción	8
Capítulo I: Mito y cultura	18
I.1 Mito, rito y culto	18
I.2 Mito, dogma e historia: el problema de la temporalidad	25
I.3 Escritura y oralidad: no hay origen simple	39
I.4 Historia, repetibilidad y tiempo	45
I.5 Perspectivas sobre el tiempo	49
Capítulo II: La filosofía de Gilbert Simondon	61
II.1 Un pensamiento en operación: la física del siglo XX y la filosofía simondoniana	61
II.2 La química del ser: energía, fases y metaestabilidad	75
II.3 Biología: convergencia de saberes	89
II.4 Forma e información: percepción-acción, afectividad-emoción	111
Capítulo III: Cultura mítica en la individuación psíquica-colectiva	123
III.1 ¿Vida espiritual? Individuo, subconciencia y colectividad	123
III.2 Transindividualidad: tiempo-espacio sagrado-profano	132
III.3 Filosofía de la técnica: humanismo difícil	140
III.4 Estética: magia y belleza	145

Conclusiones

155

Bibliografía

162

En esta investigación nos servimos de las dos obras centrales de Gilbert Simondon, cuyos títulos hemos abreviado siguiendo la convención utilizada en las ediciones francesas de la obra simondoniana.

La individuación a la luz de las nociones de forma e información aquí aparece entonces referida como *ILFI*.

El modo de existencia de los objetos técnicos se abrevia como *MEOT*.

Prólogo

...el único principio por el que uno puede guiarse
es el de la conservación del ser a través del devenir...

Gilbert Simondon

Consideramos pertinente realizar este prólogo como una suerte de presentación del autor central de esta investigación, debido a que es un filósofo poco conocido, el cual cuenta con una amplia y profusa gama de temas y problemas desarrollados en su obra. Iniciamos con una nota biográfica, ofrecemos un somero panorama de la bibliografía primaria y secundaria, asimismo nos ha parecido necesario puntualizar algunas coordenadas filosóficas para su contextualización en la historia de la filosofía, así como para ubicar sus planteamientos dentro de esta tesis.

Breve nota biográfica

Gilbert Simondon nace en Saint-Étienne, cerca de Lyon, Francia, el 2 de octubre de 1924. Entra a la *École Normale Supérieure*, en 1944; funge como profesor de filosofía en el Liceo Descartes de Tours de 1948 a 1955, en el cual instala una galería de máquinas y aparatos para iniciar a sus alumnos en ciertos conocimientos técnicos. En 1960 es profesor de la *Faculté des Lettres* de Poitiers, aquí crea un laboratorio de psicología. Llega a la Sorbona en 1963, donde continúa con su laboratorio de psicología como parte de sus cursos.

Padre de siete hijos, privilegió sus actividades de enseñanza –la cual abandona en 1984, cinco años antes de fallecer– y de investigación, más que la publicación de su obra; muestra de ello es su primer libro dado a conocer al público en 1958, una segunda publicación en 1964 y la tercera hasta el año de su muerte, 1989.

El senador canadiense Jean Le Moyne, especialista en mecanología, le solicita su primera entrevista para la televisión, la segunda y última que concede, se publica en 1983 en la revista *Esprit*, la cual tenía como objetivo ‘salvar el objeto técnico’; en conjunto con la organización de un coloquio en Royaumont en el año de 1964 sobre el papel de la información en la ciencia contemporánea, hacen que sus apariciones públicas puedan ser consideradas inexistentes.

El purgatorio de un pensamiento para su publicación

El modo de existencia de los objetos técnicos (MEOT), parte de la obra simondoniana más conocida, es su tesis secundaria publicada por él mismo en 1958, en París por Aubier. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información (ILFI)*, tesis primaria, fue reseñada parcialmente, bajo el título “Gilbert Simondon: El individuo y su génesis físico-biológica”, por uno de los primeros pensadores que observó la relevancia de su pensamiento, Gilles Deleuze, en la *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CLVI, no. 1-3, enero-marzo de 1966, reseña debida a la sección del mismo nombre, publicada en 1964 por PUF, en la colección Épiméthée; en 1989, Aubier publicó, como parte de la colección “L'invention philosophique”, la última parte, *L'individuation psique et collective*; en 2004, Ellipses publica *Deux leçons sur l'animal et l'homme* y hasta 2005, Millon, en Grenoble, la publica esta tesis completa.

Simondon es poco citado en su tiempo, por ejemplo el sociólogo George Friedmann y Gilles Deleuze en *Diferencia y repetición y Lógica del sentido*. En general, la recepción de la obra simondoniana es discreta, en 1990 los *Cahiers*

philosophiques le consagran un número especial; en 1991, el fenomenólogo Jaques Garelli le concede un lugar sobresaliente en su libro *Rythmes et mondes*; en 1992 aparece la primera traducción al inglés en Nueva York, se trata de una veintena de páginas que sirven de introducción a su filosofía del individuo, dentro del libro *Incorporation* sobre cine, cibercultura y filosofía; el año de 1993 marca el primer estudio hecho sobre su pensamiento por Gilbert Hottois¹; hasta 1994, con el número especial, dedicado por entero a su obra, de la revista *Collège International de Philosophie*, alcanza notoriedad en los círculos académicos filosóficos.² En años recientes, se han publicado en francés sus cursos y conferencias,³ además de textos sobre su pensamiento, lo que señala la difusión que actualmente está alcanzando su obra.

Resulta evidente que el pensamiento simondoniano es poco conocido y apenas recientemente estudiado en nuestro ámbito académico, se trata de un caso con ciertas peculiaridades. Autor de una sola obra, dicen algunos, filósofo que se dedicó al trabajo docente prácticamente toda su vida, no participó de polémica pública alguna, no firmó manifiestos, no hay fotos de él en la convulsa época que compartió con Sartre, Marcuse, Derrida, Baudrillard, Deleuze, Foucault. Reconocido en el campo de estudios sobre la tecnología y, desde finales de los años noventas, colocado como influencia para los filósofos italianos Agamben, Esposito y Virno, quienes reivindican su pensamiento.

En el ámbito iberoamericano, hoy en día se realizan cursos, seminarios e investigaciones en algunas universidades; las traducciones de *El modo de existencia de los objetos técnicos*, en 2007 y *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, en 2008, junto con su obra mayor *La individuación a la luz de las*

¹ Gilbert Hottois, *Simondon et la philosophie de la culture technique*.

² Para más datos bio-bibliográficos, véase la introducción de Pascal Chabot, *La philosophie de Gilbert Simondon*.

³ Gilbert Simondon, *L'invention dans les techniques*, 2005. *Cours et conférences*, 2006. *Cours sur la perception*, 2006. *Imagination et invention (1965-1966)*, 2008 y *Communication et information. Cours et conférences*, 2010.

nociones de forma e información, en 2009, todas realizadas en Argentina, son algunas de las piezas claves con que contamos en nuestro idioma.

Coordenadas filosóficas

Gilbert Simondon fue discípulo de Georges Canguilhem quien realizó estudios sobre epistemología e historia de la ciencia, de los cuales Simondon tomará al menos dos postulados para la construcción de su ontogénesis: para el estudio de los organismos es indispensable dejar de lado el modelo mecánico que los reduce a máquinas y vale más tener en cuenta la relación del organismo con el medio en que vive, su éxito en sobrevivir y su complejidad, la cual es siempre mayor que la suma de sus partes.⁴ La segunda aportación tomada de este estudioso de la historia de las ciencias consiste en la concepción que sobre la técnica propone; para Canguilhem, desde su formación en medicina, la técnica es original, se distingue de la ciencia aunque ambas toman prestados, una de la otra, problemas y soluciones. Simondon, como veremos en esta investigación, aplica estos postulados en la elaboración de su obra filosófica al considerar al individuo siempre en relación con su medio, mientras que su tesis secundaria señala la originalidad de la técnica al describirla en forma de 'linajes' que, estudiados como sistemas, dan lugar a una ciencia general que él denomina mecanología.

Fenomenología de la percepción, publicada en 1945, es la obra de la cual Simondon abreva para tomar un cierto tono filosófico y algunas tesis centrales del pensamiento de Maurice Merleau-Ponty. El tenor crítico cuyo énfasis es

⁴ Cf. Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, en particular la introducción cuyo título es "La pensée et le vivant", donde afirma que "Ainsi, à travers la relation de la connaissance à la vie humaine, se dévoile la relations universelle de la connaissance humaine à l'organisation vivante. La vie est formation de formes, la connaissance est analyse des matières informées. Il est normal qu'une analyse ne puisse jamais rendre compte d'une formation et qu'on perde de vue l'originalité des formes quand on n'y voit que des résultats dont on cherche à déterminer les composantes. Les formes vivantes étant des totalités dont le sens réside dans leurs tendances à se réaliser comme telles au cours de leur confrontation avec leur milieu, elles peuvent être saisies dans une vision, jamais dans une division." P. 11.

comprender más que refutar, es señalado por el fenomenólogo francés diciendo que “Para el filósofo como para el psicólogo, hay siempre un problema de la génesis y el único método es seguir este proceso en su desarrollo científico. [...] Esa es la razón por la cual aquí no se encontrara ninguna refutación, sino un esfuerzo por comprender...”⁵

Intentamos mostrar aquí que este estilo poco explosivo de pensar para comprender en el tratamiento de tópicos filosóficos en extremo delicados, por ejemplo el principio de identidad o de no contradicción, junto con los capitales postulados de la tradición filosófica como el sustancialismo y el hilemorfismo, serán analizados por Simondon bajo una óptica de análisis crítico constructivo.

En lo referente a ciertos planteamientos fenomenológicos provenientes de Merleau-Ponty se destaca su apuesta por considerar la percepción como activa, en el sentido de que representa una apertura al mundo y no un mero resultado de sensaciones atómicas, por ello la conciencia se comprende como conciencia perceptiva.

Simondon desarrolla este postulado en términos de la afectividad y la emotividad, individuación psíquica-colectiva, para sostener que el psiquismo no es una pura interioridad ni una pura exterioridad, sino el constante proceso de integración y diferenciación del sujeto con su medio, proceso del cual emergen ambos como sistema.

Las preocupaciones filosóficas simondonianas sobre la vida –más allá del ámbito biológico–, la muerte –exenta de cualquier principio trascendente–, la espiritualidad –aislada de cualquier creencia o práctica religiosa–, están teñidas por los planteamientos de Mircea Eliade, por una parte, y por otra de Karl Gustav Jung.

Ya en 1916, Jung había introducido el proceso de individuación dentro de la psicología analítica, por lo cual no sería extraño al propio Simondon este

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 29. La traducción es nuestra.

planteamiento; amén de hacer mención explícita de los estudios realizados por Jung en relación a la alquimia y de cómo, a través de ellos, llega a descripciones sobre las formas de sacrificios y planteamientos sobre el estado potencializado de la vida. Desde el enfoque desarrollado en esta investigación pensamos que Simondon desea recuperar a Jung para apuntalar la problemática noción de lo preindividual dentro de su obra y su carácter operativo.

Por otra parte, la distinción hecha por Eliade entre lo sagrado y lo profano, en conjunto con la discontinuidad y ruptura de la dimensión espacio-temporal, será traducido por Simondon en 'puntos-clave' o lo que de manera general denomina "mundo mágico primitivo"; este último planteamiento simondoniano quizá sea de los más polémicos de toda su obra y al cual se dirige la parte la final de este trabajo. En esta investigación intentamos mostrar estas dos últimas coordenadas filosóficas como un posible hilo conductor entre sus planteamientos hipercientíficos en *ILFI* y su defensa basada en la historia y la estética de la técnica en *MEOT*.

Por último, deseamos mencionar que Simondon es un ilustre heredero de su propia cultura, en la infancia devoraba las publicaciones de difusión científica, mantuvo su optimismo frente a la Ilustración debido a que como movimiento cultural, Simondon considera que permitió poner el conocimiento al alcance de la mayoría de los hombres; en su formación filosófica aparecen, además de la alta valía que les otorga a los filósofos presocráticos Tales y Anaximandro, influencias de su siglo como Henri Bergson, mientras que parece particularmente cercano a Pierre Teilhard de Chardin, filósofo, antropólogo y geólogo jesuita, cuya obra comienza a ser publicada después de su muerte en 1955, en particular *El fenómeno humano*, donde preconiza una propuesta de carácter evolucionista para explicar el origen del universo, de la vida y de la reflexión.

De este pensador, consideramos, Simondon podría haber tomado una visión global, universalista, cierta cosmovisión, lo que llaman algunos especialistas simondonianos "enciclopedismo". Ésta consistiría en realizar una teoría general sobre lo existente, con visión de sistema donde todo está en relación con todo, en

términos de proceso, pensamiento que se preocupa por comprender los componentes, operaciones y estructuras de todo lo que es.

La semejanza entre ellos comprende el espíritu humanista, mentes en búsqueda del conocimiento total e integrador que les permita ampliar los horizontes humanos fundiendo los distintos saberes científicos, técnicos y filosóficos. La diferencia que establecería la apuesta simondoniana frente a la de Chardin estriba en que el filósofo de Saint-Étienne mantendrá hasta sus últimas consecuencias un grado superlativo de inmanencia, límites demarcados por la propia condición humana, gesto profundamente arraigado en el mundo.

Introducción

El pensamiento de la individuación en la filosofía de la cultura

La filosofía de Gilbert Simondon se mueve a través de diversos planos de pensamiento, su construcción teórica toca ángulos de ciencias como la física, la química, la biología y la psicología, junto con los aportes de las mismas hasta la primera mitad del siglo XX. Simondon es deudor, en parte, de estas ciencias ya que extrae términos, ideas, procesos, posibilidades para su pensamiento, el cual quiere claramente desmarcado de dos vías filosóficas de la tradición occidental: el hilemorfismo y el sustancialismo.

Uno de los puntos nodales del pensamiento simondoniano consiste en explicar la génesis del ser fuera de los cánones, principios, e incluso conceptos que la historia de la filosofía ha brindado como respuestas, esto lo intenta a partir del rastreo histórico realizado sobre este problema ontológico central. Como sostiene el investigador Didier Debaise

Simondon forma parte de estos pensadores para los que «es necesario inventar palabras nuevas para expresar ideas nuevas». Una idea verdaderamente nueva no encontraría, en el marco de un lenguaje establecido, una expresión adecuada. Esta idea nueva, la que obliga a Simondon a la invención de palabras y de un lenguaje particular, es la que se encuentra en su pensamiento de la individuación.⁶

En este sentido, pareciera necesario, para Simondon, cambiar la mirada, desplazarse hacia otro punto, mejor en plural, hacia otros puntos de vista para abordar la génesis del ser; este cambio de perspectiva le permite incorporar operativamente nociones, procesos y argumentos de las ciencias mencionadas, aun cuando pueda resultar incómodo ubicar este pensamiento en las divisiones tradicionales de las ciencias.⁷

Al Ser, como categoría ontológica fundamental, Simondon no le regatea ni uno solo de sus estados, él los llama 'fases', con ello abarca una generalidad tal que pareciera difícil realizar dos cosas, a saber: primero, salir de la visión establecida hacia un problema tan antiguo como trabajado; y, en consecuencia, aportar alguna novedad respecto de este tópico.

A partir de lo anteriormente dicho, pensamos que resulta valioso acercarse a planteamientos filosóficos complejos y abiertos a otros campos del conocimiento humano, en este caso una clara aproximación a algunas ciencias, de las cuales se sirve el autor para intentar poner en cuestión puntos clave del pensamiento filosófico tradicional y proponer una manera distinta de abordar los problemas perennes.

⁶ Didier Debaise, «Le langage de l'individuation », en *Multitudes*, no 18, p. 101-106. La traducción es nuestra.

⁷ Cf. Emilia Marty, «Simondon, un espace à venir», en *Multitudes*, no 18, p. 83-90: "La pensée de Gilbert Simondon embarrasse. Pensée de la totalité, on ne peut la ranger commodément dans les découpages obligés des disciplines." Habría que agregar un elemento más a la complejidad discursiva del pensamiento simondoniano, señalado por Barthélémy: "Simondon ne prend soin de distinguer les acceptions en lesquelles il faut entendre ses concepts des autres acceptions que tantôt la tradition philosophique, tantôt la science ont antérieurement données à ces concepts." Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, p. 28.

La pertinencia del pensamiento de Gilbert Simondon en una investigación sobre el mito se puede entender en varios órdenes de reflexión; en primer término, como hemos mencionado, la amplitud del horizonte de pensamiento se despliega a través de los distintos campos del saber a los cuales hace referencia y que toma como referentes para el análisis que propone. Este despliegue, consideramos, favorece la reflexión filosófica sobre la cultura, entendida como un organismo compuesto de diversas dimensiones o ámbitos como la ciencia, el arte, la técnica, la religión, cuyo funcionamiento permea el intento de una interpretación general sobre la actualidad occidental.

En segundo lugar, con la ampliación de nuestro horizonte se revela también una nueva consideración sobre la filosofía misma, puesto que los cuestionamientos hechos por Simondon –aceptados o no– trastocan el funcionamiento del pensamiento filosófico desde la Grecia antigua hasta la filosofía del siglo XX, con lo cual nos provoca una revisión crítica sobre la perspectiva y argumentación habitual que realizamos en y hacia la filosofía, junto con una intención, digamos, más abierta e integradora para extender y profundizar la comprensión sobre los temas y problemas a estudiar.

En este sentido, otra consideración sobre la relevancia de este pensamiento para nuestro trabajo se ubica en revisar, de manera específica, la relación entre filosofía y ciencias. En Grecia Antigua aparecen tan cercanas que pueden considerarse indiscernibles como en los casos de Pitágoras y su planteamiento basado en el orden matemático y las conocidas teorías científicas de Aristóteles, vigentes a través de siglos, como dos ejemplos representativos.

Tenemos otros momentos de esta relación donde se da una cierta distancia, en el siglo XVII encontramos a Bacon con un primer planteamiento sobre la concepción tecnológica moderna; fiel representante de esta época es Descartes y sus estudios sobre óptica, entre otros trabajos científicos. La teoría física sobre el universo en el siglo XVIII fue una de las preocupaciones intelectuales más

relevantes y Kant no dejó de participar en ello, aun cuando la distancia entre sus aportes a la ciencia y a la filosofía resultan bien definidos.

Un último momento a destacar se da con Nietzsche, el cual posee presupuestos científicos, aunque no los haga explícitos, en parte de su obra, por ejemplo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, para ya no mencionar a buena parte de los filósofos del siglo XX, transidos por la ciencia y la tecnología como Bergson, Russell, Whitehead, Husserl o Heidegger, entre otros.

Entonces, ¿qué puede aportar de manera extraordinaria la filosofía de Simondon? Desde nuestra perspectiva, se trata de un autor relevante, entre otras cosas, por la manera tan concreta, nos atrevemos a decir descaro, con el que se aboca a poner en juego procesos estudiados en la realidad científica dentro de la argumentación con la que construye su filosofía, con lo cual la diferencia entre filosofía y ciencia, en este pensamiento de la individuación, aparece por momentos casi indistinguible;⁸ por otro lado, se ocupa de la tecnología como objeto de estudio destacado, incluso capital, para la cultura contemporánea, teniendo como fuerte respaldo el desarrollo alcanzado por el conocimiento científico de su tiempo, buscando con ello acercar la técnica a la cultura dentro una concepción del humanismo más profunda y compleja.

Simondon se inscribe en la búsqueda de otro pensamiento del hombre. Por una parte, su teoría de la individuación conecta las diferentes ciencias y lo humano. Por otra, su acercamiento al hombre, pensando inseparablemente al individuo y lo colectivo, en una época donde estas dos nociones eran cuidadosamente separadas, hace explotar la noción de ciencias humanas.⁹

⁸ Como explica Debaise: "C'est pour se dégager d'un héritage de la philosophie qui se cristallise dans la plupart de ses concepts que Simondon invente un langage de l'individuation, qui se constitue à la fois par la traduction (notamment de concepts issus de la physique et de la biologie) et par l'invention de nouveaux termes." D. Debaise, «Le langage de l'individuation », p. 102.

⁹ E. Marty, «Simondon, un espace à venir», p. 84. La traducción es nuestra.

Para la mejor comprensión del pensamiento simondoniano, vale la pena hacer una breve reseña del método analógico, operativo a lo largo de la obra simondoniana, al cual le dedica un apartado en *ILFI*. La analogía es un tema muy tratado en lógica desde la Antigüedad y la Edad Media. Bochenski realiza una revisión clara sobre ella que podría ayudar a comprender el uso que realiza Simondon; según este estudioso de la lógica, los ‘nombres análogos’, desde Aristóteles, se subdividen en dos, por proporción y por proporcionalidad, los de esta última

desembocan nada menos que en una primera formulación del concepto de isomorfismo. [...] un nombre análogo de la segunda clase significa siempre relaciones o ‘relata’ definidos mediante relaciones. Es verdad que cada uno de los sujetos en cuestión en esta analogía significa también algo absoluto, pero esto es justamente distinto en cada uno de ellos y es respecto de esto respecto de lo que el nombre es equivoco. La comunidad de significación se da sólo respecto de ciertas relaciones. Pero no se trata aquí de la misma relación, sino de dos relaciones semejantes...¹⁰

En la utilización que Simondon hace de la analogía encontramos que “puede ser empleada en un sentido que privilegie la operación, sin tener que asimilar los contenidos entre ellos. Los seres pueden no ser intercambiables, en cambio los modelos operatorios a los que responden sí pueden serlo.”¹¹

En este sentido, la metodología prefigura un pensamiento de orden relacional, donde nada hay aislado o con una existencia cerrada; el individuo, el sujeto, el hombre, el medio, la naturaleza, el conocimiento, la ciencia, la tecnología, la religión, el arte, son estudiados bajo la óptica de sistema por esta filosofía de la individuación. No se trata de asumir que todo es meramente semejante sin más; por el contrario,

¹⁰ Josef Maria Bochenski, *Historia de la lógica formal*, p. 191.

¹¹ Jorge William Montoya Santamaría, “Aproximación al concepto de analogía en la obra de Gilbert Simondon”, en *Co-herencias*, p. 35.

El pensamiento que preside es, pues, el de una relación de semejanza entre dos relaciones. Esta relación entre relaciones es tal que permite, de lo que sabemos sobre una, inferir algo sobre la otra [...] la aparente contradicción desaparece si se tiene presente que se trata de un isomorfismo que permite, en efecto, transferir algo de una relación a otra.¹²

Simondon inicia así un análisis ontogenético del ser, se trata de una apuesta ontológica que busca dar cuenta de las distintas fases del proceso de formación del individuo, las individuaciones, que se coronan con la filosofía de la técnica, y a través de este análisis procesual del individuo, en conjunto con su intención integradora, este filósofo toca temas y problemas de la ética y la estética hasta tópicos como la muerte, el mito o la vida espiritual, bajo el auspicio de lo que él llama el “mundo mágico primitivo”, este tránsito le lleva a ciertas búsquedas y coincidencias con otros pensadores, mencionados anteriormente, como Mircea Eliade y Karl Gustav Jung.

Para incorporar esta filosofía de la individuación al análisis mítico sobre la cultura que construimos en esta investigación, nos centraremos en la parte de la obra simondoniana donde trabaja los ámbitos psíquico, social y tecnológico – la individuación psíquica, la individuación colectiva, la tercera parte de *MEOT* y algunos de sus cursos, en particular, *Imagination et invention*– proponiendo una serie de consideraciones, consecuentes con su planteamiento inicial de un pensamiento en operación, sobre la historia, el mito, la religión, el arte, entre otros.

Como se puede vislumbrar, nos encontramos con un pensador no solamente antirreduccionista, sino con un pensamiento vasto, complejo y con muchos niveles de análisis filosófico, los cuales no están exentos de disparidades, por ejemplo, en el uso que hace de ciertos postulados científicos, o bien, en su propuesta de un “mundo mágico primitivo”, para nosotros “La vida espiritual de la cultura”,

¹² I.M. Bochenski, *op. cit.*, pp. 191-192.

propuesta en la cual el mito se presenta, desde Platón, como el mejor modo para hablar del devenir tanto del individuo como de la cultura.

En última instancia, la aceptación total o la aplicación acrítica de este pensamiento ontogenético nunca han sido la finalidad de este trabajo; por el contrario, uno de los motores de toda investigación estriba en abrir nuevas perspectivas. La obra simondoniana es una filosofía que otorga formas distintas de abordar las problemáticas tradicionales, a las cuales no pretende dar resoluciones, lo cual compartimos y, creemos, resultó enriquecedor para nuestro camino de investigación.

El mito como vida espiritual de la cultura.

La espiritualidad no es solamente aquello que permanece, sino también lo que brilla en el instante entre dos espesores indefinidos de oscuridad y se olvida para siempre; el gesto desesperado, desconocido, del esclavo sublevado pertenece a la espiritualidad tanto como el libro de Horacio.

Gilbert Simondon

Bajo esta presentación general del autor, ofrecemos en el primer capítulo un somero planteamiento sobre tres elementos culturales: mito, rito y culto; se introduce el análisis sobre la temporalidad realizado por Hans Blumenberg en su *Trabajo sobre el mito* junto con la tesis matriz de esta investigación proveniente de la *El culto griego a los dioses* de Friedrich Nietzsche. Jaques Derrida nos permite sostener que el mito no posee un origen simple ya que resulta en extremo complicado otorgar una primacía a la oralidad o a la escritura. Esta parte del texto se cierra con las perspectivas que sobre la historia plantea Nietzsche en la

Segunda intempestiva; precisamente la problemática sobre las distintas temporalidades que se abren con esta obra nietzscheana, se enlazan con las nociones de tiempo que Mircea Eliade propone en su *Tratado de historia de las religiones*; este desarrollo sobre las temporalidades se complementa con la noción relativista del tiempo en Gilbert Simondon.

El primer capítulo señala la argumentación desde la cual arranca la perspectiva que sobre el mito trabajamos, teniendo en cuenta la noción de sistema proveniente de la filosofía de la individuación para el concepto de cultura; a través de estas bases presentamos los elementos que expresan distintas concepciones sobre el tiempo, la vida, la muerte y el mundo.

El segundo capítulo presenta las individuaciones física, biológica y psíquica, bajo la óptica de planteamientos científicos centrales tomados por Simondon. En esta parte de nuestro trabajo asumimos una perspectiva en estrecha relación con el filósofo de Saint-Étienne debido particularmente a que no nos consideramos expertos en temas de estas ciencias y también a que el propio Simondon se encuentra con ciertas disparidades, por ejemplo en física entre las dimensiones microscópica y macroscópica, así como en el uso que hace de ciertas nociones y procesos científicos.

Este capítulo puede resultar el más árido en cuanto a contenido se refiere; empero, el periplo por las distintas ciencias resultó necesario para la cabal comprensión de este pensamiento en operación y sobre todo para adquirir una perspectiva crítica sobre sus planteamientos filosóficos.

Esto se debe a que cada una de las individuaciones corresponde a ciertos planteamientos de la física, de la química, de la biología y de la psicología. En este sentido, encontramos la argumentación simondoniana con la cual intenta poner en cuestión principios como el de identidad o de no contradicción, así como también los modos en que la tradición filosófica ha explicado al ser y al individuo, tales como el hilemorfismo y el sustancialismo.

Los descubrimientos científicos toman una gran relevancia para llevar a cabo esta visión crítica sobre la filosofía, pues Simondon no deja de lado las llamadas situaciones experimentales que constituyen buena parte del corpus de las ciencias, para ir constituyendo su propia teoría filosófica, con las cuales intenta poner en evidencia las limitantes que, a sus ojos, presentan estas vías filosóficas tradicionales.

Se trata de un alto contraste entre el conocimiento científico y las apuestas filosóficas; ambas, ciencia y filosofía, comparten problemas y han dado respuestas a estos cuestionamiento capitales para el hombre; lo que nos ofrece Simondon no es una simple preferencia por la ciencia, se trata más de una aproximación constructiva entre saberes cuyo resultado es, creemos, una ganancia para ambas partes.

En el tercer capítulo, presentamos la noción sobre la tecnicidad. Aunque la técnica se pudiera entender como aplicación de las ciencias, para Simondon es un saber original que comparte problemas con las ciencias pero que no debe ser confundida con ellas. La técnica es un autentico saber, es la capacidad de invención humana en la relación que el hombre establece de primera mano con el mundo.

Como podemos apreciar, no estamos ante un pensador científicista o tecnofílico sin más. Por el contrario, Simondon acusa a un cierto “humanismo fácil” de la pésima relación de la cultura con la técnica, reducida a una interpretación maniquea, la técnica, así entendida, no será jamás comprendida como parte de la humanidad; por ello, en este punto propone la existencia primera de un mundo que llama mágico primitivo, el cual no podremos siquiera atisbar mientras continuemos negándole a las técnicas ser una parte humana que revela la unidad primitiva.

Puede resultar extraña una apuesta semejante, en un pensador de este tipo. Por nuestra parte consideramos consistente este planteamiento, al menos al interior de la obra simondoniana completa; como ya mencionamos líneas arriba, lo que

podiera aparecer como dos extremos irreconciliables, presenta cierta continuidad al observar puntos nodales en *ILFI*, a saber: parte del conocimiento científico más duro, como el de la física, a traviesa por la teoría de las fases en química, se detiene ampliamente en el pensamiento evolucionista y ciertos descubrimientos de la microbiología, para desembocar en una propuesta psicológica, con gesto fenomenológico, la cual da paso a su filosofía de la técnica.

Esta segunda obra, *MEOT*, encierra la apuesta por un mundo mágico primitivo, relativo al surgimiento de la tecnicidad, la estética y la religión; aquí ubicamos nuestro interés específico para esta investigación ya que merced al postulado de un mundo mágico primitivo, del cual se desprenden técnicas, religión y arte, podemos enlazar al mito como expresión y señal de la vida espiritual, al ser símbolos, puntos-clave de ese mundo primitivo.

Aun cuando es una manera en exceso general de presentar la continuidad, o transductividad, dentro de la obra simondoniana, en lo que sigue intentamos desarrollar una a una las fases en las que este pensamiento en operación se desdobra desde las ciencias hasta la espiritualidad.

Capítulo I: Mito y cultura

En la reflexión sobre la religiosidad primitiva aparecen, desde hace mucho tiempo, dos tesis. La más antigua refiere el ritual al mito; busca en el mito tanto el acontecimiento real como la creencia que da nacimiento a las prácticas rituales. La segunda se mueve en sentido inverso: refiere al ritual no sólo los mitos y los dioses sino –en Grecia– la tragedia y las demás formas culturales.

René Girard

I.1 Mito, rito y culto: elementos capitales de la cultura

Resulta difícil asignar un orden preciso para tres de los elementos que conforman lo religioso; más aún cuando nos referimos a culturas de la antigüedad. Bajo esta primera mirada, intentaremos aclarar la comprensión de cada uno de estos términos para dar paso a un acercamiento a los vínculos que se establecen entre ellos para la configuración de la cultura. A partir de este propósito, se hace necesario establecer, de manera provisional, el sentido de 'lo religioso', sin por ello pretender agotar el significado del concepto religión, el cual no es directamente motivo de esta investigación. Tomamos "lo religioso" en la perspectiva sustancialista, la cual señala que todo hecho religioso hace referencia a uno o varios dioses y a la dimensión sobrenatural en general, contiene la práctica de determinados ritos, y existe la presencia de cierta forma de organización.¹

¹ Cf. Jean Pierre Hiernaux, "Repensar la religión en un mundo en transformación", en Sección temática de *Relaciones* 108, p. 85.

Con ello, dibujamos la estructura de las líneas siguientes, aun cuando se incorpora la vertiente funcionalista para los estudios sobre religiosidad debido a que para comprender el culto se hace imprescindible dar cuenta de elementos que aunque procedan del mito y el rito, pertenecen al ámbito cultural y social en términos de institución y normatividad.

Mito: referencia a lo sobrenatural

El mito se presenta como el fenómeno cultural con el cual se hace referencia a lo sobrenatural en términos de creencias, formas de comprensión o contenidos de sabiduría de los cuales el hombre se ha valido desde tiempos inmemoriales.² Por supuesto, comprendemos al mito como la historia que describe características divinas, acontecimientos sucedidos en un tiempo primordial y nos aporta una historia sagrada, ejemplar y significativa. Esto hace del mito un modelo para la conducta humana y le confiere buena parte de su propia valoración; por ello, se trata de una realidad cultural altamente compleja que se puede interpretar desde múltiples puntos de vista.

Lo que nos interesa destacar es la conexión que revelan las historias míticas, en el sentido de provenir de la dimensión sobrenatural o sagrada para conectar y modelar nuestra concepción del mundo junto con las cualidades humanas más generales. En otras palabras, la realidad que expresa el mito en cuanto a las creencias, comprensiones y saberes de carácter sobrenatural, configura en gran medida la constitución de todo lo que es y particularmente lo que el hombre es. A los ojos de Eliade en *Mito y realidad*:

En efecto, los mitos relatan no sólo el origen del mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado,

² Cf. Mircea Eliade, *Mito y realidad*, p. 8.

organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas.³

El vínculo entre las dimensiones sobrenatural y humana se revela en el mito, donde este último parece portar contenidos humanos valiosos en cuanto son estos mismos los que constituyen las características fundamentales del ser humano, al tiempo que modelan nuestros comportamientos básicos, definen nuestras relaciones con lo natural y con otros humanos. De esta manera, podemos señalar, junto con Gilbert Simondon, que la importancia del mito radica en su valor 'espiritual', no-material, en el siguiente sentido:

La cultura da demasiada importancia a la espiritualidad escrita, hablada, expresada, registrada. Esta espiritualidad que tiende a la eternidad por sus propias fuerzas objetivas no es sin embargo la única; es sólo una de las dimensiones de la espiritualidad vivida; la otra, la de la espiritualidad del instante que no busca la eternidad y brilla como la luz de una mirada para luego extinguirse, también existe realmente. [...] La espiritualidad es la significación del ser como separado y ligado, como único y como miembro de lo colectivo...⁴

Al no tratarse el mito de una historia meramente humana, su carácter sagrado le permite pervivir fuera de un ámbito limitado al quehacer humano cotidiano, con lo cual un individuo puede alcanzar cierta vinculación con lo que sobrepasa su individualidad para incorporarse a lo colectivo. Quizá se trata de la más importante herencia que nos han legado nuestros predecesores y con ello deseamos subrayar que como fenómeno cultural, el mito posee una significatividad histórica

³ *Ibid.* P. 17. El rito, además, comporta una función fundamental sobre los distintos tiempos que veremos en el último apartado de este capítulo, al sostener que "par le moyen des rites, l'homme religieux peut <<passer>> sans danger de la durée temporelle ordinaire au Temps sacré." Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, p. 63.

⁴ Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, p. 372-373. De aquí en adelante esta obra se cita con la abreviatura *ILFI*.

que acompaña a las más diversas culturas y a civilizaciones enteras; es ejemplar porque le proporciona estructura individual pero también social al hombre. Es en este sentido que el mito, frente a concepciones antropocentristas, puede presentar los límites últimos de la vida humana. De aquí el cuestionamiento hecho por Cumon.

La brevedad de su vida le infligió una negación brutal a sus pretensiones desmesuradas. La ley inexorable, que limitaba estrechamente el número de sus días y la duración de su pensamiento, parecía aún más cruel que la importancia más grande atribuida a su actividad. ¿Cuándo se apagaba su breve luz, tenía que dormir una noche eterna? O, ¿el género humano poseía los medios para sustraerse a la necesidad que pesaba sobre él?⁵

Rito: práctica viva de lo religioso

El rito es la representación y la repetición vivas de las creencias, comprensiones y sabidurías míticas, con las que se conmemora y, en algún sentido, se renuevan los mismos contenidos míticos.⁶ Como fuente de generación cultural, el mito alimenta y es alimentado por el ritual; en este sentido, pasamos al ámbito de la puesta en acción de las historias narradas por el mito. Probablemente un rasgo central de lo religioso sea el gesto vital que se realiza en el ritual, en el cual, además de la praxis, se presenta como indispensable la participación de la comunidad precisamente como un grupo articulado por lo descrito en el mito. Aun cuando no se puede sostener una relación necesaria entre determinado mito y un correspondiente rito, se puede admitir que los mitos suelen acompañarse de prácticas rituales que vivifican los contenidos míticos.

De aquí, una de las características más relevantes que señala Girard sobre el rito, “la exigencia de participación colectiva debe ser satisfecha, por lo menos bajo una

⁵ Franz Cumon, *Lux perpetua*, p. 9. La traducción de las citas de esta obra son nuestras.

⁶ Cf. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 106.

forma simbólica.”⁷ Al destacar el movimiento de la narración de una historia sagrada, ejemplar y significativa al campo de la actividad ritual, interesan dos factores del rito: la praxis y la participación de la comunidad.

La práctica ritual es colectiva, por ello se la comprende como gesto vital compartido donde la representación vuelve a traer al presente acciones, figuras divinas y, en realidad, el tiempo primordial.⁸ Este volver a presentar colectivo, informa y forma sobre lo fundante de esa cultura; recrea lo acontecido como forma de comprensión de lo que acontece hoy; renueva el saber anterior como forma de comprensión diferente pero igualmente fundamental; la repetición no es un mero ‘otra vez’, el rito consiste en una expresión viva de creencias, comprensiones y saberes míticos que encuentran su puesta en escena con la co-elaboración de los individuos que forman la colectividad ritual.

La garantía de una inmortalidad bienaventurada, obtenida a través de la participación en las ceremonias ocultas, era el beneficio esencial que se alcanzaba. Esta convicción no resultaba de una enseñanza dogmática que hubiera informado al ordenado sobre el destino del alma después de la muerte, de una sabiduría teológica la cual él hubiera revelado de los misterios. Esta convicción se ha fortalecido por la emoción religiosa sentida por él, por la visión de un drama sagrado al reproducir el mito de Démeter, que hace pasar al espectador de la inquietud a la confianza, de las tinieblas a la luz, del miedo a la alegría.⁹

Como praxis religiosa, el rito otorga una resurrección al mito que favorece la conformación de los hombres que se reconocen dentro de una cultura. En cada práctica ritual, los hombres se conocen y se reconocen como reflejo en el agua de los acontecimientos que les han dado su forma actual. La actividad ritual regala a

⁷ *Ibid.* P. 108.

⁸ A este respecto, los “Mythes et rites remontaient –du moins ils le prétendaient– à une époque reculée...”. F. Cumon, *op. cit.*, p. 236.

⁹ *Ibid.*, p. 240.

cada hombre un saber de sí mismo que le permite encontrarse también en lo otro. En la dimensión colectiva, el rito puede incluso alcanzar la unanimidad, es decir, la plena y total participación, de hecho o simbólica, de la comunidad.

Culto: institución cultural y formación individual

Los cultos se realizan en la dimensión social, tienen un alcance normativo en tanto son de participación ampliamente comunitaria,¹⁰ al otorgar algunas formas o contornos a los individuos y grupos participantes; de esta forma, se caracterizan como institucionales en el sentido de fundar una cierta permanencia de las estructuras sociales en las que se llevan a cabo.¹¹ Con ello no pretendemos decir que cualquier fenómeno pueda caber dentro de la comprensión del culto. Más bien se trata de la estructuración, a nivel colectivo e individual, que se alcanza aquí, al haber tiempos, espacios, roles y actividades definidas para la realización de un culto.

En este punto, puede el culto estar ubicado en un tiempo cósmico, natural o calendárico e incluso localizado geográficamente; se puede hablar de las figuras de los sacerdotes, iniciados, devotos, entre otros; las actividades del culto dependerán del tiempo y los roles establecidos con anterioridad. En este sentido, el culto presenta una alta definición en su constitución, ubicación temporal y espacial, perfiles claramente diferenciados entre los distintos participantes y, por supuesto, distinción de actividades, grados de participación, cierta obligatoriedad y prohibiciones determinadas firmemente.

¹⁰ Por ejemplo, los cultos místicos de Eleusis, donde "aucun pécheur n'était exclu de cette rédemption, et la religion d'Eleusis a pu paraître indifférente au mérite ou au démerite de ceux qu'elle accueillait." F. Cumon, *op. cit.*, p. 240.

¹¹ Cf. Arthur W.H Adkins, *Merit and responsibility, A Study in Greek Values*, cap. V y Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. En este sentido, Franz Cumon afirma que "Les anciens cultes officiels des cités helléniques ou romaines voulaient avant tout conserver la prospérité de l'État. Ils ne se préoccupaient guère de la perfection spirituelle des individus et de leurs avenir éternel." F. Cumon, *op. cit.*, p. 235.

El culto entonces resulta una descripción más amplia y detallada de los contenidos míticos y de las prácticas rituales. Queremos decir que el culto es el punto donde confluyen mito y rito; creencias y praxis; individuo y comunidad, donde existe una forma establecida, normativa y por ello regulada de la existencia religiosa. El culto en sus distintas manifestaciones, –místicos, a la diosa madre, públicas, urbanas, agrícolas, científicas, tecnológicas, entre otras– otorga componentes centrales para la cultura. De estos modos de existencia, deseamos destacar los Misterios, los cuales, para Cumon, se distinguen de los cultos oficiales en cuanto aportan directamente a la formación individual del hombre.

Los cultos secretos aportaban una certeza fundada en la revelación divina y confirmada por la fe de innumerables generaciones que los mantenía unidos. Esta verdad, que los pensadores buscaban descubrir por la razón, o ciertos místicos a través de una comunicación directa con el cielo, era aquí garantizada por una tradición secular y por las manifestaciones cotidianas de los dioses que adoraban.¹²

El culto modela la cultura y a los individuos que la componen, mito y rito se complementan en el culto permitiendo la estructuración social y la formación individual; la cultura se constituye en gran medida a partir de ellos, en este sentido, el siguiente apartado retoma la tesis nietzscheana consistente en concebir al mito como componente fundamental y motor de la cultura.

¹² F. Cumon, *op. cit.*, p. 236.

I.2 Mito, dogma e historia: el problema de la temporalidad

Un fenómeno histórico pura y completamente conocido, así como reducido a ser un fenómeno cognoscitivo es, para quien lo conoce de esta forma, algo muerto...

Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*

Si bien el hombre es un ser social, moral, político, artístico, es en primer lugar una existencia natural, temporal e histórica que parece tener la necesidad de comprender el mundo, el universo y a sí mismo. De las múltiples vías disponibles, señalamos nuestra perspectiva dentro del ámbito de la Filosofía de la Cultura, en la cual se encuentran los caminos epistemológicos, científicos y tecnológicos, trabajados, en el siguiente capítulo, a través de la filosofía de la individuación de Gilbert Simondon.

En cuanto a la vertiente mítica, presente prácticamente en toda cultura, es considerada la mejor vía de análisis para este propósito; en este sentido, proponemos concebir a la cultura, *in extenso*, como toda creación o producción humanas, pero sobre todo, la consideraremos un cierto organismo vivo, en movimiento; de hecho, la cultura, como la comprendemos aquí, es un sistema y como tal cuenta con una estructura, está compuesta por distintas esferas conexas que solemos llamar ciencia, arte, política, economía, educación, técnica, religión y que como todo sistema cuenta con un entorno o medio asociado a él.¹³

¹³ Proponemos comprender a la cultura desde el punto de vista de la filosofía de la individuación, es decir, bajo la perspectiva ontogenética simondoniana, la cual sostiene que el ser debe ser entendido “como sistema tenso, sobresaturado, por encima del nivel de la unidad, consistiendo no solamente en sí mismo, y

En este contexto, el mito cumple el papel de metáfora, un cierto tipo de alegoría,¹⁴ que permite aproximarse a la comprensión de la cultura, es decir, este término se enraíza en la antigüedad más remota del hombre, trabaja en el desarrollo de esa cultura y pervive –de múltiples y diversas maneras– a través de la historia de la humanidad.

Tomemos en cuenta, en una primera aproximación, que “los mitos relatan no sólo el origen del Mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy”.¹⁵ A partir de esta noción de mito, comenzamos con un estudio filológico, altamente descriptivo, desarrollado en el texto *El culto griego a los dioses* de Friedrich Nietzsche. Aquí, el autor propone la tesis de que la cultura, en sus orígenes, necesita de una serie de mitos, reproducidos miméticamente en rituales y cultos, para su propia sobrevivencia y desarrollo. Nietzsche parte de la oposición entre la naturaleza y el hombre, al considerar a la primera como un conjunto de arbitrariedades y al segundo, un intento ordenador de ese caos.¹⁶

El mito aparece como la primera respuesta, en principio para comprender el mundo, más tarde como *nomos* sobre la naturaleza. Los ejemplos paradigmáticos, al menos para la civilización occidental, son Homero y Hesiodo. Blumenberg se refiere a ellos como “nuestros primeros – y, al mismo tiempo, los más duraderos – creadores de prototipos míticos”.¹⁷ Nietzsche tendrá presentes también a los

no pudiendo ser pensado adecuadamente mediante el principio del tercero excluido; el ser concreto, o ser completo, es decir el ser preindividual, es un ser que es más que una unidad.” *ILFI*, p. 27.

¹⁴ Tomamos este término en el sentido explicado por Cumon: “L’allégorie permettait par des explications ingénieuses de concilier des fables amORALES ou des pratiques grossières avec la plus haut spiritualité et d’accorder avec de mythes inintelligibles les conquêtes de la science la plus avancée.” F. Cumon, *op. cit.*, p. 236.

¹⁵ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, p. 17.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *El culto griego a los dioses. Cómo se llega a ser filólogo*, pp. 58-59. Vale la pena señalar que esta obra se compone de los apuntes de clase para los cursos del año 1875; esto viene a cuento debido a que Nietzsche hace algunas consideraciones introductorias, entre ellas el estrecho nexo entre mito y culto: “Casi todos los cultos comprenden un *drama*, un fragmento de mito representado, que se refiere a la fundación del culto”. (pp. 69-70).

¹⁷ Cf. Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, p. 167.

antiguos sabios griegos como Solón, pero, sobre todo, a Tucídides, junto con la mayor parte de autores tanto de tragedias como de comedias.

La tesis central de esta investigación será entonces reformulada de la siguiente manera. <<La cultura se nutre de mitos, a partir de los cuales se desarrollan todas las expresiones vitales de un pueblo>>. ¹⁸ Efusivamente, Nietzsche explica el papel fundamental de los cultos en la conformación, desarrollo y pervivencia de la cultura griega.

Ellos [los griegos] han consagrado justamente al desarrollo de los ritos propios del culto una fuerza extraordinaria, incluidos tiempo y dinero. Si entre los atenienses, la sexta parte del año eran días de fiesta, si los tarentinos tenían incluso más días de fiesta que días laborables, ello no es sólo un signo de lujo y de pereza, pues éste no era en absoluto tiempo perdido. Un inventivo pensar, unir, interpretar y transformar en este dominio ha sido el fundamento de su *polis*, de su arte y de todo su poder de fascinación y de dominio del mundo. ¹⁹

Como se puede observar, el mito puede ser entendido como mecanismo de discurso sobre la realidad, narración que conforma la comprensión de lo real. Este proceso discursivo contiene un elemento nuclear, particularmente en la tradición oral, Blumenberg lo llama constancia icónica. Las imágenes míticas otorgan una fuerza descomunal a las historias narradas, de tal modo que “El alto grado de mantenimiento de ese elemento nuclear [constancia icónica] asegura su difusión en el tiempo y en el espacio, su independencia de condicionamientos locales o de época”. ²⁰

Hablamos de proceso discursivo porque se encuentra en las historias narradas una aportación viva a la configuración cultural donde trabajan las imágenes

¹⁸ Cf. F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, p. 71.

¹⁹ F. Nietzsche, F. *El culto griego a los dioses*, pp. 51-52.

²⁰ H. Blumenberg, *op. cit.*, p. 165.

míticas, las cuales continúan modificándose y modificando la cultura donde son contadas y vueltas a contar. En este sentido, Blumenberg sostiene que “el prototipo fundamental de los mitos tiene una forma tan pregnante, tan valiosa, tan vinculante y arrebatadora en todos los sentidos que vuelve a convencer, una y otra vez, y sigue ofreciéndose como el material más utilizable para toda clase de búsqueda de datos elementales de la existencia humana”.

Comenzamos a dibujar la problemática de este apartado, a saber: la temporalidad. La tradición oral posee una gran antigüedad, tenemos dataciones solamente aproximadas de su origen y su término; empero, el mito como historia narrada a viva voz, no está atado a una temporalidad determinada. Lo que lo constituye y hace pervivir, incluso a través del tiempo, es su constancia icónica.²¹

Esto hace pensar que el mito se presenta con imágenes que persisten también al paso o tránsito por lugares o épocas. El mito, entonces, queda fuera del tiempo histórico, en el sentido de que se puede adaptar, ampliar o contraer, de acuerdo a la cultura en la cual trabaja. Se trata de una historia sin fecha de datación y que tampoco es datable; aunque su elemento nuclear encierra y ofrece, merced a la fuerza de sus imágenes, la emergencia de su propia significación. Tal como señala Simondon al referirse a la información, la cual “no es jamás un término único, sino la significación que surge de una disparidad.”²²

La ubicación dentro de la oralidad hace indispensable el recurso nemotécnico. La memoria juega un rol protagónico en esta tradición, pues es la fuente primordial de donde emanan las narraciones míticas y, con ellas, se vuelve portadora de su significación. La memoria que funciona en la dimensión mítica tendrá que ser colectiva, comunitaria, cultural, es decir, un cierto saber compartido por un grupo

²¹ *Ibid.*, p. 166. En este punto, nos atrevemos a adelantar la similitud que presenta el mito, en su constancia icónica, con la técnica, en tanto, para Simondon, su expresión no es oral ni escrita sino que “el simbolismo adecuado a la operación técnica es el simbolismo visual, con su rico juego de formas y de proporciones.” G. Simondon, *El modo de existencia de los objetos técnicos*, p. 117. De aquí en adelante esta obra se cita con la abreviatura *MEOT*.

²² *ILFI*, p. 42.

de hombres, los cuales parecieran ir moldeándole desde épocas arcaicas y que se restablece en cada reconstrucción (disparidad), con una consistente significación.

Esta disparidad se puede entender en relación a las dimensiones colectiva e individual y en el devenir histórico propio del mito, es decir, hay una transmisión fiel heredada de la tradición y el aporte de las creencias singulares, con lo cual tenemos una emergencia de significación. A este respecto, Franz Cumon presenta la siguiente ejemplificación.

Sin duda, los ritos de Eleusis, en su conjunto, se transmitieron fielmente de generación en generación, y se mantuvo hasta el final del paganismo la preocupación de reproducirlos de acuerdo a los antiguos usos heredados de los ancestros. Pero la buena esperanza que los hacía brillar, cambió de sentido con las convicciones íntimas de los participantes.²³

La constancia icónica toma una fuerte relevancia. Resulta vital para mantener en la memoria de la cultura ese mito que se resignifica para volver a presentarse bajo el uso de cualquier palabra, lenguaje o discurso, ya que al ser principalmente icónico el material que lo constituye, cada pueblo lo representa bajo su propia narrativa.

En este punto, Nietzsche señala una relación conflictiva y delimitante entre mito (historia narrada) y rito (representaciones mitológicas).

En las representaciones mitológicas y en la imaginación creadora de mitos, el combate y la confusión son naturalmente aún mucho más grandes, pues se hace presente ahí el elemento inestable [¿la memoria?]; cada mito, centrado en torno a un dios, tenía una tendencia a ampliarse y a acumular sobre ese dios todos los atributos, todas las fuerzas

²³ F. Cumon, *op. cit.*, p. 242.

y todos los milagros posibles; sin embargo, la pregunta: ¿cómo deben ser los ritos? Imponía límites a la imaginación mitológica.²⁴

El proceso discursivo en el cual se genera el mito, encuentra una delimitación y pauta en su propia representación. El ritual va a acotar el camino de desarrollo del mito, al tomar en cuenta las formas en que esa misma historia pasa de la narración a la acción. Es probable que algo similar ocurra en el paso de la oralidad a la escritura. Blumenberg abre la puerta a esa otra posibilidad.

Para dar paso a otra explicación, tenemos que librarnos de una ilusión de perspectiva temporal. [Con Homero comienza] la escritura de nuestra tradición literaria. Pero dado que es uno de sus mayores autores, si no el mayor de todos, seguimos solapando el fastidio que nos produce el hecho de tener que tomar algo tan avasalladoramente maduro como lo primero. [...] En ello hay una desorientación inducida por nuestra experiencia histórica, pues de hecho, lo que nos parece muy temprano y antiguo en virtud de los testimonios escritos conservados, ha de ser visto bajo el aspecto de la historia total de la humanidad, como muy tardío y muy cercano ya, en el tiempo, a nosotros.²⁵

Para nuestra civilización occidental parece ser molesto que lo considerado arcaico, sea lo más actual. Lo último pasa a ser lo primero. Resulta provocador pensar que la temporalidad lineal parece romperse con el acto inaugural de nuestra tradición escrita. Quizá hay una falta de concordancia en los distintos niveles de los textos homéricos, debido a que éstos podrán pertenecer a la más antigua y fundante época occidental, pero sus contenidos –o elementos más básicos de la existencia humana– forman también nuestro presente.

²⁴ F. Nietzsche, *El culto griego a los dioses*, pp. 72-73.

²⁵ H. Blumenberg, *op. cit.*, pp. 167-168. Como ejemplo de este aspecto histórico, tardío y cercano para nosotros “...les Pythagoriciens regardaient Homère comme le Maître inspiré, révélateur de toute sagesse.” F. Cumon, *op. cit.*, p. 190.

En el contexto de la tradición literaria, la escritura parece contribuir a la permanencia del mito; empero, se introduce una categoría por demás problemática, hablamos del canon. La fijación del discurso oral en el establecimiento escrito cambia por completo las condiciones del proceso discursivo.

Este elemento normativo y regulador modela la formación de la tradición de lo escrito. Ya no se trata de la libre representación de historias narradas; ahora tenemos cierta forma definida, aceptada o (generalmente) impuesta de presentar la narración y de asimilar los contenidos, la información que la componen.

En una cultura escrita, el trabajo de selección que hacía antes lo oral se oculta, de forma escrupulosa, a las miradas y surge todo un complejo de cánones, un imperativo de citas, una serie de fuentes y, finalmente, las ediciones críticas. Con la primacía de una religión de las *Escrituras*, se crea un modelo de tratamiento de lo escrito. El fundamento y el órgano de lo dogmáticamente vinculante es lo escrito.²⁶

A partir de esta consideración, para Blumenberg, hay un imperativo no sólo por fijar lo que antes sólo se narraba, además habrá, hasta nuestros días, modos, esquemas, formatos adecuados y/o “correctos”, aceptables o académicos de escribir lo sentido, lo vivido, lo pensado y lo dicho. En este sentido, se da la escisión entre lo correcto y lo incorrecto, lo aceptable y lo inaceptable, incluso hasta de lo verdadero y lo falso; este corte se debe a la canonización de los procesos discursivos.

Sin canon, todo podía ser verdadero o al menos verosímil. El mito pasa por este proceso, ya era oralmente vinculante en la tradición que lo vio nacer, ahora tenemos el dogma expresado y fijado por el canon. Sin embargo, esto tampoco es demasiado distante de nosotros, por el contrario, desde la antigüedad se da la

²⁶ *Ibid.*, p. 169.

convivencia entre creencias contrarias, quizá contradictorias, las cuales provienen de concepciones populares y de las más elevadas especulaciones religiosas, tal como continúa sucediendo hoy en día. Franz Cumon lo expresa claramente.

Una nueva creencia no elimina necesariamente una creencia anterior. Ellas pueden coexistir por largo tiempo como posibilidades entre las cuales la inteligencia tiene la elección. Esta indecisión no altera a los espíritus que no estaban sujetos al rigor dogmático de un credo impuesto.²⁷

Dentro de la corriente escéptica antigua, encontramos claras referencias tanto al mito como al dogma. De éste se dice que es la más común aprobación de alguna cosa, el mito no pasa de ser una mera creencia o producto de una imaginación desbordada. En este sentido, Sexto Empírico sostiene: “La creencia mítica es la aprobación de cosas ingénitas e imaginarias, cuales son, entre otras, las que se cuentan acerca de Cronos, ya que muchos les dan crédito”.²⁸

La postura escéptica interesa a esta investigación puesto que, como es sabido, se trata quizá de la corriente filosófica que más combate tanto a una perspectiva mítica como a las pretensiones dogmáticas. Una de las primeras enunciaciones escépticas contrarias al dogma consiste en denominarlo de la siguiente manera: “Es conjetura dogmática la admisión de una cosa que parece confirmarse mediante razonamiento o por alguna demostración, como que los elementos de los seres son átomos, homeometrías, mínimos o algo distinto”.²⁹

Es evidente que el mito es de entrada descalificado por el escéptico, más aún si es pirrónico; empero, parece más interesado por el afán dogmático. A lo largo de esta obra, Sexto Empírico hace crítica constante al dogmatizador, mientras que al que se ocupa de mitos, podría decirse lo mira con ojos de desdén e indulgencia.

²⁷ F. Cumon, *op. cit.*, p. 11.

²⁸ Sexto Empírico, *Los tres libros de hipotiposis pirrónicas*, p. 40.

²⁹ *Idem.*

La principal acusación del escéptico contra el dogmático estriba en que acepta como dado, precisamente lo que se está discutiendo; a esto se le llama 'precipitación dogmática', error típico en aquel que es presa del ansia por la certeza. "Pues el que dogmatiza, pone en efecto, como existente la cosa aquella que se dice dogmatizar".³⁰

El dogmatismo se entiende, desde la antigüedad, más como un asunto de actitud frente al conocimiento que propiamente como una corriente filosófica. Dogma es una suposición que uno hace en forma acrítica y que uno siente que es totalmente evidente; algo que no requiere ningún examen serio. Decimos que es una cuestión de actitud cognoscitiva, puesto que el dogmático tiene una exagerada confianza en que el resultado de sus investigaciones es sinónimo de conocimiento verdadero.³¹

Esta caracterización del dogma nos permite establecer algunas distinciones con la vertiente mítica. Dentro del mito hemos hablado de comprensiones significativas del mundo; el dogma parece perseguir el conocimiento verdadero de la realidad. Para el mito, particularmente en la tradición oral, los predicados verdadero y falso no tienen cabida. Al pasar a la escritura literaria nace la norma que vuelve estático el discurso y con ello queda fijado un criterio; las consecuencias de esto son múltiples y complejas, nosotros hemos señalado una de ellas; la actitud dogmática parece tener un deseo irrefrenable por la verdad.

El mito como proceso discursivo oral, parece emparentado con la contingencia; por su parte, el dogma, como actitud cognoscitiva, toma a la certeza como su finalidad. De manera general y tentativa, podemos asociar el mito a la tradición oral, sin por ello afirmar su inexistencia en la escritura. El dogma parece más cercano al texto, vinculado a la aparición del canon. Como veremos más adelante, la tentación de asociar el mito a la oralidad y el dogma a la escritura, se verá cuestionada desde la perspectiva de Derrida, en *De la Gramatología*.

³⁰ *Ibid.*, p. 13.

³¹ Cf. James W. Cornman et al. *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*, p. 78 y ss.

Conviene ahora volver al mito dentro de la tradición literaria. El grado y tipo de contingencia por el que atraviesa el mito se ve alterado, pero no por ello a salvo de ella. La constancia icónica padece una prueba de fuego al transitar por la escritura. El paso de la transmisión oral a la escritura, por una parte ata al mito a una forma discursiva definida; por otro lado, este último modo de transmisión no queda exento de sufrir modificaciones (realizadas por escribanos, compiladores, entre otros).³² Es en este punto donde vuelven a cobrar importancia Homero y Hesiodo, ya que pueden ser vistos como principio de una nueva época (escrita) en la cultura; pero también son fin, cierre de la época anterior (oral) y ambas tradiciones componen el devenir histórico del mito.

La escritura es lo que le da aquí su contingencia. El alcance de la escritura no nos puede dar la medida idónea de los requisitos de una identidad histórica que iba ya a desembocar y disolverse en aquellas primeras obras de Homero y Hesiodo. Indudablemente, la escritura favorece la constancia; pero ella no ha producido lo que hace que se mantenga. Un rasgo característico de una cultura escrita es, más bien, la corruptibilidad de las fuentes...³³

Justamente, al hablar de la corruptibilidad de los textos, nos podemos remitir nuevamente al nexo entre mito y culto. La historia narrada que será representada en el culto ya posee una forma definida por el canon. Si damos un paso adelante en esta vinculación observamos que los sacerdotes, como figuras que celebran el culto, manejan textos canonizados, lo cual los inviste de una actitud dogmática. El culto es un componente central de la religión, se trata de alguna práctica de lo heredado por la tradición mítica, en la cual no hay una figura de autoridad; pero los

³² Cumon señala el caso de los textos órficos, de valor sin igual, los cuales eran vastos y sin un autor claramente definido, por ello se encuentra una gran dificultad ya que "Le sujet de ces écrits s'étend de la cosmogonie et de la théologie jusqu'aux sciences occultes; livres sacrés sans doute, mais dont le texte n'avait aucune fixité canonique garantie par une autorité ecclésiastique, et qui paraissent avoir été soumis à des remaniements continuels." F. Cumon, *op. cit.*, p. 244.

³³ H. Blumenberg, *op. cit.*, p.168.

sacerdotes como encarnación del canon y trasmisión determinada, se levantan como personajes preponderantes que dictan la forma en que se ha de llevar a cabo el ritual frente al público receptor.

En el caso del culto griego a los dioses, encontramos una excepción, pues como afirma Nietzsche “No había, ciertamente, ninguna obligación de creer, ninguna obligación de frecuentar los templos, ninguna ortodoxia; se toleraban, en relación con los dioses, todas las opiniones posibles”.³⁴ Esta característica liberal de la antigua religión griega permite pensar todavía, que el mito seguiría su libre curso como en la tradición oral, donde el pueblo receptor no tendría la imposición de figura alguna de autoridad y una más libre recepción y elaboración de las historias narradas. Tal como sostiene Blumenberg:

Por lo demás, los textos prescritos para el culto se caracterizan, más bien, por su monotonía y su falta de consideración para con el pueblo de laicos, el cual no encuentra, en el culto, posibilidad alguna de defenderse de los textos de los sacerdotes. Los griegos tenían la suerte de no verse obligados a sacar sus mitos de la cultura de los sacerdotes.³⁵

Nietzsche remata esta concepción sobre los sacerdotes griegos, al hacer hincapié en el perfil, más bien bajo, que jugaban la mayoría de ellos dentro de la sociedad antigua. En general, conservan un rol más que discreto dentro de una cultura repleta de presuposiciones religiosas.

Para una vida enteramente edificada sobre presuposiciones religiosas, el sacerdocio griego tenía, curiosamente, muy poco poder. Su influencia, al menos, era más bien

³⁴ F. Nietzsche, *El culto griego a los dioses*, p. 128. Evidentemente, contamos con grandes excepciones en relación a la tolerancia religiosa en Grecia. El caso más conocido es el juicio al que, bajo el cargo de impiedad, es sometido Sócrates.

³⁵ H. Blumenberg, *op. cit.*, p.171.

latente e ideal. Le faltaban rasgos como el gusto por la dominación, la astucia, la arrogancia del poder político, la lucha contra el Estado, la organización del poder sacerdotal, y la gran escisión entre lo profano y lo sacerdotal.³⁶

El peso específico del poder sacerdotal que se desarrolla de manera posterior en occidente, será ampliamente cuestionado por la crítica nietzscheana. Detrás de la máscara sacerdotal, se esconde una serie casi inconfesable de 'ideales ascéticos'. Entre ellos, despunta una caracterización del sacerdocio más cercano a nuestro tiempo y a la tradición judeocristiana.

Suponiendo que la necesidad lo fuerce, el sacerdote aparecerá, en medio de las demás especies de animales rapaces, osunamente serio, respetable, inteligente, frío, superior por sus engaños, como heraldo y portavoz de potestades más misteriosas, decidido a sembrar en este terreno, allí donde le sea posible, sufrimiento, discordia, autocontradicción y, demasiado seguro de su arte, a hacerse en todo momento dueño de *los que sufren*.³⁷

Bajo esta mirada, vemos que la figura del sacerdote toma rasgos que no poseía en la antigua religión griega, pero que ahora se enfunda en el personaje de la autoridad y la seriedad, como vocero de cosas elevadas y ocultas. Parece claro que el papel del sacerdote se dirige al establecimiento del canon, pues basado en la Escritura, realiza su función de manera escrupulosa y oculta, dogmáticamente vinculante como señala Blumenberg.

³⁶ F. Nietzsche, *El culto griego a los dioses*, p. 189. En este punto, parece haber una relevancia mayor de la moral griega antigua, en conceptos como el mérito, la vergüenza, la necesidad, propiedad de cada individuo, sobretudo héroes; más que una preponderancia religiosa, bajo la figura de un sacerdote, sobre la acción humana. Cf. Bernard Williams, *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, en particular el capítulo 4 "Vergüenza y autonomía" y el número 6 "Posibilidad, libertad y poder".

³⁷ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 163.

De esta comparación entre el sacerdocio griego y el de nuestra tradición podemos obtener algunas diferencias relevantes a nivel de la conformación cultural de nuestra perspectiva mítica. Siguiendo a Nietzsche, destacan el resentimiento y la culpa, ausentes en la tradición griega, pero centrales en nuestra tradición occidental. Estos elementos son puestos al descubierto como dispositivos culturales que mueven, moldean y configuran la civilización judeocristiana, al determinar las formas más básicas de la existencia humana.

El modo de comprensión de sí mismo, la aproximación con el mundo y las relaciones con otros hombres se verán prefiguradas y definidas por estos componentes. La manera más clara en que se manifiestan, desde la perspectiva nietzscheana, son la moral de rebaño cuyos caracteres inmediatos son concebir al hombre como animal gregario y necesitado de una guía, pastor, que le señale el camino a seguir. Se echan de ver las graves consecuencias que, a varios niveles, traerá esta distinta conformación dogmática para el desarrollo cultural occidental.

Para este cambio radical de paradigma cultural, Nietzsche encuentra una explicación histórica. Previa a la moral del rebaño, se encuentra la 'eticidad de la costumbre', la cual deja entrever la constitución del carácter de la humanidad.

Ahora casi nos resulta imposible experimentar los mismos sentimientos que tuvieron aquellos gigantescos períodos de tiempo de la 'eticidad de la costumbre' anteriores a la 'historia universal' y que son la auténtica y decisiva historia primordial, que ha fijado el carácter de la humanidad.³⁸

A este respecto, Blumenberg señala que el cambio de lo oral a lo escrito resulta fundamental, puesto que en la oralidad está contenida una mayor significación, cuya recepción se mantiene libre de ser interpretada y reconstruida como al público receptor mejor parezca; en otras palabras, hay una emergencia de la

³⁸*Ibid.*, p. 148.

significación mítica que se refleja en la disparidad de las versiones de un mismo mito. Esto tiene un costo, el precio es una carencia o imprecisión en la datación o ubicación histórica; aun cuando, la fuerza cultural de la historia narrada tendría que haber sido prodigiosa para pervivir a pesar de su ineficiencia historiográfica.

Al transitar a la escritura, al canon, se alcanza la fijación del proceso discursivo junto con su precisión temporal correspondiente; aunque podemos suponer una disminución importante de su fuerza cultural, debido a que la recepción arriba bajo la forma dada por el trasmisor, ha perdido su forma libre y se le ha impuesto otra determinada.

La transmisión oral favorece la pregnancia de sus contenidos a costa de la precisión histórica, o presuntamente histórica. No crea ninguna otra clase de vinculación que la que pueda dimanar del resultado de sus comprobaciones de eficacia, del simple acto de conservarse lo que se conserva. [...] Por tanto, el nexo condicional –único y ya nunca más reproducible– entre los distintos ensayos de contenidos y formas debemos buscarlos antes de su puesta por escrito. Todo depende de que un material –en forma de obra o todavía no enmarcado en una obra– haya sido canonizado para la recepción, en el más amplio sentido del término, y pueda salir adelante posteriormente [...] o bien haya de ser ofrecido y servido por un autor o intermediario, pendiente y temeroso del aplauso y de las ganancias, a un público libre de enjuiciar y reaccionar como quiera.³⁹

Sólo vía antropológica, etnológica y arqueológica podríamos verificar esta apreciación; por otra parte, la canonización de las historias narradas, implica la transfiguración del mito, en su puesta por escrito, para ser ofrecido al público como dispositivo preformativo. Se trata del cruce de aguas entre tradiciones, donde las distintas formas de transmisión y recepción se empalman.

Con respecto a la historicidad del mito y la eficiencia de su transmisión en términos de las repercusiones culturales que comporta, Franz Cumon nos ofrece

³⁹ H. Blumenberg, *op. cit.*, p.170.

una perspectiva metodológica aplicable al devenir histórico del mito, al señalar que “la historia de la idea de inmortalidad en los romanos es menos aquella de la evolución de un concepto, que aquella de aportes sucesivos que son depositados sobre un fondo primitivo, como los sedimentos que forman las estratificaciones geológicas de un terreno.”⁴⁰

Parece haber una función constructiva, estructurante, del mito en su expresión oral; pero también excluyente en su cara escrita como recepción dirigida al público, en la cual se ubica el proceso de canonización y, por ende, su configuración dogmática. Tradición atravesada por la apertura y el cierre, superposiciones y pliegues en la constitución general de una cultura.

I.3 Escritura y oralidad: no hay origen simple

...cuando el hombre descubre en sus silencios
que su hermoso lenguaje se le agosta,
se le quema –confuso– en la garganta,
exhausto de sentido...

José Gorostiza, *Muerte sin fin*

Hemos mostrado cómo los conceptos mito y dogma se asocian a la oralidad y la escritura. Esta vinculación resulta altamente compleja y conflictiva pues nos acerca a una temática que, de manera central, no es la nuestra. Sin embargo, se presenta indispensable realizar una revisión sobre el origen o prevalencia de los

⁴⁰ F. Cumon, *op. cit.*, p. 11.

modos de expresión humana que abordamos en esta sección para alcanzar una mejor comprensión de la función del mito.

En este sentido, deseamos hacer hincapié en el carácter, hasta el momento, descriptivo de la escritura y de la oralidad para dar un giro hacia una dirección, creemos, crítica, la cual nos aporte una perspectiva equilibrada hacia ambas formas discursivas. Lo que deseamos destacar es que tanto la transmisión del mito a través del habla y la puesta en un texto, resultan igualmente importantes aunque puedan ser, y de hecho lo son, diferentes en los efectos, determinaciones o modelados que se generan a nivel cultural. Al respecto, Simondon señala que “la cultura, a través del lenguaje oral o escrito, no posee universalidad directa.”⁴¹ En esta línea de argumentación se dirige Jaques Derrida, contemporáneo de Gilbert Simondon.

Tomamos una obra filosófica que revisa de manera puntual, en particular, la escritura y realiza una crítica al valor agregado que se le ha dado a la oralidad en la tradición occidental. En *De la gramatología*, Derrida realiza un análisis a las posturas más influyentes en lingüística para encontrar una constante: la escritura ha sido marginada, acusada de peligrosa y condenada a ser subordinada del habla. Este autor recorre el pensamiento filosófico para cuestionar que la lengua hablada tenga supremacía sobre la escritura, aun cuando tradicionalmente se la comprende como derivada de la oralidad.

En este sentido, Derrida sostiene que “Un discurso declarado confirma, diciendo lo que se sobreentiende sin ser dicho, la subordinación de la gramatología, la reducción histórico-metafísica de la escritura al rango de instrumento sometido a un lenguaje pleno y originariamente hablado.”⁴²

Semejante presupuesto proviene del conocimiento vulgar, de acuerdo a Derrida, puesto que la mayor parte de los lingüistas lo acepta como axioma o principio científico; se puede tener una idea de lo endeble de estas propuestas cuando

⁴¹ *MEOT.*, p. 117.

⁴² Jaques Derrida, *De la gramatología*, p. 40.

afirman que “primero se comienza a hablar y después se aprende a escribir”. De aquí pretenden derivar la subordinación de una hacia la otra, la crítica derridiana no se detiene en este punto. Saussure será uno de los lingüistas más cuestionados, en su obra mayor *Curso de lingüística general*, donde se encuentran afirmaciones del discurso vulgar para sostener una ciencia de la lengua humana. Además de otros lingüistas como Jakobson y Halle que, al seguir a Saussure, comparten un argumento inadmisibles a los ojos de Derrida, puesto que estos especialistas

... invocan la secundariedad de la escritura en un sentido corriente. ‘Sólo después de dominar el lenguaje hablado se aprende a leer y a escribir.’ Aun suponiendo que esta proposición del sentido común esté rigurosamente probada, lo que nosotros no creemos, sería necesario asegurarse de su pertinencia en la argumentación. Inclusive si el ‘después’ fuera aquí una representación fácil, si se supiera claramente lo que se piensa y se dice al asegurar que se aprende a escribir después de haber aprendido a hablar, ¿acaso esto sería suficiente para concluir en el carácter parasitario de lo que viene ‘después’?⁴³

No entraremos al detalle de la crítica derridiana; empero, señalamos estos cuestionamientos como antecedentes del fin que deseamos presentar, a saber: ‘Tanto la escritura como el habla poseen valor específico y diferenciado en los discursos míticos’. En este orden de ideas, veremos cómo Derrida se valdrá de la Escuela de Copenhague para construir su propuesta; de esta corriente de lingüistas tomará el equilibrio que deseamos adoptar para el tratamiento de la oralidad y la escritura en nuestro trabajo.

Una de las premisas relevantes en la obra que revisamos consiste en sostener que existe un ‘sistema total’ llamado lengua, dentro del cual los distintos significantes se ligan entre sí y mantienen su horizonte de sentido abierto; de

⁴³ *Ibid.*, p. 70.

hecho, lo más interesante es que, para Derrida, la lengua se compone de significantes escritos y orales, por ello no podemos afirmar la primacía del habla o de la escritura.

En realidad, incluso en la escritura llamada fonética, el significante gráfico remite al fonema a través de una red con varias dimensiones, lo cual lo liga, como a todo significante, con otros significantes escritos y orales, en el interior de un sistema 'total', digamos abierto a todas las posibles cargas de sentido.⁴⁴

Para Derrida no hay 'afuera' o 'adentro', lo que tenemos es un sistema integral, abierto a todo posible sentido; desde esta interpretación, en la tradición filosófica occidental se ha entendido a la escritura como el 'afuera', es decir, como representación de un sistema de lengua, mientras que el habla se comprende como el 'adentro', como lengua viva sin intermediarios ni representaciones.

Como hemos mostrado, Derrida considera inaceptable esta dicotomía y preferirá una concepción de la lengua conformada por ambas caras, escritura y habla. Con ello, nos acercamos más a nuestra propia posición, al sostener que no hay primacía de una sobre otra, también se quiere señalar que no es posible defender un origen puesto en la oralidad o en la escritura. Podríamos deducir, en todo caso, que ambas han estado unidas desde el principio, no hay razón para inclinar la balanza hacia alguna, más bien parecen estar mezcladas desde siempre y quizá tienen un origen compartido.

Justo hacia este punto es al que deseamos encaminar nuestros pasos, la ausencia de un origen simple y transparente permite pensar que tanto la escritura

⁴⁴ *Ibid.*, p. 59. Respecto a la lengua entendida como sistema, traemos a cuenta la consideración simondoniana sobre el individuo y el medio asociado, aplicable al 'sistema total de la lengua': "Los límites de este sistema no están arbitrariamente recortados por el conocimiento que el sujeto tenga de ellos; existen en relación con el sistema mismo." *ILFI.*, p. 85.

como el habla, así como el mito y el dogma, poseen una complejidad dada en diversas capas, lo cual obliga a un análisis cuidadoso por las implicaciones que comporta cada uno de estos conceptos.

Por ejemplo, sería demasiado aventurado decir que el mito tiene un origen oral y de manera prístina se preserva en esta tradición. Mientras que el dogma, al asociarse a la escritura, está representado y delimitado por el canon bajo el cual fue puesto en el texto. Para evitar estas afirmaciones triviales, conviene escuchar las palabras de Derrida.

Lo que es insoportable y fascinante es esta intimidad que mezclaría la imagen con la cosa, la grafía con la fonía, hasta un punto tal que por un efecto de espejo, de inversión y de perversión, el habla aparece a su vez como el *speculum* de la escritura que 'usurpa así el papel principal'. La representación se une con lo que representa hasta el punto de hablar como se escribe, se piensa como si lo representado sólo fuera la sombra o el reflejo del representante. [...] En este juego de la representación el punto de origen se vuelve inasible. Hay cosas, las aguas y las imágenes, un remitirse infinito de unas a otras, pero ninguna fuente. No hay ya origen simple.⁴⁵

Como se puede observar, Derrida no intenta simplemente invertir la tradición que está cuestionando, no es que la escritura tenga la primacía o sea más originaria que el habla; se trata del esclarecimiento tanto del valor de ambos modos discursivos humanos, como del origen de los mismos. Al no tener un origen simple, claro y diáfano, la cuestión se torna compleja, pues se agrega un elemento más: el juego. La relación dada entre escritura y habla es un empalme de uno al otro, se vinculan de tal modo que constituyen lo que llamamos lengua.

Una primera consideración se nos ofrece en este punto. El origen siempre es complejo, no es posible definirlo de una vez, por ello resulta inaceptable otorgar una mayor relevancia hacia algún extremo; por tanto, parece mejor aceptar un

⁴⁵ *Ibid.*, p. 48.

origen compartido de la escritura y del habla. Esto no significa que debemos conformarnos con un saber oscuro y confuso sobre los conceptos que tratamos de comprender; por el contrario, implica un pensar que procure la ubicación, funciones y efectos de estos términos.

Para la mejor comprensión de este complejo origen retomamos las hermosas palabras críticas de Gilbert Simondon sobre la recepción tradicional de la espiritualidad: “La cultura da demasiada importancia a la espiritualidad escrita, hablada, expresada, registrada. [...] la espiritualidad del instante, que no busca la eternidad y brilla como la luz de una mirada para luego extinguirse, también existe realmente.”⁴⁶

Lo que podemos colegir del análisis derridiano que hemos esbozado, consistiría en dejar claro que la escritura y el habla son diferentes y, precisamente por ello, constituyen la lengua. Consideramos posible afirmar algo semejante sobre el mito y el dogma, son diferentes y configuran una buena parte de lo que entendemos por cultura.

Es altamente probable que no podamos acceder al ‘origen’, que ni siquiera podamos obtener pruebas que muestren cómo fue ese origen; empero, lo que sí aparece dentro de nuestro alcance es no realizar juicios de valor sobre estos conceptos, no utilizarlos de manera arbitraria o conveniente, por el contrario, se trata de intentar desdoblar los múltiples sentidos, funciones o modelados que poseen y otorgan el mito, el dogma, la escritura y el habla, dentro de la cultura en la cual trabajan.

Para ello, será necesario recordar que la cultura es concebida como un organismo, en este punto equiparable a la serie de los colores, desde cuyo centro se despliega de un extremo al otro el habla y la escritura, tanto como las expresiones míticas o dogmáticas, las cuales están ya contenidas en ese centro,

⁴⁶ *ILFI*, p. 372-373.

en tanto centro de serie; ambas vías se pueden comprender como polaridades ordenadas según cierto eje cultural propio de cada etapa histórica.⁴⁷

I.4 Historia, repetibilidad y tiempo

*Quel genre de précaution méthodologique
devrait adopter quelqu'un qui travaille
à une échelle aussi ambitieuse?*

René Girard

Para Nietzsche, el sentido histórico se compone de elementos, en equilibrio, como la memoria, mencionada con anterioridad, el olvido, la ciencia y, por supuesto, la vida. Por ejemplo, un exceso de memoria podría llegar a matar la vida; la historia comprendida como ciencia pura, no contribuye al desarrollo de una cultura. Para el primer caso, el olvido permite continuar, deja entrar cosas nuevas, posibilita el espacio para la novedad; en el segundo, la cultura posee capas, pliegues y niveles de contenidos tan diversos y variados que una perspectiva única, lo que logra es empobrecer la interpretación que de esa cultura se hace.

En este sentido, Nietzsche realiza una fuerte crítica al llamado hombre histórico, aquel que se conforma con una especie de temporalidad lineal, la cual les otorga sentido a su existencia.

⁴⁷ Proponemos la analogía entre la cultura y la serie de los colores, a partir de la descripción de Simondon cuando afirma que "así es la serie de los colores, a la que no hay que intentar delimitar a través de sus límites extremos, imprecisos y tensos, del rojo extremo y del violeta extremo, sino tomar en su centro, en el verde-amarillo desde donde se eleva la sensibilidad orgánica..." *ILFI.*, p. 474.

Crean estos hombres históricos que el sentido de la existencia saldrá cada vez más a la luz en el transcurso de un proceso, de ahí que sólo miren hacia atrás para, a través de la consideración de los procesos anteriores hasta el momento actual, comprender el presente y aprender a desear el futuro de manera más intensa.⁴⁸

Esta consideración del hombre histórico presenta una primacía del pasado que parece determinar el presente e incluso configura la expectativa sobre el futuro. Evidentemente, esta temporalidad es lineal, al menos en su estructura general; aun cuando ya vimos en Blumenberg, que a nivel de sus contenidos o su constancia icónica, se puede quebrar esta línea.

La manera de darse este quiebre, en el pensador de Röcken, la conocemos como el eterno retorno, esta tesis aparece apenas esbozada en esta obra temprana, de la siguiente manera: "Si alguien preguntara a sus conocidos si desearían volver a vivir otra vez los últimos diez o veinte años, comprobaría fácilmente cual de todos ellos estaría preparado para este punto de vista suprahistórico".⁴⁹ La repetibilidad de lo acontecido y el deseo o, más tarde, afirmación, de que se vuelva a presentar todo una y otra vez.

Necesariamente lo repetible se daría sólo en el ámbito suprahistórico, es decir, de alguna manera fuera de la temporalidad. Decimos que parece un balbuceo del eterno retorno, puesto que la posibilidad de volver a vivir lo vivido, se vuelve la pregunta que devela la naturaleza de ese individuo o cultura. El mito parece corresponder a esta dimensión suprahistórica, ya que, al menos en su constancia icónica, posee, esta capacidad de la repetibilidad, como ocurre en los ritos y cultos.

De cualquier modo, la historia, para Nietzsche, por sí misma no se presenta como suficiente para el desarrollo de un hombre, una comunidad o una cultura. Se le

⁴⁸ F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, p. 49.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 48. "La mémoire collective est anhistorique. [...] afin de pouvoir entrer dans le moule de la mentalité archaïque, qui ne peut accepter l'individuel et ne conserve que l'exemplaire." M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, p. 60. Las traducciones de esta obra son nuestras.

exigen otros elementos, uno de los que menciona nuestro autor es el devenir cultural; lo cual nos lleva otra vez al problema de la temporalidad.

La historia pensada como ciencia pura y convertida en soberana, sería para la humanidad una especie de conclusión de la vida, un ajuste final de cuentas. Sólo si la educación histórica va acompañada de una poderosa y nueva corriente vital, de una cultura en devenir, por ejemplo, cuando es dominada y guiada por una fuerza superior –y entonces no domina y guía únicamente ella misma– es algo saludable y prometedor de futuro.⁵⁰

La historia por sí misma no es suficiente para engendrar vida o futuro, para mantener una cultura saludable y vigorosa se necesita algo más. Para alcanzar una comprensión suficientemente amplia, como la que nos sugiere Nietzsche, tomamos la perspectiva de la filosofía de la individuación, en términos de ontogénesis, en tanto operación de un sistema, en este caso cultural.

La individuación debe ser considerada entonces como resolución parcial y relativa que se manifiesta en un sistema que contiene potenciales y encierra una cierta incompatibilidad en relación consigo mismo, incompatibilidad compuesta por fuerzas en tensión tanto como la imposibilidad de una interacción entre términos extremos de las dimensiones.⁵¹

⁵⁰ F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, p. 51. Respecto a la noción de tiempo, entendido como devenir, es necesario señalar el alcance ontológico, expuesto dentro del pensamiento simondoniano: "...el devenir no es un marco en el cual existe el ser; es dimensión del ser, modo de resolución de una incompatibilidad inicial rica en potenciales." *ILFI.*, p. 27. Ser, devenir y relación son componentes centrales en la filosofía de la individuación simondoniana, términos expuestos en los siguientes capítulos.

⁵¹ *ILFI.*, p. 26.

Cuando se toma a la historia como panacea de todo problema cultural, se torna algo definitivo y solución final. ¿Cuál sería esa <<fuerza superior>> a la historia? ¿Cultura en devenir? Sobre la fuerza Nietzsche ya ha mencionado la <<fuerza plástica>> de un hombre, de un pueblo o de una cultura. Sobre el devenir parece remitirnos a una temporalidad no lineal, sino que da saltos, retrocede, extrae del pasado lo necesario y dibuja el futuro.⁵²

En este punto se reúnen fuerza y temporalidad. Al hablar sobre memoria y olvido, Nietzsche los presenta a ambos como necesarios para una cabal comprensión histórica. Olvido no significa, irremediabilmente, inexistencia, marginación o supresión de lo vivido. Por lo que se aprecia en esta propuesta de fuerza plástica, se trata de una acción sobre el pasado, pareciera una suerte de trabajo creativo y recreativo de ese ayer, para transformarlo en un elemento constructivo para la vida.

Para determinar este grado, y, sobre este fundamento, los límites en los que el pasado ha de olvidarse para no convertirse en sepulturero del presente, se tendría que conocer exactamente el grado de fuerza plástica de un hombre, de un pueblo, o de una cultura; quiero decir: esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas...⁵³

Quizá no todo se pueda transformar y asimilar, pero sí obtener fuerza suficiente para vivir con ello. De lo que se trata, es lo que creemos tiene en mente Nietzsche, es que el ayer no desaparezca el hoy, el pasado debe ser trabajado para que no predomine en el presente. Para lograr esto, el mito se presenta como parte de esa

⁵² Como veremos en el siguiente capítulo, las nociones de discontinuidad y continuidad serán claves en la comprensión del devenir, puesto que ser, individuo o cultura son términos que pueden ser concebidos bajo la óptica de la física relativista y cuántica. Véase la parte final del apartado II.1, donde se expone la concepción del tiempo y el espacio en la teoría de la relatividad de Einstein.

⁵³ F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, p. 43.

fuerza plástica que ejerce su acción sobre el pasado; en este sentido, el mito constituye la expresión de la vida espiritual de la cultura a través del devenir histórico y su permanencia en el tiempo.

Desde la perspectiva de sistema-entorno de Simondon, este proceso de aniquilación-conservación se da en los siguientes términos. “Puede ser que algo del individuo sea eterno, y se reincorpore, de cierta manera, al mundo en relación al cual era individuo. Cuando el individuo desaparece, sólo se aniquila en relación a su interioridad; pero para que se aniquilara objetivamente, habría que suponer que el medio también se aniquila.”⁵⁴

I.5 Perspectivas sobre el tiempo

... antes de que el tiempo se convierta,
para cada individuo, en el tiempo vivido.

Mircea Eliade

En esta sección deseamos desarrollar ciertos aspectos del pensamiento simondoniano en relación con la noción de tiempo en un sentido relativo, como temporalidades, en conjunto con el triple sentido de la historia, expuesta por Nietzsche en la *Segunda Intempestiva*; estas perspectivas se enlazan con la

⁵⁴ *ILFI*, p. 369.

concepción del tiempo que Mircea Eliade desarrolla en *El tratado de historia de las religiones*, para cerrar este primer capítulo de la investigación.

Dentro de la ontogénesis, la comprensión sobre el tiempo se asocia directamente con el antiguo término devenir, posee, también, un carácter relativista, proveniente de la física de Einstein. El modo como se relacionan ser, individuo, tiempo y espacio es lo que resulta indispensable para el pensamiento simondoniano; intentar explicar cómo ocurren estas vinculaciones, relaciones las llama él, le interesa más que cualquier otra cosa, dar cuenta de los procesos que llevan al ser, precisamente, a ser y la manera como se dan la espacialidad y la temporalidad en el proceso de individuación del individuo.

Para aproximar esta filosofía de la individuación al análisis que sobre el mito realizamos, conviene intentar una analogía entre ser e individuo junto con cultura y mito, en el siguiente sentido: el ser es entendido como sistema, en el cual un individuo es uno de sus componentes; la cultura es un sistema, en el cual el mito es uno de sus componentes. Para Simondon, el sistema cultura pertenece a una realidad física, al igual que el ser sistema, dentro de esta ontogénesis, se comprende también como parte de la realidad física; a partir de esta analogía y teniendo en cuenta la relevancia de la noción de sistema como realidad física, el tiempo se concibe como devenir dado que, al intentar dar cuenta de los procesos que atraviesan y constituyen a los sistemas, se hacen insostenibles las nociones de ser y tiempo como han sido propuestas por el sustancialismo y el hilemorfismo.⁵⁵

En esta línea de argumentación, Simondon otorgará un carácter ontogenético al tiempo, de tal manera que el devenir se presenta como la noción del tiempo en el cual se desdobra el ser y los sistemas realizan sus procesos “La palabra

⁵⁵ En el siguiente capítulo, se presentan de manera amplia las críticas y propuestas realizadas por Simondon para el tratamiento de estas vías ontológicas tradicionales. Véase el apartado II.1 de esta investigación, también para el tratamiento simondoniano del tiempo.

ontogénesis toma todo su sentido si, [...] se le hace designar el carácter de devenir del ser, aquello por lo que el ser deviene, en tanto es, como ser.”⁵⁶

La operatividad del pensamiento simondoniano lo lleva a procurar una explicación más de los procesos, de los cambios y transformaciones del ser-sistema, que a plantearse preguntas como ¿qué es el ser? De hecho, podemos observar que las preguntas ontogenéticas estarían dadas en términos como ¿cuáles son las relaciones entre los componentes de un sistema? ¿Cómo llega este individuo a ser el individuo que es y está siendo? ¿Cuál es el modo de existencia de este objeto?

La relatividad de la noción de tiempo es tomada por Simondon de la física relativista en los siguientes términos: “El individuo está en vías de devenir ontogenético, posee una relativa coherencia en relación consigo mismo, una relativa unidad y una relativa identidad.”⁵⁷ Como resulta evidente, hay un rechazo a los principios de individuación, de identidad e incluso a los de no contradicción y tercero excluido; en general, la filosofía de la individuación no procede a partir de principio alguno, más bien argumenta a través de descripciones de los procesos y relaciones de los componentes de un sistema, al aplicar ciertas nociones científicas para explicar las distintas individuaciones.

En este sentido, el tiempo será relativo y no absoluto porque al dar cuenta de la existencia de algo, la visión ontogenética no concibe ese algo como dado de una vez y para siempre; por el contrario, “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.”⁵⁸

Por ello, la explicación simondoniana del individuo corresponde al nivel de la singularidad, el cual existe a través de sus correspondientes temporalidades, es decir, que el individuo posee diferentes órdenes temporales, como un sistema de

⁵⁶ *ILFI.*, p. 26.

⁵⁷ *ILFI.*, p. 219.

⁵⁸ *ILFI.*, p. 26.

referencia o, mejor dicho, en relación, en tanto temporalidad, a otras temporalidades. En palabras del filósofo de Saint-Étienne, “El individuo sería captado entonces como una realidad relativa, una cierta fase del ser que supone antes que ella una realidad preindividual y que, aún después de la individuación, no existe completamente sola...”.⁵⁹

El capítulo de la obra de Eliade que nos ocupa en este momento, se denomina “El tiempo sagrado y el mito del eterno recommienzo” y, para ser más precisos, el apartado es “Heterogeneidad del tiempo”, la cual Blumenberg llama distorsión del tiempo, a los cuales agregaremos, en el siguiente capítulo, las concepciones que sobre el tiempo se dan en la física de principios del siglo XX, de las cuales abrevia Simondon, como hemos mencionado, para sostener la inclusión del devenir en su pensamiento de la individuación. Como podemos observar, los pensadores presentes en esta investigación, coincidirían en que no hay una sola forma de concebir el tiempo, para mejor comprender el funcionamiento cultural se hace necesario poseer distintas perspectivas sobre una de las categorías centrales del pensamiento filosófico.

El esquema que proponemos se construye, en su estructura, con los tipos de historia, expuestos por Nietzsche en la *Segunda intempestiva*, junto con las funciones o tareas que, a los ojos de este pensador, cumplen cada uno de ellos. Por nuestra parte, complementamos la propuesta de análisis a partir de una idea de Gianni Vattimo,⁶⁰ la cual consiste en una posible explicación sobre la tesis del eterno retorno nietzscheana; de manera general, ésta sostiene que frente a la concepción lineal moderna, cuya categoría central de comprensión es el progreso, lo que en verdad sucede es una constante desaparición del momento anterior, el pasado, disuelto en el presente, o mejor, en el futuro.

Vattimo afirma, siguiendo la intempestiva mencionada, que el darse del tiempo, para los modernos, es una progresión que se mueve del ayer, pasa por el hoy y

⁵⁹ *Idem*. La propuesta de una realidad preindividual está expuesta a detalle en el capítulo II, apartado II.2.

⁶⁰ Cf. Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, p. 103 y ss.

culmina siempre en un mañana. De este modo, proponemos la primera vertiente sobre la temporalidad, la historia y su principal tarea, las dos perspectivas restantes son propuestas que surgen dentro del proceso de esta investigación.

Tipos	Tareas	Temporalidad
1. Monumental	actuar-esforzarse	Edípica
2. Anticuaria	conservar-venerar	Cronótica
3. Crítica	liberarse ⁶¹	Laberíntica-heraclíteo

Nietzsche tiene como punto de partida la noción de historia dada en su propio contexto. Realiza una crítica al llamado ‘sentido histórico’, al cual considera un ‘exceso de historia’, presentado bajo cierta fórmula de proporcionalidad: a mayor historia, mayor decadencia cultural. Esto sucede, a los ojos nietzscheanos, porque no considera a la historia una mera acumulación de saber del pasado, tampoco cree que la finalidad de la historia sea estandarizar y clasificar hechos, figuras y fechas. Un conocimiento histórico que elabora una taxonomía del pasado, no permite ver el fondo de la historia como ciencia de la vida y con ello deteriora el desarrollo de un pueblo pues lo sepulta en su pasado.

Si, como dijo Goethe, cultivamos nuestros vicios simultáneamente al lado de nuestras virtudes, y si, como cualquiera lo sabe, una virtud hiperatrofiada –como así me parece que es el sentido histórico de nuestro tiempo– puede muy bien llegar a convertirse en causa del posible deterioro como vicio hiperatrofiado, entonces se me debe permitir exponer estas opiniones con toda libertad.⁶²

⁶¹ F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, p. 52.

⁶² *Ibid.*, p. 39.

Como podemos ver, esta primera aproximación a la noción nietzscheana de la historia tiene un carácter general, cierto sentido epistémico, se trata de establecer la perspectiva inicial desde la cual Nietzsche elabora su cuestionamiento hacia el saber histórico⁶³ y propondrá los tres tipos de historia, con la pretensión de que sean concebidos como distintos al sentido prevaleciente contemporáneo a él.

La apuesta por concepciones históricas como alternativas de comprensión de las culturas, actuales y antiguas, persigue la finalidad de mirar con nuevos ojos ese pasado que no volverá pero del que se puede obtener un saber vivificante para nuestro presente y favorezca una mirada que alcance el futuro. Esta apuesta es lo que parece proponernos Eliade al afirmar que “Nosotros comprenderemos entonces la significación de esta necesidad, y veremos en primer lugar que el hombre de culturas arcaicas soporta difícilmente la <<historia>> y se esfuerza en abolirla periódicamente.”⁶⁴

En este sentido, la historia monumental corresponde a la época moderna, puesto que la idea central de progreso, que Nietzsche critica, se presenta como un ir siempre hacia el mañana, el pasado se mira a través del futuro (aún inexistente) en la necesidad de superar lo anterior y dejarlo atrás. Por ello, su principal tarea es esforzarse en la acción que nos lleve a alcanzar algo más allá de este presente. Tomamos la figura mítica de Edipo en cuanto se aniquila al padre y se instala al hijo en el rol preponderante, o, dicho de otra manera, hay una prevalencia del mañana sobre el ayer aun cuando el costo sea desaparecer el pasado.

En la historia anticuaria encontramos el sentido inverso, es decir, se procura conservar el pasado a costa de asfixiar el presente y dejar desierto el futuro; nos atrevemos a proponer el neologismo ‘cronótica’ en honor al dios Cronos quien,

⁶³ Respecto al conocimiento, Simondon realiza una precisión crítica que casa bien con la postura nietzscheana frente a la ciencia histórica: “Cuando la reflexión, que interviene antes de toda ontología, pretende definir las condiciones del juicio válido, recurre a cierta concepción del juicio, y correlativamente, del contenido del conocimiento, del objeto y del sujeto como términos. Ahora bien, previamente a cualquier ejercicio del pensamiento crítico que se refiera a las condiciones del juicio y a las condiciones del conocimiento, habría que poder responder a esta pregunta: ¿qué es la relación?” *ILFI.*, p. 477.

⁶⁴ M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, p. 51.

como es sabido, solía devorar a sus hijos, es decir, en esta perspectiva se le otorga un valor mayor al ayer, dejando el presente y el futuro en la orfandad.

La historia crítica podría considerarse la verdadera apuesta del pensador de Röcken, donde habría un equilibrio entre pasado, presente y futuro, al tomar elementos del ayer que alimenten una mejor comprensión del hoy y posibiliten un mañana. Liberar la carga del pasado en una valoración vital que aporte a la construcción de un nuevo futuro que no intente repetir en el presente lo que se ha realizado en el pasado. Es laberíntica pues no presenta un desarrollo lineal sino múltiples maneras de interpretar el devenir histórico, de tal modo que incluso el ayer se comprenda como futuro, a eso nos referimos con heraclíteo: juego en el que se empalman, oponen y complementan fin y principio.

Una de las conclusiones que plantea Eliade puede corresponder a esta propuesta nietzscheana, al referir el tiempo cíclico sostiene que “en el eterno retorno, a la destrucción periódica del universo y de la humanidad, prefacio de un nuevo universo y de una nueva humanidad ‘regenerada’, todas esas creencias dan fe ante todo del deseo y la esperanza de una regeneración periódica del tiempo transcurrido, de la *historia*.”⁶⁵

Para desarrollar, *in extenso*, el anterior esquema nos valdremos de las temporalidades expuestas por Mircea Eliade en el capítulo que hemos mencionado. Eliade distingue tres tipos de tiempo o, mejor temporalidades, para ubicarse dentro de la fenomenología religiosa; su descripción presenta el tiempo sagrado, el tiempo profano y el tiempo mágico-religioso. El primer tipo corresponde, en general, al tiempo originario o, al menos, al más arcaico del que podamos tener memoria, en el cual las divinidades actúan y que, en algún sentido, se representa o recrea en los rituales o cultos. El profano lo vincula directamente con las acciones meramente humanas, por ello, correspondería a

⁶⁵ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 364.

nuestra concepción de historia. El último tipo parece presentarse como un impase entre orden divino y acciones humanas.⁶⁶

El tiempo sagrado funge como base sobre la cual se abren los otros tipos, podemos aventurar que –para este autor– se trata de un modelo arquetípico sobre el cual el hombre monta sus otras perspectivas temporales, pues, “Todo tiempo, cualquiera que sea, está ‘abierto’ sobre un tiempo sagrado, en otros términos puede revelar lo que llamaríamos con una fórmula cómoda lo absoluto, es decir lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo sobrehistórico.”⁶⁷ Para ello, el tiempo sagrado presenta dos características, a saber: 1) su repetibilidad, en el sentido de que se vuelve a representar, se trae al presente, en los ritos y los cultos y 2) es transhistórico, debido a ubicarse más allá de todo tiempo, de toda contingencia histórica, en este sentido es eterno. Justamente en esta temporalidad es donde el rito alcanza su mayor significación: “Un rito es la repetición de un fragmento del tiempo original. Y ‘el tiempo original’ sirve de modelo a todos los tiempos.”⁶⁸

Encontramos cierta analogía entre la concepción crítica de la historia en Nietzsche y la noción del tiempo sagrado de Eliade, en el sentido de la ausencia de linealidad, de la liberación de las cargas del pasado en el gesto repetido periódicamente con el cual se reintegra el pasado al presente ‘eterno’ para abrir un futuro, pues “el tiempo sagrado se presenta bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable, una suerte de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente a través de los ritos.”⁶⁹

El tiempo profano manifiesta claramente un principio, sea por acuerdo, sea por conveniencia, es totalmente datable, al grado de tener marcado un término, es decir, su duración (*Durée*) como una de sus características principales. Se trata del tiempo inminentemente humano, en el cual las actividades cotidianas tienen lugar y cuya ruptura es constante, pues el tiempo sagrado puede irrumpir en él en

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 346.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 347.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 353.

⁶⁹ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 64. Las traducciones de esta obra son nuestras.

cualquier instante ya que ‘todo tiempo está abierto al tiempo sagrado’. “Así, un momento o una porción de tiempo puede convertirse en todo momento en hierofánico: basta con que se produzca una kratofonía, una hierofanía o una teofanía para que sea transfigurado, consagrado, conmemorado por el efecto de su repetición y por consiguiente repetible hasta el infinito.”⁷⁰ Por ello, se presenta entre dos servicios religiosos, está dado en el tiempo de carácter sagrado, por el cual tiene una duración delimitada por el tiempo original.

Parece haber cierta similitud entre la historia anticuaria de Nietzsche y la temporalidad profana, al menos en el siguiente punto. Llamamos cronótica a esta concepción nietzscheana porque el tiempo, visto como divinidad, es aquello que lo envuelve y devora todo; el tiempo sagrado se podría equiparar con Cronos en tanto es la base común, la abertura, como posibilidad y fin, de las otras temporalidades. El pasado, entendido como tiempo originario, es de donde surgen y a donde se dirigen el presente y el futuro. Finalmente este tiempo-origen permite la *durée* donde se posibilitan las acciones humanas, el padre tiempo engendra a sus hijos, las temporalidades, las cuales son limitadas y vueltas al origen. El tiempo profano es hijo del tiempo sagrado, el cual mantiene su primacía para perfilar las otras temporalidades; pasado, presente y futuro invariablemente regresan, se repiten y recrean, “por la paradoja del rito, el tiempo profano y la duración son suspendidos.”⁷¹

El tiempo mágico–religioso, por su parte, exige una cierta contemporaneidad con el tiempo sagrado, pues se trata de un tiempo en el que los poderes divinos se diluyen, aunque las acciones humanas recobran un sentido sagrado al dirigirse al origen. Es el tiempo donde se reúnen, se vuelven a ligar los poderes sobrehumanos con las actividades de los hombres; en esta temporalidad encontramos la periodicidad, la repetición y el eterno presente como sus rasgos capitales.

⁷⁰ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 347.

⁷¹ M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, p. 49.

La periodicidad significa ante todo la utilización indefinida de un tiempo mítico *hecho presente*. Todos los rituales tienen la propiedad de suceder *ahora*, en este *instante*. El tiempo que presencié el acontecimiento conmemorativo repetido por el ritual en cuestión *se hace presente*, es 're-presentado', si así puede decirse, por muy remoto que se lo imagine en el tiempo.⁷²

Esta propiedad de los rituales de 'suceder ahora', señala un presente eterno ya que, como afirma Eliade, tanto en la religión como en la magia "El marco temporal del encantamiento es el del presente."⁷³ Se denomina mágico-religioso porque confluyen, por ejemplo en el caso de una enfermedad, la acción humana de cortar un árbol sagrado para la sanación; esta escena supone un tiempo mítico en el que el árbol no había sido cortado aún, pero que sucede ahora, cuando se padece la enfermedad. Resulta insuficiente invocar el poder divino, es necesaria la sincronía temporal con la acción humana para obtener el resultado deseado.

Todos los poderes, aunque sean divinos, se diluyen y se pierden en cuanto se ejercen en la duración profana; instaura otro tiempo, el tiempo mágicorreligioso, un tiempo en que los hombres pueden irse a cortar el árbol del paraíso y en que la santa virgen desciende en persona por una escala celeste. [...] Esta contemporaneidad con los grandes momentos mítico es una condición indispensable de la eficacia mágicorreligiosa, cualquiera que sea su naturaleza.⁷⁴

Ambas dimensiones, divina y humana, presentan el mismo valor y son necesarias, concurren para instaurar esta temporalidad en una sincronía cronológica y topológica, es decir, cierta concurrencia espacio-temporal donde se dé la

⁷² M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 350.

⁷³ *Idem*.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 351.

integración y la diferenciación de ambas dimensiones;⁷⁵ esta temporalidad es una suerte de mediación entre el tiempo sagrado y el tiempo profano. “Con el mismo derecho que todas las otras actividades esenciales de la vida humana (pesca, caza, recolección de las frutas, agricultura, etc.) que se han convertido después, aunque siempre incompletamente, en actividades ‘profanas’, los ritos fueron revelados por dioses o por ‘antepasados’.”⁷⁶

Podemos señalar cierta analogía entre el tiempo magicorreliigioso y la concepción nietzscheana de la historia monumental solamente en un punto. El esfuerzo humano de superación, intento de alcanzar una dimensión sobrehumana que permita relacionar las esferas divina y humana; conexión con el futuro proveniente del origen, aun cuando no se aniquila éste sino más bien se conjuntan en la instauración de una temporalidad donde se dé una armonía de ambas dimensiones. Finalmente Edipo, habiendo matado a su padre, el pasado, pasará el resto de su vida, el futuro, mediando su acción con el designio divino que lo llevo a realizarla, mediación entre el orden divino y la actividad humana.

Para comprender el problema del tiempo y su relación con la historia, caben destacar algunas de las consideraciones de Eliade, a saber: las distintas temporalidades son posibles a partir del tiempo sagrado, con lo cual tenemos una unidad del tiempo que se abre a las perspectivas que hemos señalado. En este sentido, hay una relación paritaria entre el tiempo y la historia, en el momento en que un rito, un gesto religioso, se ha revelado, al mismo tiempo se ha manifestado en la historia.

La paradoja de este ‘acontecimiento=hierofanía’ y de este ‘tiempo histórico=tiempo mítico’ sólo tiene la apariencia de la paradoja; para disiparla, basta volver a colocarse en

⁷⁵ Sobre la cronología y la topología, Simondon señala que “la realidad física comporta escalas de magnitud imbricadas unas en otras, de manera topológica, y teniendo en cuenta no obstante cada una su propio devenir, su cronología particular.” *ILFI.*, p. 217-218.

⁷⁶ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 351.

las condiciones particulares de la mentalidad que las concibió, [...] al mismo tiempo, crearon también un 'comienzo', un 'acontecimiento' que viene a insertarse en la perspectiva gris y uniforme de la duración profana y construye así la 'historia', la serie de los 'acontecimientos provistos de sentido', bien distinta de la fuga de los gestos automáticos y sin significación.⁷⁷

La historia tiene carácter de irreversible, presenta una suerte de continuidad, pues se ubica en el tiempo profano, como hemos visto las temporalidades descritas por la fenomenología de la religión de Eliade, sostienen el sentido de recuperación de un tiempo originario, a través de la repetibilidad del mito, merced a la representación en el rito, el tiempo sagrado es reversible, comporta ruptura de la linealidad, presenta cierta discontinuidad.

Lo que interesa para esta investigación es que la historia y el tiempo mantienen una relación de diferencia e integración dentro de la cultura, donde el tiempo mágico-religioso parece ser la temporalidad en la cual las prácticas humanas, padecimientos, acciones, emociones, encuentran no sólo su significación sino también aportan sentido al mundo en el cual ocurren en la dimensión colectiva.

Bajo esta mirada de las perspectivas sobre el tiempo y las consideraciones sobre la historia, expondremos, en el siguiente capítulo, con mayor detalle la filosofía de la individuación de Gilbert Simondon para alcanzar, al final de esta investigación, la propuesta de un mundo mágico, un mundo originario donde la unidad prevalece por encima de los cortes entre ámbitos y actividades humanas, distinciones entre religión y ética, entre estética y técnica por ejemplo, habituales en la cultura. Este mundo mágico propuesto por Simondon, consideramos, comprende al mito como vida espiritual de la cultura.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 353-354.

Capítulo II: La filosofía de Gilbert Simondon

Semejante representación del ser exige una reforma conceptual que sólo puede ser obtenida a partir de una revisión de los esquemas de base; el uso de un cierto número de paradigmas es necesario para reemplazar el esquema hilemórfico, impuesto directamente por la cultura.

Gilbert Simondon

II.1 Un pensamiento en operación: la física del siglo XX y la filosofía simondoniana

Desde nuestra perspectiva, resulta indispensable conocer, al menos de manera general puesto que no somos especialistas, el contexto histórico de la ciencia, particularmente de la física –más adelante de la química, la biología y la psicología– para comprender mejor cómo es que Simondon llega a aplicar ciertas nociones y procesos científicos dentro de su propia construcción filosófica. En este sentido, Deleuze plantea, refiriéndose a *ILFI* en la reseña mencionada líneas arriba, que “hay pocos libros que nos hagan ver, como éste lo hace, hasta que punto un filósofo puede inspirarse en la actualidad de las ciencias, y sin embargo alcanzar a plantear los grandes problemas clásicos, transformándolos y renovándolos.”¹

Esta transformación y esta renovación arrancan, nos parece, con ciertos aportes de la física, sin los cuales este pensamiento queda incomprendido. El primero de

¹ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, p. 119.

ellos se da a principios del siglo XX, se trata de la transformación dada entre los conceptos y postulados de la física clásica (newtoniana) y lo que demuestran un grupo de jóvenes físicos, entre los que destacamos a Einstein, De Broglie y Borh quienes proponen, gracias a sus antecesores,² una ciencia física que comporta implicaciones más complejas aún sobre la comprensión de la realidad física que teníamos hasta ese momento, en el sentido de dejar atrás postulados que conllevan cierto determinismo y reduccionismo;³ a ellos agregamos a Heisenberg con su formulación matemática que permite tratar la dualidad onda-partícula indistintamente como onda o partícula, en 1925.

Con lo anteriormente señalado, deseamos apuntar dos elementos centrales en el modo de proceder del pensamiento simondoniano; en primer lugar, su abandono y distancia crítica de los postulados filosóficos que cumplen la función de paradigmas reflexivos. Simondon escribe en la introducción de su tesis doctoral que existen sendas vías por las cuales se suele abordar la realidad del ser como individuo, en primera instancia está el sustancialismo, el cual lo considera dado en sí mismo, inengendrado y resistente a lo que no es él mismo; por otro lado, el hilemorfismo, el cual considera el ser como engendrado por el encuentro de forma y de materia;⁴ el fuerte cuestionamiento a este par de caminos se verá constantemente apoyado en el alto contraste que surge al oponerles los resultados observados no sólo por los físicos estudiados por Simondon; además, este filósofo realiza sus propias experimentaciones en el laboratorio que estableció

² Sólo como muestras significativas, aun cuando existen otros nombres y sus correspondientes aportaciones científicas, mencionamos el experimento de interferencia (la luz es una onda) de Young, el campo eléctrico (el campo seguiría existiendo aunque no las cargas) de Faraday, las ondas electromagnéticas (propagación de las ondas del campo magnético, la luz es una onda electromagnética) demostradas por las ecuaciones de Maxwell, todos ellos del siglo XIX. Cf. Bruce Rosenblum y Fred Kuttner, *El enigma cuántico*, pp. 55-61.

³ Cuando Newton fue retado a explicar su fuerza de gravedad, contestó: <<No hago hipótesis>>. “Para Newton, una teoría científica sólo necesitaba proporcionar predicciones sistemáticamente correctas. Esta actitud vuelve a valer para la mecánica cuántica, donde el reto es explicar observaciones que nos fuerzan a negar la realidad física directa.” B. Rosenblum y F. Kuttner, *op. cit.*, p. 52. Sobre la paradoja entre el determinismo newtoniano y el libre albedrío, junto con el reduccionismo, véase pp. 48-51 de esta misma obra.

⁴ Cf. *ILFI.*, p. 23.

dentro de la universidad donde impartía cursos. Su propuesta teórica y, por ende, la metodología puesta en marcha, cuenta con una fuerte base experimental.

En segundo término, el discurso que construye Simondon, sin llegar a ser matemático, sí se puede llamar científico más que filosófico ya que aplica nociones y experimentaciones de la física para explicar los procesos de individuación del ser. Con ello, nuestro pensador realiza una suerte de disipación de la neblina que, para él, traen consigo ciertas nociones filosóficas tradicionales, las cuales irá limitando y descartando.

En este sentido, la metodología simondoniana propone tomar estos cambios y nuevos acoples conceptuales de la física del siglo XX, con respecto a la física clásica, a la ontogénesis centrada en la realidad preindividual que él propone. Simondon lo expresa con estas palabras: “La necesidad de corregir y de acoplar los conceptos básicos en física traduce quizás el hecho de que los conceptos son adecuados solamente a la realidad individuada, y no a la realidad preindividual.”⁵

El segundo elemento de la física en el que, a nuestro juicio, descansa esta posición filosófica proviene de la llamada Interpretación de Copenhague (1927); en ella, Bohr sostiene que mientras en física clásica un sistema de partículas en dirección funciona como un aparato de relojería, independientemente de que sean observadas o no, en física cuántica el observador interactúa con el sistema en tal medida que éste no puede considerarse con una existencia independiente.⁶

⁵ *Ibid.*, p. 29. Aventuraremos una analogía que parece estar en operación en este punto: la realidad individuada, explicada por el hilemorfismo, correspondería a la dimensión macroscópica, regida por las leyes de Newton; en tanto que la realidad preindividual, descrita por Simondon, correspondería a la dimensión microscópica o, mejor atómica, regida por la ecuación de Schrödinger o la formulación de Heisenberg. La distancia entre estas dos dimensiones macroscópica y microscópica, de acuerdo a la Interpretación de Copenhague, se mantiene por la ausencia de demostración del estado de superposición de un objeto macroscópico. A este respecto, Debaise explica la transducción en los siguientes términos: “Cette propagation suppose une mise en communication d’échelles disparates (microphysique et macrophysique). En ce sens, «l’individuation est une opération de structuration amplifiante qui fait passer à un niveau macrophysique les propriétés actives de la discontinuité primitivement microphysique».” Didier Debaise, «Le langage de l’individuation », p. 104. La relación entre la dimensión atómica y lo preindividual, la trataremos al final de este apartado.

⁶ Aunque a esta postura se la conoce como <<ortodoxa>> y pragmática dentro de la física cuántica y parece ser la mejor manera que se ha encontrado para eludir el papel del observador consciente, Niels Bohr

Veremos como el propio pensamiento está inmerso en los procesos de individuación que Simondon desarrolla y expone en los siguientes términos:

El pensamiento es un cierto modo de individuación secundaria que interviene luego de la individuación fundamental que constituye el sujeto; el pensamiento no es necesariamente capaz de pensar el ser en su totalidad; es segundo respecto a la condición de existencia del sujeto; pero esta condición de existencia del sujeto no es aislada y única, pues el sujeto no es un término aislado que ha podido constituirse por sí mismo; la sustancialización del sujeto como término es una comodidad que el pensamiento se concede para poder asistir a la génesis y a la justificación de sí mismo; el pensamiento busca identificarse con el sujeto, es decir identificarse con su condición de existencia para no retrasarse con respecto a ella.⁷

Esta nueva toma de posición epistemológica resulta en una crítica a las posturas filosóficas que se presentan como reflexiones ajenas y, por ello, independientes al mismo objeto que estudian; además, las filosofías corrientes toman al individuo pensado como sujeto que a su vez es asimilado como hombre, se trata de una subjetividad implícita en toda concepción del individuo. Es, en definitiva, un antropomorfismo del conocimiento, debida a esta sustancialización del sujeto, cuando, para Simondon, la sustancia es un caso extremo de la relación, el de su inconsistencia.

El conocimiento, a los ojos de Simondon, debe ser considerado parte del proceso de ontogénesis, es decir, al tener una percepción limitada del ser lo que devela es también un conocimiento sobre el pensar mismo, en este caso el de sus límites, pero que de ninguna manera queda fuera o exento de la propia operación analizada en su desarrollo. Por el contrario, el conocimiento se revela, en su

sostiene que el descubrimiento del cuanto de acción “al arrojar nueva luz sobre el viejo problema filosófico de la existencia objetiva de los fenómenos con independencia de nuestras observaciones, nos enfrenta a una situación hasta ahora desconocida en la ciencia natural.” B. Rosenblum y F. Kuttner, *op. cit.*, p. 124.

⁷ *ILFI*, p. 478.

operatividad, insuficiente para abarcar la totalidad de lo que se considera su objeto de estudio, más aún cuando éste consiste en procesos; asimismo, pone de manifiesto ciertas características 'naturales' de su composición, por ejemplo, su funcionamiento ágil o su suficiencia para tratar y explicar sustancias, objetos considerados inertes,⁸ tal como lo hace y muestra el hilemorfismo.

Con todo esto, deseamos indicar que hay un alto contraste entre las posiciones filosóficas del sustancialismo y del hilemorfismo, frente al fuerte movimiento de pensamiento científico inmediato anterior a Simondon; se trata de una ola de nuevos conocimientos contemporáneos a él que envuelven, sostienen y otorgan un viraje a su apuesta filosófica. Como intentamos mostrar a continuación, los esquemas de pensamiento físico son el aporte de mayor peso epistemológico para la ontología genética simondoniana.

En este sentido, la tercera columna tomada de la física es el descubrimiento de la dualidad onda-partícula, realizado por De Broglie en 1923. De acuerdo a esta demostración matemática, la luz puede poseer propiedades corpusculares de partícula y propiedades ondulatorias; en física clásica, una partícula ocupa un lugar en el espacio y tiene masa, una onda se extiende en el espacio y tiene velocidad definida y masa nula.

En física cuántica, el concepto onda-partícula señala que no hay diferencias fundamentales entre partículas y ondas, las ondas se pueden comportar como partículas y las partículas se pueden comportar como ondas. La situación

⁸ Pensamos que esta distancia crítica y la consideración sobre el pensamiento y el conocimiento humanos, puede provenir de una propuesta realizada por Henri Bergson en *La evolución creadora*, en cuya introducción sostiene: "Veremos que la inteligencia humana se siente en su casa en tanto se la deja entre los objetos inertes, más específicamente entre los sólidos, en los que nuestra acción halla su punto de apoyo y nuestra industria sus instrumentos de trabajo; [...] Pero de allí también debería deducirse que nuestro pensamiento, bajo su forma puramente lógica, es incapaz de representarse la verdadera naturaleza de la vida, la significación profunda del movimiento evolutivo. Creado por la vida para actuar sobre cosas determinadas en circunstancias determinadas, ¿cómo podría él abarcarla si sólo es una emanación o un aspecto de ella? Dejado en el camino por el movimiento evolutivo ¿cómo se aplicaría a todo lo largo de este mismo movimiento?" Henri Bergson, *La evolución creadora*, pp. 13-14. Véase también el apartado "Ontologie et ontogènese: de Bergson à Simondon" de Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, pp. 37-43.

experimental de la dualidad onda-partícula ocurre accidentalmente en la compañía de teléfonos de Nueva York, donde se concebían amplificadores de válvulas de vacío para transmisiones telefónicas. Clinton Davisson logró un patrón de interferencia, formado por electrones que rebotaban en pocas direcciones bien definidas, confirmando la naturaleza ondulatoria del electrón.⁹

La dualidad onda-partícula, nos parece, la podemos entender como postulado ontológico dentro de la filosofía de Simondon en el siguiente sentido. Si la materia posee propiedades compactas y extensas, es decir, una partícula de materia tiene masa que ocupa un lugar en el espacio y posee velocidad, movimiento, se extiende en el espacio, implica que tiene también una duración en el tiempo, entonces esa partícula de materia algunas veces se observa como onda y otras como partícula, significa que está en el espacio y se mueve en el tiempo a la vez, tenemos con ello una espacialización del tiempo o una temporalización del espacio.

Decimos que es un postulado ontológico puesto que algo, por ejemplo un individuo, el electrón o el fotón tomados por Simondon, hecho de materia, tendría propiedades espacio-temporales de manera simultánea, lo cual quiere decir que ese individuo no se limita a lo que podemos percibir en una sola observación, tal como lo plantea el sustancialismo como una entidad dada, o como el hilemorfismo lo postula, como un compuesto ya constituido por la materia pasiva y la forma recibida.

Consideramos que la aportación de la dualidad onda-partícula en términos filosóficos para la propuesta simondoniana, radica en la posibilidad de concebir todo lo que es en conjunto con el devenir, gracias a esta nueva concepción espacio-temporal, entendidos ser y devenir no como opuestos, tampoco como

⁹ Cf. B. Rosenblum y F. Kuttner, *op. cit.*, pp. 84-85. Siguiendo la inquietud de Einstein sobre el significado profundo de la dualidad de la luz, constituida por fotones, De Broglie se cuestiona por la simetría en la naturaleza y hace extensiva esta dualidad a la materia con la simple expresión: "longitud de onda de una partícula de materia".

complementarios, sino como unidad del ser y no porque sea uno sino porque el ser, en esta filosofía de la individuación, es devenir y el devenir es ser.

Para Simondon, esta dualidad está calcada del ser (¿o a la inversa?), lo que se demostró para un electrón puede ser válido para el ser; en otras palabras, partícula-onda es ser-devenir. Una manera simondoniana de expresar esto sería onda-partícula-onda... *ad infinitum*; ser-devenir-ser... *ad infinitum*.¹⁰ La posición epistemológica, adquirida de la Interpretación de Copenhage, y este postulado ontológico, trasvasado de dualidad onda-partícula, atraviesan y constituyen la posición filosófica básica de Gilbert Simondon.

Dentro de esta apuesta, se considera al ser no como algo distante, ajeno o aislado; por el contrario, el ser es todo lo que es, no es posible concebirlo de manera independiente, por ejemplo, de las cosas, de hecho es la cosa más importante, el objeto de estudio filosófico por excelencia. El espacio y el tiempo son, después del ser, las categorías de mayor relevancia dentro de la argumentación científica y filosófica; al asimilarlas, no sólo como nociones, Simondon las pone en operación como el puente directo que comunica a la ciencia física con la ontología filosófica.

Al desarrollar su oposición al principio de individuación como punto de partida del estudio del individuo, deja sentado que su visión ontológica corresponde a concebir al ser como sistema, en comunicación con todo, y, en este sentido, al buscar un término primero o principio, lo que se busca es el soporte que posibilita las relaciones. Simondon lo expresa de la siguiente manera: "... todo lo que puede

¹⁰ Sobre la definición de la naturaleza corpuscular u ondulatoria de la luz, Newton se decantó en su teoría corpuscular por que la luz está compuesta por partículas, los experimentos sobre el fenómeno de interferencia de finales del siglo XIX y principios del XX, demostraron su comportamiento ondulatorio. En mecánica cuántica se denomina "estado de superposición" del átomo para expresar que un objeto físico está en dos sitios al mismo tiempo. Cf. B. Rosenblum y F. Kuttner, *op. cit.*, pp. 54 y ss. Respecto a la relación del ser y el devenir, Chabot sostiene que "La relación es el devenir en obra. Gracias a ella, los cambios llegan al ser y al individuo. La relación está en el ser como el tiempo es coalescente a lo real. De la misma manera, el ser y el devenir están en una situación de pertenencia mutua. Uno expresa el estatismo, el otro el dinamismo." Pascal Chabot, *La philosophie de Simondon*, p. 78. Las citas de este texto son traducción nuestra. Al establecer la noción de relación, Simondon opone relación a la simple conformidad, con lo cual se le da valor de ser a la relación. Cf. *ILFI*, p. 116.

ser soporte de relaciones ya es de igual modo de ser que el individuo, sea el átomo, partícula indivisible y eterna, la materia prima o la forma: el átomo puede entrar en relación con otros átomos a través del *clinamen*, y así constituye un individuo, viable o no, a través del vacío infinito y del devenir sin fin.”¹¹

A partir de este puente construido entre la física y la filosofía, Simondon hará transitar al ser y al devenir en el mismo camino, como lo que él considera que son ambos, fases de la ontogénesis, fases del proceso que él llama individuación ya que esta perspectiva toma en cuenta los aspectos correlativos a la formación del ser, quiere realizar una ontogénesis, una auténtica explicación filosófica de los procesos por los cuales el ser atraviesa y se constituye.

Antes de culminar esta larga referencia a la física dentro del pensamiento simondoniano, queremos referirnos a algunos puntos clave de la física relativista que consideramos relevantes para la comprensión que intentamos en este texto.

La necesidad de corregir y acoplar los conceptos básicos de la física, parece acompañar el tránsito de la física prerrelativista a la teoría de la relatividad (especial y general), la cual se da en gran medida con la inclusión en conjunto de las coordenadas espaciales (tridimensionales) con la coordenada temporal. Einstein toma la demostración del espacio cuadrimensional (espacio de Minkowski) en la parte final de la exposición sobre la teoría de la relatividad especial, al explicar la manera en que habían sido consideradas por separado ambas categorías.

¹¹ *ILFI.*, p. 24. Esta relación entre partículas en movimiento es un antiguo postulado que aparece en Epicuro y es desarrollado por Lucrecio en *La naturaleza de las cosas*. Al parecer, Simondon desembocará en una conclusión similar a la postulación antigua, es decir, en una posición ética sobre la relación del hombre con el universo, cuando afirma “La física ya es ética.” *ILFI.*, p. 139; la finalidad de estas posiciones puede ser diferente, los epicúreos y Lucrecio pretenden eliminar el miedo humano respecto a los fenómenos naturales, Simondon desea redefinir al ser y al devenir. De cualquier modo, ambas posiciones comparten la visión materialista, como su punto de partida, sobre todo lo que existe en el universo gracias a las nociones de átomo, vacío y clinamen. Véase, Michel Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuve et turbulence*.

El que no estemos acostumbrados a concebir el mundo en este sentido como un continuo cuadrimensional se debe a que el tiempo desempeñó en la física prerrelativista un papel distinto, más independiente, frente a las coordenadas espaciales, por lo cual nos hemos habituado a tratar el tiempo como un continuo independiente. De hecho, en la física clásica el tiempo es absoluto, es decir, independiente de la posición y del estado de movimiento del sistema de referencia...¹²

Como se echa de ver, a partir de este nuevo y diferente postulado de la física de principios del siglo XX, el cambio en la perspectiva desde la cual comprendemos la realidad; de acuerdo a esta postura relativista, el espacio y el tiempo deben ser considerados conjuntamente para una más clara y completa comprensión de la realidad. Incluso, Einstein llega a afirmar que “hay que concebir espacio y tiempo, objetivamente indisolubles, como un continuo cuadrimensional si se quiere expresar el contenido de las relaciones objetivas sin arbitrariedades convencionales y prescindibles.”¹³

El rechazo a estas ‘arbitrariedades convencionales y prescindibles’ de la física clásica, casa bien con el rechazo simondoniano a las arbitrariedades convencionales y prescindibles del hilemorfismo y el sustancialismo, en términos de una posición crítica y, en alguna medida escéptica, ante los postulados vigentes para el conocimiento físico y filosófico, a los que se enfrentan Einstein y Simondon.

Una segunda consecuencia a destacar de esta nueva posición de la física, la fusión de la espacialidad y la temporalidad en la demostración de Minkowski, se da, como hemos mencionado anteriormente, en referencia a la dualidad onda-partícula, la comprensión de estas categorías por separado no da cuenta, es incompleta para explicar la realidad; realidad que resulta mejor comprendida como espacialización del tiempo o temporalización del espacio.

¹² Albert Einstein, *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, pp. 54-55.

¹³ *Ibid.*, p. 138.

Evidentemente, esta nueva comprensión le servirá a nuestro autor para integrar a su ontogénesis el devenir y, con ello, consideramos, elevar la complejidad filosófica de la ontología tradicional en los términos de la física explicados por Einstein.

Dado que en esta estructura cuadrimensional ya no hay secciones que representen objetivamente el <<ahora>>, el concepto de <<ocurrir>> y <<devenir>> no es que quede eliminado completamente, pero sí se complica. Parece, por tanto, más natural imaginar lo físicamente real como un ser cuadrimensional, en lugar de contemplarlo, como hasta entonces, como el devenir de un ser tridimensional [únicamente espacial].¹⁴

Esta complejidad filosófica se puede expresar diciendo que, al fusionar espacio y tiempo se está tomando en cuenta el movimiento, donde a cada espacialidad temporalizada corresponde un tiempo, con lo cual éste pierde la unidimensionalidad que le había asignado la física clásica (tiempo absoluto), para dar paso a un tiempo relativo que permita conocer las diferentes singularidades que ocurren; como afirma Einstein, hay que concebir “la existencia de un número infinito de espacios en mutuo movimiento”.¹⁵

Podemos al menos intuir, con esta elevación de la complejidad, las repercusiones filosóficas¹⁶ que comporta esta perspectiva relativista del espacio-tiempo; Simondon, creemos, las incorpora operativamente en su propuesta, la perspectiva espacio-temporal del individuo implica la plena funcionalidad del devenir en la comprensión ontogenética.

¹⁴ *Ibid.*, p. 139.

¹⁵ *Cf. Ibid.*, p. 128.

¹⁶ Sobre estas repercusiones, llamamos la atención sobre una obra de Bergson, en la cual se ocupa justamente de la teoría de Einstein, nos referimos a *Durée et simultanité*, en particular el Capítulo VI “L’espace-temps à quatre dimensions”, pero sobretudo la amplia explicación del apartado “Le temps joint à l’espace”, donde, momentáneamente, prescinde de demostraciones matemáticas y se pregunta: “Puis nous nous demanderons ce qu’on y ajoute, ou ce qu’on en retranche, quand on conçoit le rapport entre les dimensions spatiales et la dimension temporelle à la manière de Minkowski et d’Einstein.” H. Bergson, *Durée et simultanité. À propos de la théorie d’Einstein*, p. 149.

La explicación simondoniana del individuo corresponde al nivel de la singularidad, el cual existe a través de sus correspondientes espacios-tiempos, es decir, que el individuo posee diferentes órdenes de magnitud espaciales y temporales, como un sistema de referencia o, mejor dicho, en relación, en tanto sistema, a otros sistemas.

El individuo se entiende, dentro de esta filosofía de la individuación, como realidad preindividual y realidad individuada, el tránsito entre uno y otro, esto es el devenir, el movimiento que se da en el ser, es explicado por Simondon de la siguiente manera:

El ser preindividual es *el ser sin fases*, mientras que *el ser luego de la individuación es el ser con fases*. Tal concepción identifica o al menos relaciona *individuación y devenir del ser*; el individuo no es considerado como idéntico al ser; el ser es más rico, más durable, más amplio que el individuo: el individuo es *individuo del ser, individuo tomado en el ser, no constituyente primero y elemental del ser*, es una manera de ser, o más bien un momento de ser.¹⁷

Para alcanzar la expresión filosófica deseada, Simondon se desmarca de las vías hilemórficas y sustancialistas en un punto más. “Para pensar la individuación es preciso considerar el ser no como sustancia, o materia, o forma, sino como sistema tenso, sobresaturado, por encima del nivel de la unidad...”¹⁸ Concebir el ser como sistema implica comprenderlo como un compuesto cuyos componentes se relacionan entre sí con al menos algún otro componente; todo sistema posee composición, estructura y entorno, los hay materiales y conceptuales.

¹⁷ *ILFI*, p. 477. Sobre la función de las fases, adelante veremos que este postulado simondoniano, también procede de las ciencias, ahora de la química, de la regla de las fases de Gibbs para un sistema químico determinado, en el caso de Simondon el ser concebido como sistema.

¹⁸ *ILFI*, p. 27.

Por el tipo de individuaciones de las que se ocupa Simondon en su obra, podemos apreciar que los sistemas materiales serán los preferentes a desarrollar; esto lo podemos leer en el índice de *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, en sus capítulos los títulos son reveladores: I. La individuación física; II. La individuación de los seres vivos; III. La individuación psíquica y IV. La individuación colectiva.

El soporte de relaciones en todas las operaciones de individuación simondoniana son materiales. Los sistemas materiales tienen mecanismo aun cuando sólo algunos de ellos tienen forma. En el caso de las individuaciones indicadas por Simondon la forma y la información serán componentes que ameritan un largo desarrollo explicativo y funcional dentro de la ontogénesis del ser.¹⁹

Una última característica que deseamos señalar sobre los sistemas materiales es que se les define como una cosa compuesta (por dos o más cosas relacionadas) que posee propiedades que no poseen sus componentes, llamadas propiedades emergentes; por ejemplo, la tensión superficial es una propiedad emergente que poseen los líquidos pero que no poseen sus moléculas componentes. Al ser cosas, los sistemas materiales poseen propiedades de las cosas, como tener energía e intercambiarla, tener historia, yuxtaponerse con otras cosas y ocupar una posición en el espacio-tiempo. Para intentar comprender lo anteriormente expuesto y únicamente con fines pedagógicos, presentamos la siguiente tabla con la cual pretendemos concentrar los diferentes tipos de sistemas materiales y los tipos de individuación.

¹⁹ Cf. *ILFI.*, p. 473. En esta parte de la conclusión, Simondon apela a la noción de forma de manera relacional, como lo hace la teoría de la forma; la información tendrá significación relacional de una disparidad, como problema que sólo puede ser resuelto por amplificación. Ambas nociones ampliamente trabajadas por el autor a lo largo de la obra.

Sistema	Tipo	Componentes materiales	Relaciones	Individuación simondoniana	Individuo
Núcleo atómico	Físico	Protones Neutrones	Interacción nuclear fuerte	Física	Cristal
Molécula	Químico	Átomos	Enlaces	De los seres vivos	Unicelulares Colonias de corales Vegetales Animales
Célula	Biológico	Orgánulos	Enlaces químicos no-covalentes Rutas metabólicas		
Corteza cerebral	Psíquico	neuronas	Potenciales de acción Neurotransmisores	Psíquica	Ser humano
Ejército	Social	Personas Artefactos	Mando Abastecimiento Comunicación	Colectiva	Animales Seres humanos

Con esta referencia sobre los sistemas deseamos señalar que el propio planteamiento simondoniano tiene carácter de sistema, aun cuando el suyo sea más bien un sistema conceptual que trata de explicar uno de los más fundamentales problemas del sistema conceptual llamado filosofía: el ser, merced a la aplicación de los procesos de sistemas materiales.

De aquí que las distintas individuaciones se presentan relacionadas entre sí, no es que la individuación física sea causa de la individuación de los seres vivos; Simondon intenta explicar el sentido relacional de las individuaciones en el marco de la comprensión del ser como sistema atravesado por “la realidad que no ha explicitado y desarrollado todas las etapas posibles de la operación en el sistema físico de individuación, y que queda aún en lo real físicamente individuado una disponibilidad para una individuación vital...”²⁰

²⁰ *ILFI*, p. 475.

Esta concepción relacional, además de suponer al ser como sistema, implica, en el plano ontológico, que el ser como la categoría más general de todas, conserva una cierta 'disponibilidad' que traspasa toda individuación; a esta disponibilidad Simondon la llama preindividual; el ser es por completo en cada una de sus fases pero siempre conserva una carga preindividual, la cual le permitiría seguir desfasándose. En efecto, en primer término nos encontramos con una concepción del ser con pluralidad de fases, el ser polifásico, donde lo preindividual se concibe como el ser sin fases o monofásico en el sentido previo a toda individuación pero que comporta la posibilidad de individuaciones.

Finalmente, lo preindividual entendido como disponibilidad se puede concebir semejante a lo expresado por Heisenberg al hablar de los objetos microscópicos: "En los experimentos sobre sucesos atómicos tenemos que tratar con cosas y hechos, con fenómenos que sean tan reales como cualquier fenómeno de la vida cotidiana. Pero los átomos o las partículas elementales en sí no son reales; constituyen un mundo de potencialidades o posibilidades y no de cosas o hechos."²¹

La dificultad de esta comprensión se da, podemos decir, por la relación-distancia existente entre las dimensiones macroscópicas y microscópicas;²² dejando de lado todas las problemáticas implicaciones científicas que supone la relación entre ambas dimensiones, queremos señalar que Simondon parece tomar este 'mundo de potencialidades o posibilidades' para proponer la realidad preindividual, la cual no está de hecho ni contiene cosas, sino que correspondería más a una condición energética del ser, condición de estado del sistema. "La realidad completa es el sistema actual de todas las fases tomadas conjuntamente, no cada fase por ella misma, una fase no es fase sino en relación con las demás..."²³

²¹ B. Rosenblum y F. Kuttner, *op. cit.*, p. 128.

²² Sobre el problema de la relatividad de escalas, se puede consultar el apartado "Les analogies morphogénétiques de la relativité d'échelle", del artículo "Échelles d'individuation, complexité et morphogenèse" de Vincent Bontems, en *Cahier Simondon no.2*, p. 90.

²³ *MEOT.*, p. 177.

Si esta explicación de la realidad preindividual corresponde a la descripción hecha por Heisenberg sobre los átomos, tocamos uno de los puntos problemáticos de la postura simondiana. El uso que hace de ciertas proposiciones o presupuestos científicos presenta dificultades en su aplicación cuando se topa con limitantes con las que incluso las ciencias continúan batallando; al mismo tiempo, habrá que reconocer que en el ámbito filosófico tanto el hilemorfismo como el sustancialismo poseen aspectos vigentes y funcionales, a pesar de las múltiples críticas que Simondon realiza desde la introducción de su obra a estas vías de explicación del ser.

En los siguientes apartados intentaremos exponer con mayor claridad estas disparidades entre ciencias y la filosofía de la individuación, a partir de la analogía²⁴ que pretende establecer entre ellas y su propio pensamiento, donde al parecer ésta opera en las relaciones más que en los sujetos entre los que hay semejanza.

II.2 La química del ser: energía, fases y metaestabilidad

No es agua ni arena
la orilla del mar

José Gorostiza

¿Qué es aquello del ser que posibilita las operaciones de individuación? Lo preindividual. Aquí se ubica otro elemento proveniente de la ciencia, en este caso,

²⁴ Simondon dedica a la analogía un apartado completo llamado “El método analógico” en el tercer capítulo de la individuación física de *ILFI*, pp. 146-157, hemos propuesto una explicación al uso que de la analogía hace Simondon en la introducción de este trabajo.

la química. Entre 1876 y 1878, Josiah Willard Gibbs publica los resultado sobre la aplicación sistemática de las leyes de la termodinámica a las reacciones químicas, Gibbs aportó con estas experimentaciones dos puntales para el desarrollo de la físico-química, el primero es el concepto de energía libre de un sistema, el cual es una magnitud que incorpora en sí mismo el contenido de calor y la entropía, con lo cual demuestra que “La velocidad de variación de la energía libre varía a medida que la concentración de una sustancia determinada es el *potencial químico* de dicha sustancia [...] [es] el potencial químico el que actúa como <<fuerza directora>> en las reacciones químicas.”²⁵

Gibbs da continuidad a la aplicación de los principios de la termodinámica en los equilibrios entre fases diferentes en un sistema químico determinado, dando lugar a la llamada ‘regla de las fases’, la cual permite predecir la forma en que la temperatura, la presión y las concentraciones de los distintos componentes podían variarse en todas las combinaciones de componentes y fases.²⁶ En este sentido, Simondon define lo que entiende por fase de la manera siguiente: “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; no se concibe una fase si no es en relación con otra o varias fases.”²⁷

Esto demuestra que en un sistema pueden existir diferentes estados de equilibrio, los cuales tienen variaciones dirigidas por el potencial que el mismo sistema posee; Wilhem Ostwald (1853-1932) dará seguimiento y prolongación a los planteamientos de Gibbs en su trabajo sobre la catálisis y es quien introduce el concepto de metaestabilidad.

En el proceso de catálisis, la velocidad de una reacción química determinada es acelerada, en ocasiones enormemente, por la presencia de pequeñas cantidades

²⁵ Isaac Asimov, *Breve historia de la química*, p. 184.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 185.

²⁷ *MEOT.*, p. 177.

de una sustancia que no parece tomar parte en la reacción;²⁸ la aparición de fases termodinámicamente metaestables indica que si el estado de sobresaturación es removido espontáneamente entonces, en lugar de una fase sólida termodinámicamente estable bajo esas condiciones se forma una fase menos estable.

La metaestabilidad es la propiedad de un sistema con varios estados de equilibrio, si presentamos un sistema físico-químico por su energía potencial, un estado metaestable estará caracterizado por un estado que corresponde a un pseudo-mínimo de energía. Para que el sistema pueda alcanzar el estado de energía mínima que corresponde al estado de equilibrio termodinámico, es necesario suministrarle una cantidad de energía llamada energía de activación.²⁹ Lo que interesa destacar de estas descripciones es que revelan uno de los postulados científicos más importantes sobre el cual se desarrolla la ontogénesis simondoniana; se trata de la noción de energía, en especial de la energía potencial.

Al comenzar a explicar la individuación física, Simondon trata de establecer una analogía, en el empleo de la noción de energía potencial, que le permita inferir el saber de una relación, a partir del saber que tenemos de otra;³⁰ es decir, las relaciones conocidas entre las fases de un sistema físico-químico, como semejantes a las relaciones entre las fases por las que atraviesa un individuo, el cristal aperiódico.

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 186.

²⁹ Cf. Celia Marcos Pascual, "Cristaloquímica. Polimorfismo y transformaciones polimórficas. Transformaciones orden-desorden."

[http://ocw.uniovi.es/file.php/39/1C_C11812_A/contenidos%20en%20pdf%20para%20descargar/9.pdf].

³⁰ Esta caracterización de la analogía establecida al nivel de las relaciones alcanza en Simondon el nivel de postulado epistemológico: "El conocimiento no es una relación entre una sustancia objeto y una sustancia sujeto, sino relación entre dos relaciones una de las cuales está en el dominio del objeto y la otra en el dominio del sujeto." *ILFI.*, p. 116.

Vamos a esforzarnos por mostrar la validez de la noción de energía potencial estructural empleándola como instrumento para estudiar casos en los que la individuación física es de un uso muy delicado, y que constituye no obstante un ejemplo liminar muy notable: las formas alotrópicas cristalinas de una misma sustancia. Será posible captar en un caso semejante la individuación al nivel más primitivo...³¹

Para comprender la noción de lo preindividual, entendiendo al ser como sistema, Simondon apela al proceso de cristalización en el cual encuentra la operatividad en las fases de un sistema físico-químico que le permita expresar filosóficamente el cambio, el devenir, en su ontología genética; en este sentido, sostiene que el ser no es uno, no es una sustancia y tampoco materia pasiva a la espera de recibir alguna forma, por supuesto, también considera que el ser es más que identidad y unidad consigo mismo; ello supone un proceso de transformaciones del ser, exige explicar el cambio y el movimiento en que se da el ser. Para ello, el papel de la energía potencial, entendida como energía acumulada y disponible para que el sistema se desfase, le permite realizar esta especie de analogía entre los cristales alotrópicos tomados como individuos y los procesos de ontogénesis llamados individuaciones.

A este respecto, conviene recordar que el cristal ha desatado especulaciones y discusiones físicas y metafísicas a través de la historia del pensamiento,³² Simondon se integra a esta antigua vertiente de estudios llevando con él los conocimientos de la física y la química de su tiempo, con lo cual su perspectiva es, digamos, práctica, de aplicación de las observaciones científicas, las cuales permiten también volver a señalar que la misma frontera entre las distintas

³¹ *ILFI*, p. 106.

³² Véase, por ejemplo, Simon Schaffer, *Trabajos de cristal. Ensayos de historia de la ciencia, 1650-1900*. En estos trabajos de cristal se puede apreciar el movimiento histórico de la ciencia, en el cual confluyen disímolos personajes para la construcción de un conocimiento científico, aquí participan tanto actores fundamentales como Boyle, Newton, Kelvin, Maxwell, entre otros; así como actores secundarios: artesanos, periodistas, soldados, mandarines, tatuadores, poetas, cocineros, actores, charlatanes, cada uno dando su aporte al tratamiento de este objeto científico.

ciencias, así como la frontera entre ciencias y filosofía, no es tan clara como solemos concebirla.

Simondon muestra que una fina comprensión de la física del cristal puede traer consecuencias reflexivas y especulativas que desbordan a la física. El cristal, paradigma de la individuación, constituye para él la ocasión de reafirmar las conexiones entre las fases del ser y el devenir. El cristal ocupa un lugar estratégico porque es el modelo de individuación físico-químico a partir del cual será operada la transición hacia la individuación biológica. Simondon ha hecho de un objeto de ciencia un sujeto de reflexión filosófica.³³

En este sentido, la energía potencial y la metaestabilidad le servirán para mostrar una nueva perspectiva en el estudio del ser, y decimos nueva porque en el rastreo histórico encuentra que

Los antiguos no conocían más que la inestabilidad y la estabilidad, el movimiento y el reposo, no conocían clara y objetivamente la metaestabilidad. Para definir la metaestabilidad es preciso hacer intervenir la noción de energía potencial de un sistema, la noción de orden y la de aumento de la entropía, la noción de información de un sistema; [...] es posible definir ese estado metaestable del ser, muy diferente del equilibrio estable y del reposo, estado que los antiguos no podían hacer intervenir en la búsqueda del principio de individuación, ya que ningún paradigma físico claro podía alumbrar para ellos su empleo.³⁴

El estado metaestable, puesto en operación en la ontogenética, consiste en varios estados de equilibrio, equilibrio suficiente para generar, con la intrusión de un germen (información o evento), un nuevo proceso de individuación que desata

³³ P. Chabot, *op. cit.*, p. 82.

³⁴ *ILFI*, p. 28.

esta energía potencial. En otras palabras, el ser-sistema es metaestable, con energía potencial y distintas fases, en el cual lo preindividual, estado sin fases del ser, es rico en singularidades y es condición de todo posible individuo.

La metaestabilidad, en el empleo que le da Simondon, es la propiedad del ser que posibilita la operación de individuación, lo preindividual, la primera fase del ser, continúa presente a través de todas las individuaciones, como energía potencial se mantiene y mantiene los procesos de individuación; las fases son modos del ser-sistema donde la operación de desfase no comporta necesariamente un cambio en el estado de agregación de la materia. En palabras de Deleuze, la filosofía de la individuación se explica porque

La condición previa de la individuación, según Simondon, es la existencia de un sistema metaestable. La filosofía cae en las dos aporías mencionadas [en el sustancialismo y el hilemorfismo] por no haber reconocido la existencia de este tipo de sistemas. Pero lo que define esencialmente un sistema metaestable es la existencia de una <<disparidad>> [*disparation*] entre al menos dos órdenes de magnitud, dos escalas dispares de realidad entre las cuales no hay interacción comunicativa. Implica, por tanto, una diferencia fundamental, como un estado de disimetría. Se trata, empero, de un sistema en la medida en que la diferencia se da en él como energía potencial, como diferencia de potencial repartida en tales o cuales límites.³⁵

En la captación del individuo, Simondon explica que éste sería “una realidad relativa, una cierta fase del ser que supone antes que ella una realidad preindividual y que, aún después de la individuación no existe completamente sola, pues la individuación no consume de golpe los potenciales de la realidad

³⁵ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 116.

preindividual, y por otra parte, lo que la individuación hace aparecer no es solamente el individuo sino la pareja individuo-medio.”³⁶

El ser concebido como sistema se encuentra relacionado consigo mismo y con el entorno, su medio; la relación consigo mismo no se reduce a la identidad ni a la unidad, el vínculo con su entorno no nos dice que haya un afuera, ni una exterioridad. La metaestabilidad se entiende, pues, como el tiempo-espacio de la individuación, relación entre polos y el conjunto de fuerzas, energía y estructura.

El carácter relacional del ser emerge gracias a lo preindividual, de acuerdo a Pascal Chabot Simondon trata lo preindividual como el origen de todo lo que es, como la *physis* de los presocráticos. Dentro de estos filósofos de la antigüedad griega, Chabot señala a Anaximandro, quien, como sabemos, nombró a esa fuente originaria *ápeiron*; en esta línea, lo preindividual es descrito por este especialista así: “Es una potencia generadora y creadora. Su potencia es una vitalidad todavía salvaje, una naturaleza, una *physis*, una *natura naturans*. Lo preindividual es la naturaleza tomada en la fuente, la naturaleza virgen todavía de determinación, sin límite ni forma, pero ya una gran vitalidad que será determinada.”³⁷

Lo preindividual es equiparado, por este especialista, a la naturaleza en el sentido de los presocráticos, a los ojos de Simondon verdaderos pensadores y técnicos;³⁸ pero además esta concepción de la naturaleza concebida como naturaleza que hace a la naturaleza, que se (re)produce a sí misma, nos haría comprender lo

³⁶ *ILFI.*, p. 26. Respecto al valor de la relación en esta filosofía de la individuación, Pascal Chabot sostiene que “La relación no liga A y B cuando ellos ya están constituidos. Opera desde el comienzo. Es interior al ser. La relación no es un accidente que aportaría, de golpe, a la substancia una determinación nueva. Al contrario: ninguna substancia existe, ni es determinada, sin relación a otras substancias y a un medio. Existir, es estar relacionado.” P. Chabot, *Op.cit.*, pp. 77-78. “La relación, para el individuo, posee valor de ser...” *ILFI.*, p. 83.

³⁷ P. Chabot, *op. cit.*, p. 85. Simondon afirmará claramente que busca la significación de los filósofos jónicos, los cuales encontraban el origen 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.” *ILFI.*, p. 454.

³⁸ En la “Note complémentaire sur les conséquences de la notion d’individuation”, de *L’individuation psychique et collective*, inexistente en la edición en castellano, Simondon afirma con claridad sus consideraciones hacia la filosofía y algunos filósofos presocráticos, al decir que: “Thalès, Anaximandre, Anaximène, sont avant tout des techniciens, [...] d’hommes qui ont su se dégager de la communauté par un dialogue direct avec le monde.” G. Simondon, *L’individuation psychique et collective*, p. 262.

preindividual como una literal matriz generadora, la cual está en un estado de metaestabilidad, cargada de energía potencial (singularidades de todo tipo) y relacionada, a su vez, con todo lo que existe.

La realidad preindividual puede concebirse también como un reservorio que está formando parte del todo, donde todo lo significativo es el resultado de la individuación; empero, de lo cual no podemos tener ninguna definición precisa sino hasta que se ha realizado la operación de individuación. “El ser individuado es portador de origen absoluto.”³⁹ Esto nos alerta sobre la interpretación que del pensamiento presocrático⁴⁰ realiza Simondon, el riesgo consistiría en aceptar una pura indeterminación, una fuente natural de la cual puede brotar todo, con lo cual nuestra comprensión de la realidad quedaría francamente ciega o al menos con horizonte reducido para prever ciertas posibilidades.

Como sabemos, el conocimiento humano ha avanzado en sus previsiones de tal modo que esta idea sobre la naturaleza, desde el punto de vista de la historia de la ciencia, tiene un alcance limitado; sin embargo, si se la concibe como un movimiento, un cambio importante de perspectiva epistemológica, que encuentra sus raíces profundas en los presocráticos y brota de nueva cuenta en la Modernidad, nos presenta un nuevo camino de reflexión.

³⁹ *ILFI*, p. 455.

⁴⁰ Sobre el cuidado debido a la noción de *physis*, naturaleza e incluso realidad extraída del pensamiento de Anaximandro, encontramos en Kirk, Raven y Schofield distintos significados desde la antigüedad hasta interpretaciones actuales del término *ápeiron*. De entre todos ellos destacamos: infinito, lo espacialmente infinito, y sobre todo una que parece más cercana a la comprensión simondoniana de lo preindividual: “<<lo que es internamente ilimitado, sin distinciones internas>>, i.e., lo que es indistinto, indefinido en su especie. [...] para Anaximandro la materia original constitutiva del mundo era indefinida y no se parecía a ninguna clase de materia del mundo ya formado.” G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, p. 153. A este respecto, Popper, siguiendo a Khan, contribuye a nuestra comprensión cuando sostiene que “El *ápeiron* ilimitado e inagotable de Anaximandro es el origen y punto de partida, el <<principio>> (*archē*) del mundo, la potencia imperecedera que da luz a todas las cosas. [...] Del *ápeiron* <<emergen los principios opuestos cuya interacción constituye el mundo>>.” Karl R. Popper, *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*, p. 206. Por su parte, Simondon aplica esta noción directamente en el apartado “La angustia” de la individuación psíquica: “... el sujeto toma conciencia de sí mismo como naturaleza, como indeterminado (*άπειρον*) que jamás podrá actualizar en un *hic et nunc*, que jamás podrá vivir...” *ILFI*, p. 378.

Recapitulemos lo hasta aquí expuesto. Simondon está interesado por la explicación del proceso que lleva a la conformación del individuo y no sobre el individuo ya constituido, ha intentado desechar las vías y correspondientes explicaciones que han dado el sustancialismo y el hilemorfismo sobre el individuo, debido a que ambas apelan al principio de individuación y a otros principios complementarios (identidad, no-contradicción, tercero excluido); ambas vías parten de la constatación de la existencia de individuos, sin responder por la operación o mecanismo a través del cual existen individuos constituidos, es decir, no explican el proceso de individuación, lo que hacen es recubrir, ocultar este mecanismo, al ocuparse únicamente del individuo constituido.

La posición en la historia de la filosofía que poseen los presocráticos, para Simondon, es privilegiada ya que son los pensadores del comienzo, ellos preceden la historia de este encubrimiento del proceso de individuación, “Para ellos, escribe Simondon, la realidad actual del mundo se comprende por su génesis, y la cosmogénesis es palpable y concreta como el cambio progresivo de estado que tiene lugar en la mano del alfarero, cuando la arcilla absorbe más agua.”⁴¹

Empero, con Aristóteles nos encontramos con otra percepción de lo real, para el Estagirita la naturaleza tiene un único orden, el orden de lo inteligible, el cual coincide en buena parte con el orden fáctico, es decir, el de aquel tal cual están las cosas. Aristóteles no tenía razones, ni instrumentos u observaciones, que le permitieran suponer otro orden distinto, la percepción simple y directa de la naturaleza, lo que en ese momento era posible observar, es lo que dio por sentado.⁴² En esta posición epistemológica surge el esquema hilemórfico, al cual, entre las críticas ya mencionadas, se agrega una característica que parece regir el desarrollo del conocimiento de lo real hasta la Modernidad, se trata de la primacía del acto sobre la potencia.

⁴¹ G. Simondon, *Cours sur la perception*, apud P. Chabot, *op. cit.*, p. 86.

⁴² Cf. J. Hernández Reynés, “Lo natural y lo artificial en Aristóteles y Bacon”, en *Ontology Studies*, no. 11, p. 294.

En la comprensión del mundo natural aristotélico, las cosas dadas, están dadas por la forma, sin mayor alternativa, el ser en potencia es posterior al ser en acto, al menos en el orden único de lo inteligible. El esquema hilemórfico trabaja en dos niveles, el nivel universal y el particular (singular o individual), en el primero es donde encontramos la primacía del acto sobre la potencia; en el segundo, la potencia será la que prime en el individuo.⁴³ Gracias al acto, las cosas naturales llegan a su fin, no cabe otra posible finalidad en el orden universal causalista. Lo que tenemos es una reproducción de lo que ya está hecho, “en el caso de la naturaleza, porque la forma específica en potencia está siempre en un congénera en acto (por ello aquí se habla propiamente de reproducción).”⁴⁴ Para ilustrar este punto álgido tomaremos la crítica que realiza Simondon a la tradición sustancialista.

[la tradición filosófica occidental] Ha descuidado el conocimiento del individuo real, porque no podía captarlo en su génesis. Molécula indivisible y eterna, o ser vivo ricamente organizado, el individuo era captado como una realidad dada, útil para explicar la composición de los seres o para descubrir la finalidad del cosmos, pero no como una realidad ella misma cognoscible.⁴⁵

⁴³ Acerca de la relación entre el acto y la potencia, encontramos una interpretación interesante, aun cuando la finalidad en su aplicación sea distinta, en Giorgio Agamben, al defender que Aristóteles se preocupa por resaltar la autonomía de la potencia y la inclusión en ella misma de la impotencia. “Lo que pretende pensar en el libro *Theta* de la *Metafísica* no es, en otras palabras, potencia como mera posibilidad lógica, sino los modos efectivos de su existencia [...] es necesario que pueda también no pasar al acto, que sea constitutivamente *potencia de no* (hacer o ser) o, como dice Aristóteles, que sea asimismo impotencia (*adynamia*). [...] La potencia que existe es precisamente esa potencia que puede no pasar al acto. [...] En un pasaje del *De anima* (417 b, 2-16) en el que Aristóteles expresa quizás de la manera más acabada la naturaleza de la potencia perfecta, describe el paso al acto [...] no como una alteración o una destrucción de la potencia en el acto, sino como un conservarse y un <<darse a sí misma de la potencia>>.” Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, pp. 63-64. Justo será éste el papel de la potencia, como ‘modos efectivos de su existencia’, a la que apela Simondon en su pensamiento de la individuación y su filosofía de la técnica. Véase también para la relación entre estos dos autores, Arne De Boever, “Agamben et Simondon: ontologie, technologie et politique.” En *Cahier Simondon no. 2*, pp. 117-128.

⁴⁴ J. Hernández Reynés, *op. cit.*, p. 297.

⁴⁵ *ILFI*, p. 129.

Este cuestionamiento se enlaza con la distinción entre empírico y experimental. Lo empírico remite a la simple observación directa de la realidad, a la cual corresponden los planteamientos aristotélicos sobre la naturaleza y el cosmos, los cuales para Simondon son claramente insuficientes pues construyen una epistemología más preocupada por la clasificación que por nuevos paradigmas para la construcción del conocimiento. Las llamadas situaciones experimentales suponen, por ejemplo para la física, observaciones basadas en instrumentos, un número suficiente de evidencias y formulaciones matemáticas con las cuales exprese los resultados de sus observaciones.

Salta a la vista que buena parte del descuido en el conocimiento del individuo, respondería a la falta de avances tecnológicos en el desarrollo de instrumentos para la observación y a la ausencia de formulaciones matemáticas en la física aristotélica, en la cual el individuo era captado como una realidad dada. Por otra parte, el orden individual y la primacía de la potencia encontrarán vía franca en la concepción de la forma concebida por Francis Bacon.

Para Bacon, no es la forma la que determina el fin de las cosas, ella está situada en los elementos o componentes de las cosas mismas con independencia del fin al que puedan llegar. La forma no es la sustancia (sustrato último de las cosas realizadas), la esencia (lo que hace que las cosas sean lo que son) no reside en lo ya constituido sino más bien radica en los mecanismos que componen los “elementos últimos” de las cosas, “las formas, para Bacon, no son el resultado aunque están en él: están en las cosas individuales como leyes, como leyes de acuerdo necesariamente con las cuales las cosas son.”⁴⁶

Estas leyes no son otras que leyes de composición, las cuales no tienen fin predeterminado, las formas son los componentes, no el compuesto; con lo cual, tenemos un giro hacia el orden individual: la primacía de la potencia sobre el acto, debido particularmente a que no hay un fin preestablecido al cual siquiera tienda la naturaleza, lo que realmente hay para poder comprenderla, y para Bacon actuar

⁴⁶ J. Hernández Reynés, *op. cit.*, p. 301.

sobre ella, son leyes entendidas como mecanismos de composición a través de los cuales las cosas llegan a ser lo que son, sin que tengan que coincidir con lo que ya está dado.

En última instancia, el fin de algo se define en el mecanismo de composición, en las leyes que rigen la ordenación de los elementos últimos, en las llamadas modernamente leyes de la naturaleza. Este viraje epistemológico señalado por Bacon, encuentra eco y prolongación en la postura crítica que establece Simondon, frente al sustancialismo y al hilemorfismo que, con el principio de individuación como su presupuesto más general, pretenden explicar, producir y conducir la operación de individuación como la manera de elevarse hacia el fin preestablecido de un individuo ya constituido, individuo que debe alcanzar las condiciones determinadas de su propia existencia, entendiendo por éstas las del ser considerado sustancia, individuo dado de una vez y para siempre; la primacía del acto (individuo constituido) sobre la potencia (individuación) es la amplia y sinuosa batalla que Simondon libra a lo largo de su obra, en la introducción la expone con estas palabras:

En esta noción misma de principio, existe un cierto carácter que prefigura la individualidad constituida, con las propiedades que ella tendrá al serlo; la noción de principio de individuación surge en cierta medida de una génesis a contrapelo, de una ontogénesis invertida: para dar cuenta de la génesis del individuo con sus caracteres definitivos, hay que suponer la existencia de un término primero, el principio, que lleva en sí aquello que explicará que el individuo sea individuo y que dará cuenta de su hecceidad.⁴⁷

⁴⁷ *ILFI*, p. 24. El término hecceidad o eceidad proviene de *haecceitas*, Duns Escoto lo utiliza para nombrar lo que la individuación produce, es decir, se trata de la última actualidad de un ente que lo determina a ser singularmente. Véase, Jesús Hernández Reynés, *El hombre y el objeto técnico. Temas simondonianos*, p. 8, texto inédito.

Como suele hacer nuestro autor, esta primacía de la potencia sobre el acto, en el estudio de las distintas individuaciones, se mantendrá operativa a lo largo de toda su obra; en esta línea de argumentación encontramos en el primer capítulo de *El modo de existencia de los objetos técnicos*, un claro ejemplo de esta primacía, al explicar el estudio universal de los objetos técnicos.

El estudio de los esquemas de funcionamiento de los objetos técnico concretos presenta valor científico porque esos objetos no son deducidos de un único principio; son el testimonio de cierto modo de funcionamiento y de una compatibilidad que existen de hecho (y que fueron contruidos) antes de haber sido previstos: esta compatibilidad no estaba contenida en cada uno de los principios científicos separados que sirvieron para construir el objeto; fue descubierta empíricamente; de la constatación de esta compatibilidad se puede remontar hacia las ciencias separadas para plantear el problema de la correlación de sus principios y fundar una ciencia de las correlaciones y de las transformaciones, que sería un tecnología general o mecanología.⁴⁸

El viraje otorgado por la primacía de la potencia sobre el acto, como sabemos, comporta un cambio en la metodología de investigación científica y en la forma argumentativa de expresar los resultados obtenidos; el método inductivo procede a partir de un número limitado, por ejemplo un individuo, de objetos de estudio; es verdad que hay muchos otros elementos dentro de la inducción; empero, para lo que aquí nos atañe baste señalar dos rasgos que evidencian la primacía que estamos exponiendo: en primer lugar, hay un abandono de cualquier principio, entendido como axioma o contenido epistemológico dado, a partir del cual se comienza el proceso del conocimiento que garantice la validez y el resultado del mismo, como sabemos, el punto de arranque de este método es la hipótesis.

En segundo término, no se considera que haya un fin preestablecido al cual llegará la investigación, la finalidad es indeterminada y está contenida en el mismo

⁴⁸ *MEOT.*, pp. 68-69.

objeto que se está estudiando, la valoración de este conocimiento se produce en la experimentación, al no contar con proposiciones de carácter general que lo validen. En conclusión: “Donde antes el fin rector de toda producción coincidía con la forma completa dada de antemano, ahora pierde toda sujeción a lo desde siempre presente para mostrarse como deseo libre, únicamente sometido a unos principios básicos de la naturaleza de todas las cosas.”⁴⁹

De este modo, Simondon se nos presenta como digno heredero de la temprana Modernidad, al poner en operación los postulados baconianos en su filosofía de la individuación y de la técnica. En este sentido, señalamos que para este pensador la investigación científica y las consecuencias técnicas emergentes presentan una relación que favorece el progreso en cuanto al desarrollo del saber.

El progreso innegable de las ciencias se tradujo en el progreso de los elementos técnicos. Este acuerdo entre la investigación científica y las consecuencias técnicas es una nueva razón de optimismo que se agrega al contenido de la noción de progreso, a través del espectáculo de esa sinergia y de esta fecundidad de los dominios de la actividad: los instrumentos, mejorados por las ciencias, están al servicio de la investigación científica.⁵⁰

En el siguiente apartado veremos cómo las individuaciones físico-vitales operan de manera análoga a ciertos mecanismos de la biología genética; en este sentido, podemos decir que el pensamiento de Simondon trabaja con una visión global entre ciencias, técnica, psicología y filosofía; razón por la cual, algunos estudiosos de su obra, denominan a ésta ‘Enciclopedismo genético’.⁵¹ Este pensador es una verdadera enciclopedia que se va desplegando a través de las explicaciones sobre

⁴⁹ J. Hernández Reynés, *El hombre y el objeto técnico. Temas simondonianos*, p. 4.

⁵⁰ *MEOT.*, p. 133.

⁵¹ Véase, por ejemplo, Jean-Hugues Barthélémy, “Présentation de l’Encyclopédisme génétique”, en *Revue Philosophique de la France et de l’étranger*, pp. 275-278; Pascal Chabot, *La philosophie de Simondon*, pp. 7 y ss.; Jean-Yves Chateau, *Le vocabulaire de Gilbert Simondon*, pp. 7 y ss.

las distintas individuaciones y de lo que él llama <<concretización>> del objeto técnico.

II.3 Biología: convergencia de saberes

Apenas te conozco y ya arrasé
ciudades, nubes, paisajes y viajes,
atónito, descubro de repente
que dentro estoy de la piedra presente.

Carlos Pellicer

En 1944, Erwin Schrödinger comienza una de sus conferencias, de las más conocidas y citadas, con este exhorto: “El científico debe poseer un conocimiento completo y profundo, de primera mano, de ciertas materias. En consecuencia, por lo general, se espera que no escriba sobre tema alguno en el cual no sea un experto, siguiendo una conducta *noblesse oblige*.”⁵² Se podría pensar, a partir de este sabio consejo y con lo erráticamente expuesto sobre ciencia en este escrito, que Gilbert Simondon es un diletante de la física y de la química, (como, de hecho, lo es quien escribe estas líneas), esto no es así, ya señalamos desde el inicio de este capítulo, los conocimientos científicos y la fuerte base experimental que acompañan y sostienen las propuestas filosóficas del pensador de Saint-Étienne.

Simondon toma el reto señalado por Schrödinger. En la misma conferencia, el físico puntualiza que es imposible para un solo hombre poseer por completo el aspecto universal de la ciencias, dada su propagación en profundidad y en amplitud; frente a esta visión hiperpanorámica del conocimiento humano, se nos presenta el dilema entre intentar soldar la suma de conocimientos y la

⁵² Erwin Schrödinger, *¿Qué es la vida?*, p. 13.

imposibilidad para un cerebro de dominar esta totalidad. Schrödinger lo dice de una hermosa manera:

Yo no veo otra escapatoria frente a este dilema (si queremos que nuestro verdadero objetivo no se pierda para siempre) que la de proponer que algunos de nosotros se aventuren a emprender una tarea sintetizadora de hechos y teorías, aunque a veces tengan de ellos un conocimiento incompleto e indirecto, y aun a riesgo de engañarnos a nosotros mismos.

Sea ésta mi justificación.⁵³

La justificación del Premio Nobel de Física de 1933, le viene bastante bien a Simondon ya que comparte con Schrödinger el mismo objetivo, no perder de vista el conocimiento universal, con la exigencia de la especialización o profundidad que comporta, junto al ensamblaje necesario entre ciencias que desde tiempo reciente se conoce como multidisciplinariedad o interdisciplinariedad, –aunque es probable que a Simondon le gustaría llamarlo transdisciplinariedad– para un conocimiento lo más completo posible de la realidad.

Es esta la línea que se trazan científico y filósofo mencionados, al acercar conceptos, procesos y experimentos de la físico-química al de la complejidad de lo viviente; con ello, intentaremos mostrar que Simondon procura explicar la individuación de los seres vivos a través de ciertas operaciones biológicas y genéticas. Así, encontramos en las primeras líneas de *¿Qué es la vida?*, una pregunta-puente, tanto del propósito de Schrödinger, como del vínculo que sigue Simondon en su argumentación: ¿Cómo pueden la física y la química dar cuenta de los fenómenos espacio-temporales que tienen lugar dentro de los límites espaciales de un organismo vivo?⁵⁴ A partir de este cuestionamiento, Schrödinger aproxima los planteamientos de la física, la química y la biología para intentar

⁵³ *Ibid.*, pp.13-14.

⁵⁴ *Ibid.*, p.18.

responder a su pregunta general sobre la vida y con ello abrir nuevos horizontes en el conocimiento de lo que será la genética.

El primer episodio que deseamos destacar es la clara y minuciosa descripción realizada sobre el mecanismo hereditario junto con la similitud entre “la parte más esencial de una célula viva –la fibra cromosómica– [que] puede muy bien ser llamada un cristal aperiódico.”⁵⁵ Esta similitud entre el cromosoma y el cristal aperiódico resulta altamente interesante porque el individuo ejemplar de la individuación física, como lo hemos mencionado, es precisamente el cristal.⁵⁶ Schrödinger define al cromosoma de una manera que parece próxima a lo preindividual, entendido como *physis*, como *natura naturans*, “Las estructuras cromosómicas son al mismo tiempo los instrumentos que realizan el desarrollo que ellos mismos pronostican.”⁵⁷

Habíamos mencionado que para Bacon, ‘las formas no son el resultado pero están en él’, el cromosoma no es el individuo formado pero ya está contenido con él, el cromosoma es naturaleza que hace a la naturaleza y, en este sentido, se reproduce a sí mismo. Como explica Schrödinger, a través del proceso de mitosis (división), la célula madre dona una copia exactamente igual a la propia de la información genética, además de que la dotación cromosómica es doble, se mantiene así a lo largo de las divisiones mitóticas.⁵⁸ Con lo cual tenemos una literal reproducción natural de la naturaleza, naturaleza que se (re) produce.

⁵⁵ *Ibid.*, p.19. Schrödinger explica que la física, al ser una ciencia estadística, proporciona resultados altamente exactos; sin embargo, hay una disparidad entre los órdenes de magnitudes, entre los átomos y los seres vivos compuestos por ellos; establece que el funcionamiento de un organismo requiere leyes físicas exactas. El pensamiento es ordenado y material, formado de percepciones y experiencias, con lo cual debe obedecer leyes físicas sobre sus contenidos materiales. La disparidad en los órdenes de magnitud se compatibiliza precisamente por estas leyes físicas rigurosas en la interacción entre otros sistemas y el nuestro. Para ilustrar lo anterior, describe dos ejemplos: el paramagnetismo y el movimiento browniano. Por su parte, Simondon explica esta disparidad y la comunicación entre ellos como interacción y “encuentro de fuerzas al nivel del individuo bajo la égida de una singularidad, principio de forma, inicio de individuación.” *ILFI.*, p. 55.

⁵⁶ Véase, *ILFI.*, “Individuación y forma alotrópicas cristalinas; ser y relación”, p. 106.

⁵⁷ E. Schrödinger, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁸ *Cf. Ibid.*, p. 43.

A través de la meiosis ocurre algo más sorprendente todavía, “Muy poco después de empezar el desarrollo del individuo, un grupo de células queda reservado para producir, en un estadio posterior, lo que llamamos gametos, los espermatozoides u óvulos, según sea el caso, que son necesarios para la reproducción de un individuo en la madurez.”⁵⁹ Los gametos aparecen todavía más cercanos a la noción de energía potencial y estos dos procesos celulares, próximos a los estados metaestables simondonianos.

El sistema de reproducción empaqueta la información, la herencia genética, en los cromosomas y la transporta mediante el proceso de mitosis. Los gametos los podemos concebir como la energía potencial del sistema porque al ser un grupo ‘reservado’ quiere decir que estas células no son utilizadas para otra finalidad y se dividen menos que el resto, aunque como un dispositivo preformativo da lugar a una forma conocida, es decir, sabemos de antemano el resultado de su proceso; el sistema mantiene almacenada esta energía potencial para que se encuentre disponible al momento de cumplir con la fase de reproducción.

Para rematar la maravilla del mecanismo de la herencia, el proceso de meiosis ocurre de tal manera que el azar cumple un rol fundamental, compuesto en parte por el entrecruzamiento y la localización de los caracteres, donde se da una alta dosis de singularidad ya que este proceso altera reglas y probabilidades. Nos encontramos con el infinito valor de la diferencia, lo que hace que realmente cada individuo sea ese individuo y no otro;⁶⁰ la diferencia que persiste en el

⁵⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁰ La cuestión de la identidad de un individuo se problematiza cuando hablamos de ello en la dimensión microcómica, es decir, al hablar, por ejemplo, de bacterias o amebas; en este plano, la problemática llega hasta el punto de cuestionarse qué es el individuo, como encontramos en los experimentos realizados con las amebas de Jeon, microorganismos llamados amebas bacterizadas, los cuales hacen difícil sostener una noción clara y definida de individuo. “Los experimentos llevados a cabo con las amebas destacan la equivocación de creer que la evolución trabaja siempre <<por el bien del individuo>>. Cabe preguntarse qué es el <<individuo>> después de todo. ¿Es la ameba <<sola>> con la bacteria en su interior o es la bacteria <<sola>> viviendo en el ambiente celular que es, a su vez, un medio vivo? En realidad, el individuo es algo abstracto, una categoría, un concepto. Y en la naturaleza tiende a evolucionar aquello que se encuentra más allá de cualquier categoría o concepto limitado.” Lynn Margulis y Dorian Sagan, *Microcosmos*, p. 139. A este respecto, Simondon sostiene que “la individualidad real no es la unión o separación material, espacial de los seres en sociedad o en colonia, sino la posibilidad de vida separada, de migración fuera de la unidad

entrecruzamiento (parejas de cromosomas en estrecho contacto en el cual intercambian información) es la ley de la composición de los 'elementos últimos', indicada por Bacon, diferencia que hace que el individuo sea ese individuo. Schrödinger reconoce y destaca el peso específico de la diferencia:

Lo que situamos en el cromosoma es la localización de esta diferencia. (En lenguaje técnico, lo llamaríamos un locus, o, si pensamos en la hipotética estructura material que lo constituye, un <<gen>>.) Desde mi punto de vista, la diferencia en el carácter es el concepto fundamental, más que el carácter en sí, a despecho de la aparente contradicción lingüística y lógica de tal afirmación.⁶¹

La importancia en la noción de diferencia estriba en que manifiesta no sólo que un individuo es ese individuo y no otro, sino que en el mecanismo hereditario, en el proceso de la evolución, vamos a encontrar la producción de mutaciones, cambios pequeños en la transmisión de la información genética, diferencia sostenida. Para ello, Schrödinger trae a la memoria el descubrimiento de Hugo de Vries,⁶² en el cual aparecen dichos cambios que suponen una especie de <<salto>> y con ello una discontinuidad, en el sentido de que no hay formas intermedias entre la forma inalterada y los pocos individuos que han cambiado.

Resalta la relevancia de la discontinuidad porque las mutaciones se deben, de hecho, a saltos cuánticos en las moléculas del gen. Pero también hay una continuidad debida a que las mutaciones son perfectamente heredables.

biológica primera." *ILFI*, p. 247. Más adelante, se refiere específicamente a las amebas y a los holoturioideos para afirmar que entre estos individuos y la especie no hay distinción; el límite último para poder captar la individualidad es la muerte, como su correlato. Aun con esta aclaración, en la dimensión microcósmica, el problema de la identidad individual, pensamos, se mantiene abierto a la polémica filosófica.

⁶¹ E. Schrödinger, *op. cit.*, pp. 50-51.

⁶² Hugo de Vries, 1848-1935, en las investigaciones sobre las mutaciones (*Die Mutationstheorie*) entre 1901 y 1903, resalta una conclusión que es de nuestro interés: "Según De Vries, la nueva especie nace de golpe, con sus características plenamente desarrolladas, sin pasar por etapas progresivas o transicionales; desde el primer momento manifiesta una constancia absoluta." Jean Rostand, *Introducción a la historia de la biología*, p. 186. La traducción es nuestra.

Además, en virtud de su legítima transmisión, las mutaciones son un material apropiado sobre el cual puede operar la selección natural y producir las especies, según describió Darwin, eliminando los menos dotados y dejando sobrevivir a los más aptos. Basta con sustituir en la teoría de Darwin <<pequeñas variaciones accidentales>> por <<mutaciones>> (de la misma forma que la teoría cuántica sustituye <<transferencia continua de energía>> por <<salto cuántico>>).⁶³

Esta evidente analogía entre los postulados de la física cuántica y la biología darwiniana es a lo que hemos llamado convergencia de saberes y a la cual deseamos sumar las apuestas filosóficas simondonianas sobre la discontinuidad y la continuidad, comencemos con la discontinuidad.

La noción de discontinuidad debe volverse esencial en la representación de los fenómenos para que sea posible una teoría de la relación: debe aplicarse no solamente a las masas, sino también a las cargas, a las posiciones de estabilidad que pueden ocupar partículas y a las cantidades de energía absorbidas o cedidas en un cambio de estructura. El *quantum* de acción es el correlato de una estructura que cambia por saltos bruscos, sin estados intermedios.⁶⁴

Observamos en Simondon un postulado de discontinuidad en el que descansa la pluralidad de estados de realización de los individuos ya que “lo discontinuo es primero en relación a lo continuo”⁶⁵. Lo discontinuo deviene de una discontinuidad de fases, sumada a la hipótesis de la compatibilidad de las fases sucesivas del

⁶³ E. Schrödinger, *op. cit.*, pp. 60-61. Simondon hace efectiva esta analogía al afirmar: “el individuo es aquello capaz de transmitir la vida de la especie, y el depositario de los caracteres específicos, aun cuando nunca sea llamado a actualizarlos él mismo; como portador de virtualidades que no toman necesariamente para él un sentido de actualidad, está limitado en el espacio y también en el tiempo; constituye entonces un *quantum* de tiempo para la actividad vital, y su límite temporal es esencial a su función de relación.” *ILFI.*, p. 252.

⁶⁴ *ILFI.*, “Rol funcional de la discontinuidad.” p. 143.

⁶⁵ *ILFI.*, p. 137.

ser: un ser, considerado como individuado, puede de hecho existir según varias fases presentes en el conjunto, y puede cambiar de fase de ser por sí mismo; existe una pluralidad en el ser que no es la pluralidad de las partes, sino una pluralidad que está por encima mismo de esta unidad, que es la del ser como fase, en la relación de una fase de ser con otra.⁶⁶

El ser no es únicamente lo manifestado, existen en él otras fases latentes y reales, entendidas como energía potencial presente, el ser consiste, en tanto actualidad, en lo manifiesto como en lo potencial. En contra de la sustancialización del ser individuado (monismo), Simondon afirma un pluralismo de las fases del ser, el cual incorpora informaciones sucesivas, estructuras y formas recíprocas.

La discontinuidad de los estados de los seres se encuentra en una dimensión, digamos, intermedia, en la pluralidad de fases, en su desfasaje. La discontinuidad posee valor epistemológico y ontológico dentro de este pensamiento de la individuación, Simondon lo afirma claramente: “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.”⁶⁷

Al concebir al ser como sistema, nos encontramos con que la discontinuidad no significa falta de comunicación o de relación entre sus partes; por el contrario, hay una efectiva comunicación entre distintos niveles u órdenes. Lo que se pasa de un nivel a otro, por ejemplo del microscópico al macroscópico, son “las propiedades activas de la discontinuidad”⁶⁸, es decir, lo que se pasa entre niveles es información o singularidades, “aquello en lo que existe comunicación entre órdenes de magnitud.”⁶⁹

Finalmente, Simondon intenta explicar ‘la antinomia de la discontinuidad’ tomando como caso ejemplar de ésta la dualidad onda-partícula, al referirse explícitamente

⁶⁶ Cf. *ILFI.*, p. 472.

⁶⁷ *ILFI.*, p. 137.

⁶⁸ *ILFI.*, p. 138.

⁶⁹ *Idem.*

al fotón, sostiene que se trata de la unicidad de la partícula porque la estructura es aquí la más simple posible y esta partícula es tal, en tanto intercambia cuánticamente su energía con los demás soportes de energía. “La discontinuidad es una modalidad de la relación.”⁷⁰ Vuelve su crítica al sustancialismo y a cierto hábito asociativo, como responsables de la dificultad para la comprensión de estas ‘dos nociones complementarias’ (onda-partícula), para explicar que en este ser, el fotón, tenemos la posibilidad de estar en relación estructural y energética con las otras partículas, aún si esas partículas se comportan como un continuo.⁷¹

Por otra parte, también apreciamos que hay un postulado de continuidad entre los dominios con lo preindividual como fuente común, como la *physis* de todo lo que es, junto con la imagen de escalonamiento cualitativo de la transducción, llevan a considerar esta continuidad a un nivel más amplio; la continuidad se da entre dominios, físico, vital, psíquico y colectivo. Esto supone que el orden de las realidades sea captado como transductivo y no como deducción o inducción.

La transducción⁷² se comprende como intercambio de información entre seres pero sobretodo de una relación infinitamente más rica del ser consigo mismo, donde lo potencial deviene una fase de lo real actualmente existente. “El orden transductivo es aquel según el cual, a partir de un centro desde donde se eleva el ser cualitativo o intensivo, se despliega de un extremo al otro un escalonamiento cualitativo o intensivo...”⁷³

En el ámbito biológico, la transducción es un proceso de transferencia genética entre bacterias mediante un virus, fue descubierta en 1951 por Joshua Lederberg y Zinder; en biofísica, a la fotosíntesis se suele denominar transducción,

⁷⁰ *ILFI.*, p. 144.

⁷¹ *Cf. Idem.*

⁷² Respecto al término transducción: “La noción simondoniana de ‘transducción’ está construida sobre el significado más común que es el de ‘transformación’ o también ‘conversión’. Una traducción, por ejemplo, es también una transducción. Habitualmente se entiende que la transducción transforma un tipo de señal en otro distinto.” J. Hernández Reynés, *El hombre y el objeto técnico. Temas simondonianos*, p. 16.

⁷³ *Ibid.*, p. 474.

conversión de energía lumínica en clorofila.⁷⁴ Como podemos apreciar, la continuidad, en términos de Simondon, no se remite a una relación simple o intercambio sin alteraciones, ni siquiera podríamos entenderla como un continuo en el cual fluyen ciertos elementos, <<por transferencia de evidencia>>; por el contrario, la continuidad que expone Simondon supone una relación compleja que comunica, horizontalmente, estructura y energía, con lo cual se compatibilizan los distintos órdenes de magnitud de un sistema y en relación con su medio.

Para ejemplificar lo anterior, Simondon toma el caso de las ondas electromagnéticas hertzianas, sobre las cuales no se pueden deducir las propiedades de las radiaciones electromagnéticas porque “están constituidas a partir de la misma medida que permite establecer una distinción al mismo tiempo que una continuidad: la de la frecuencia.”⁷⁵ La continuidad simondoniana incluye el salto cuántico, la distinción, dentro de ese continuo sea físico, como en el de la onda, sea biológico, como en el mecanismo hereditario, extraña frecuencia que procede por saltos y distinciones; pero, intentemos ir un paso adelante, en el apartado “Los niveles sucesivos de individuación: vital, psíquico, transindividual” de la parte de “La individuación de los seres vivientes”, explica esta continuidad de la siguiente manera:

Si el ser viviente pudiera estar completamente aplacado y satisfecho por sí mismo, en lo que es en tanto individuo individuado, en el interior de sus límites somáticos y en relación al medio, no habría recurso al psiquismo; pero cuando la vida, en lugar de poder abarcar y resolver en unidad la dualidad de la percepción y la de la acción, deviene paralela a un conjunto compuesto por la percepción y la acción, lo viviente se problematiza.⁷⁶

⁷⁴ Cf. J. Hernández Reynés, *El hombre y el objeto técnico. Temas simondonianos*, pp. 16-17.

⁷⁵ *ILFI.*, p. 153.

⁷⁶ *ILFI.*, p. 241.

La continuidad se da por la exigencia de resolver un problema, en el ser el problema es su existencia, en los vivientes el problema aparece cuando falla algo en sus límites o en la relación con su medio que lo vuelve un problema para sí mismo.⁷⁷ La continuidad entonces ocurre en las distintas individuaciones, se da en la emergencia de problemas a resolver dejados por otras individuaciones.

Un ejemplo que puede ilustrar la continuidad simondoniana, se da en el ámbito de la biología al comparar las numerosas actividades de los superorganismos, entendidos como el conjunto de todas las bacterias del planeta, con las funciones de una computadora que poseyera un enorme banco de datos (los genes bacterianos) y una red de comunicación global que procesara información más básica; en esta analogía resalta “la dispersión universal de la resistencia a los antibióticos como una prueba espectacular de que las <<bacterias actúan como una entidad única capaz de resolver problemas complejos y de resolverlos con eficacia>>.”⁷⁸

La transducción, concebida como flujo de información que se da entre los distintos órdenes de magnitud, permite seguir considerando a ese individuo viviente como un sistema, es decir, como un ser en relación consigo mismo y con las variaciones de su medio. En este punto, conviene traer a la mente una analogía más, dada en la serie de los colores, Simondon explica que no hay que tomar los límites extremos, sino su centro que es desde donde se eleva la sensibilidad orgánica.

Existen dos tendencias en la serie de los colores, ir del centro hacia los extremos, ir hacia uno u otro extremo, ambas tendencias están contenidas ya en el centro en tanto centro de serie. Con lo cual, tenemos una tendencia que es la bipolaridad

⁷⁷ En este punto señalamos una distinción entre seres vivos y objetos técnicos en lo referente a la resolución de problemas. Desde el punto de vista de Simondon, la existencia de los seres vivos es un problema a resolver, mientras que los objetos técnicos tienen un modo de existencia en el cual “no hay nunca un problema, cosa lanzada hacia adelante, cosa previa que haya que franquear. Resolver un problema es poder franquearlo, es poder operar una refundación de las formas que son los datos mismos del problema. La resolución de los verdaderos problemas es una función vital que supone un modo de acción recurrente que no puede existir en una máquina: la recurrencia del porvenir sobre el presente, de lo virtual sobre lo actual. No existe un verdadero virtual para una máquina; la máquina no puede reformar sus formas para resolver un problema.” *MEOT.*, p. 161.

⁷⁸ L. Margulis y D. Sagan, *op. cit.*, p. 110.

primera en las series transductivas ordenadas según un eje. Desde el centro de la serie transductiva, ésta se desdobra en dos sentidos opuestos a partir de sí mismo, alejándose, desplegándose en cualidades complementarias; esto es, en dos tendencias a partir del centro hacia los extremos.⁷⁹ De esta consideración sobre la continuidad podemos destacar una hipótesis, realizada por el propio Simondon, para la comprensión de esta filosofía de la individuación.

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.⁸⁰

Finalmente, podemos afirmar que tanto la discontinuidad como la continuidad cumplen su función dentro del proceso de individuación, donde para Schrödinger hablamos de una diferencia de órdenes de magnitud y la diferencia fundamental radica en la estructura, a la cual Simondon relaciona el intercambio de energía, nosotros retomamos la relación entre las dimensiones microscópica y macroscópica dentro de un ser vivo para alcanzar esta comprensión.

Mencionamos una analogía entre la realidad individuada, explicada por el hilemorfismo, la cual pensamos que correspondería a la dimensión macroscópica, regida por las leyes de Newton; mientras que la realidad preindividual, descrita por Simondon, correspondería a la dimensión microscópica o, mejor atómica, regida por la ecuación, más usual, de Schrödinger. Pues esta relación, bajo la explicación realizada por Schrödinger, es más próxima que distante dentro del sistema del viviente:

⁷⁹ Cf. *ILFI.*, p. 474.

⁸⁰ *ILFI.*, p. 243.

Como veremos en breve, grupos increíblemente pequeños de átomos, excesivamente reducidos para atenerse a las leyes estadísticas, desempeñan de hecho un papel dominante en los ordenados y metódicos acontecimientos que tienen lugar dentro de un organismo vivo. Controlan las particularidades macroscópicas observables que el organismo adquiere en el curso de su desarrollo. Determinan importantes características de su funcionamiento, y en todo esto se manifiestan leyes biológicas muy definidas y exactas.⁸¹

Apreciamos en esta explicación que la continuidad dada entre la dimensión atómica con respecto a la macroscópica, aparece afectando directamente incluso al nivel del control y el funcionamiento del organismo completo y por ende del medio asociado a él, con lo cual pareciera que la relación-distancia hallada en la física, es más bien una relación de continuidad-discontinuidad en la biología. Los niveles micro y macro se extiende en el cosmos de lo viviente, en los microorganismos y los seres humanos, entendidos ambos como componentes de un sistema, en el siguiente ejemplo.

La inteligencia humana, al haber evolucionado con el superorganismo bacteriano y haber sido estimulada por él, utiliza técnicas muy similares para resolver problemas y transmitir información. [...] al igual que los microorganismos, el ser humano posee muchas herramientas y sabe cómo utilizarlas, pero no por ello las lleva continuamente encima. Asimismo, el ser humano puede transmitir información a sus hijos y a sus vecinos, de la misma manera que las bacterias transmiten los genes en sentido vertical a su descendencia y en sentido horizontal a otras bacterias. Por consiguiente, la humanidad y el microcosmos poseen una reserva cada vez mayor de conocimientos técnicos. El conocimiento adquirido no muere con el individuo o con su generación.⁸²

⁸¹ E. Schrödinger, *op. cit.*, p. 40.

⁸² L. Margulis y D. Sagan, *op. cit.*, pp. 110-111.

Volvamos a la individuación del ser físico para mostrar que este proceso se lleva a cabo gracias a la discontinuidad y a la continuidad.

El individuo físico debe ser pensado como un conjunto crono-topológico, cuyo devenir complejo está hecho de crisis sucesivas de individuación [...] gracias a la noción de órdenes de magnitud y a la noción de umbral dentro de los intercambios, ella afirmaría que la individuación existe entre lo continuo puro y lo discontinuo puro; la noción de umbral y de intercambio cuántico es, en efecto, una mediación entre lo continuo puro y lo discontinuo puro.⁸³

Claramente notamos la operatividad de la fusión espacio-tiempo, en la cronología y la topología de un individuo hay una cierta separación, esta no coincidencia hace que el ser físico individuado no sea totalmente simultáneo en relación consigo mismo; por otra parte, lo preindividual juega el papel de fuente de la dimensionalidad crono-topológica, al ser realidad primera de toda individuación. En este sentido, la relación entre discontinuidad y continuidad se da en términos de intercambio con ganancia, “cuando la forma topológica se presenta desfasada estamos en una individuación donde lo microscópico (que para Simondon es continuo) y lo macroscópico (que para Simondon es discontinuo) intercambian con provecho, con ganancia de magnitud, energía y estructura.”⁸⁴

Un ejemplo que podría ilustrar la relación entre discontinuidad y continuidad lo encontramos en el modelo de equilibrios puntuados o intermitentes de Jay Stephen Gould, en un artículo de 1980, intitulado “La naturaleza episódica del cambio evolutivo”, en el cual defiende una posición contraria al gradualismo de Darwin, donde también encontramos una diferencia en los órdenes de magnitud, expresados en la ontogenia y la filogenia; el primero es el desarrollo del individuo a lo largo de su vida, el segundo es el desarrollo de la especie a través de los

⁸³ *ILFI.*, p. 219.

⁸⁴ Cf. J. Hernández Reynés, *El hombre y el objeto técnico. Temas simondonianos*, p. 37.

períodos geológicos;⁸⁵ con lo anterior podemos notar que la diferencia mayor es temporal en este caso, Thomas Henry Huxley, amigo de Darwin, advierte sobre el peso enorme que significa aceptar la frase latina <<la naturaleza no da saltos>>, fielmente seguida por Darwin como discípulo de Charles Lyell, apóstol del gradualismo en geología; evidentemente, Simondon se ubicaría en la posición contraria, dentro de una ontogenia capaz de aceptar, argumentar y defender a favor de los ‘saltos’ en el proceso de individuación.

Lo que Gould desea exponer en este escrito no es un rechazo al darwinismo en general, lo que le interesa rechazar es el gradualismo ya que, para él, “Darwin retrataba la evolución como un proceso ordenado y majestuoso, que opera a una velocidad tan lenta que ninguna persona podía tener esperanza de observar su efecto en el transcurso de una vida.”⁸⁶

Resulta clara la oposición entre tiempo geológico y tiempo de vida de un individuo, además la posición de la filogenia presenta una ‘velocidad’ lenta en su proceso donde aparecería por contraste la aceleración en la ‘velocidad’ de los procesos vitales del individuo; por el contrario, Gould destaca que “la evolución, en opinión de Huxley, podía producirse con tanta rapidez que el lento y esporádico proceso de la sedimentación rara vez la capturara en el acto”, cabe mencionar que los registros fósiles, efectivamente, no apoyan el cambio gradual, se sabe de especies extintas en lapsos muy cortos de tiempo, al igual que la emergencia de nuevas especies de modo repentino.

A los ojos de Gould, Darwin se mantuvo fiel al gradualismo por dos razones, a saber: las preferencias culturales, el peso de la tradición, y lo limitado de los datos en ese momento; sin embargo, el mecanismo de la selección natural opera igual de bien si la evolución se produce a un ritmo rápido, con lo cual observamos que

⁸⁵ Esta diferencia en los órdenes de magnitud respecto al individuo, Simondon la precisa en su filosofía de la individuación para la biología de la siguiente manera: “Lo que se llama individuo en biología es en realidad de alguna manera un subindividuo mucho más que un individuo; en biología, parece que la noción de individualidad es aplicable a varias etapas, o según diferentes niveles sucesivos de inclusión.” *ILFI.*, p. 230.

⁸⁶ Stephen Jay Gould, “La naturaleza episódica del cambio evolutivo”, en *Gould esencial*, p. 63. Sobre la problemática entre genética y ontogénesis simondoniana, véase: Victor Petit, “La individuation du vivant. <<génétique et sa ontogénese>>”, en *Cahier Simondon no. 2*, pp. 53-80.

esta diferencia de magnitudes temporales en poco o nada afecta la teoría de la evolución.

Sin embargo, la insistencia en mantenerse fiel a su tradición hace de Darwin un ejemplo de la relación entre ciencia y cultura,⁸⁷ entre nuevos saberes y las sociedades que los producen, al poner en evidencia hasta donde puede influir el entorno cultural en la construcción de la ciencia y cómo ese mismo saber transforma a la cultura en la cual ha nacido, al enseñar y estudiar la teoría de la evolución, se dejan de lado ideologías, prejuicios, con ello se abre una vía en la cual las personas pueden abandonar presupuestos teológicos o posiciones como la del creacionismo.

De vuelta a nuestro punto, Gould describe la historia de las especies fósiles para subrayar dos características centrales: la estasis y la aparición repentina, la primera consiste en la ausencia de cambio direccional en el transcurso de la estancia de las especies en la tierra, su cambio morfológico es limitado y carente de orientación; la segunda muestra que en cualquier área local, una especie no surge por una continua transformación procedente de sus antecesores, aparece de golpe y totalmente formada.⁸⁸

De los procedimientos de la evolución, la transformación filética y la especiación, Gould sostiene que esta última es la responsable de la totalidad de cambios evolutivos porque el modo en que se produce garantiza que la aparición repentina y la estasis dominen el registro fósil, entre otras cosas debido a que la filética no incrementa la diversidad, sino sólo la transformación de una cosa en otra, con la especiación las nuevas especies se diversifican a partir de un tronco parietal que pervive. A este respecto, Simondon mantiene su perspectiva de lo viviente como sistema al afirmar que

⁸⁷ El cambio en los paradigmas de reflexión y comprensión provocados por los descubrimientos científicos, transforman la opinión de los propios científicos y, a más largo plazo, la opinión y las creencias de sociedades enteras. En el caso de la teoría de la evolución el primero en modificar sus opiniones fue el propio Darwin: "En 1844 Darwin escribía a su colega botánico Joseph Hooker: <<Como mínimo se vislumbra algo de luz y estoy convencido (de manera contraria a la primera opinión que tuve sobre el particular) de que las especies no son (es como confesar un crimen) inmutables." L. Margulis y D. Sagan, *op. cit.*, p. 198. En la cultura, los cambios de estos paradigmas son aceptados de forma ralentizada, adelante veremos un ejemplo de ello.

⁸⁸ Stephen Jay Gould, *op. cit.*, p. 67.

Existe génesis de formas cuando la relación de un conjunto viviente con su medio y consigo mismo pasa por una fase crítica, rica en tensiones y en virtualidad, y que culmina con la desaparición de la especie o con la aparición de una forma de vida nueva. [...] Por otra parte, no es solamente la especie la que es modificada, sino también todo el conjunto del complejo vital formado por la especie y su medio, que descubre una nueva estructura.⁸⁹

Como podemos observar, este biólogo, en coincidencia con Simondon en una visión de sistema de lo viviente, pone el énfasis en una evolución de tipo discontinua, es decir, un proceso que, contrario a lo que pensaba su descubridor, no procede de manera perfectamente continua y ordenada.

En defensa de la posición gradualista sostenida por Darwin, además del peso de su tradición, nos gustaría agregar que es posible que le haya sucedido algo similar a lo que hemos tratado en el caso de Aristóteles. Gould se presenta con una postura epistemológica distinta apoyada en gran medida por nuevos descubrimientos obtenidos en diferentes situaciones experimentales a las realizadas por Darwin. Se trata de un salto en el desarrollo científico en los campos del saber humano que van transformando nuestros paradigmas de comprensión sobre la realidad de lo que somos y de nuestro entorno.

Esta postura no gradualista, Gould la construye en un trabajo conjunto con Richard C. Lewontin, biólogo evolutivo, genetista, líder en el desarrollo de las bases matemáticas de la genética de poblaciones y la teoría de la evolución, pionero en aplicar técnicas de biología molecular, en cuestiones de variabilidad genética y evolución, ayudó a establecer (1966) las bases del moderno campo de la evolución molecular.

Una vez más apreciamos la manera en que los novedosos experimentos contribuyen a dar estos saltos entre paradigmas teóricos y, más relevante para

⁸⁹ *ILFI.*, p. 348.

esta investigación, cómo van transformando la visión de la realidad en las grandes sociedades.

Lewontin, junto a Gould, representa uno de los frentes en la disputa, al interior de los evolucionistas, entre gradualismo y evolución por equilibrio punteado o por saltos; dicho de otra manera, en el campo de la evolución iniciado por Darwin, se han desarrollado distintas vertientes, las dos más destacables y en disputa son los genetistas como Richard Dawkins y su libro, *El gen egoísta*, entre otros, quienes defienden el gradualismo bajo la forma del adaptacionismo, entendido como los cambios genéticos que permiten a un organismo sobrevivir y reproducirse en un ambiente específico; y los que optan por darle un mayor peso a las relaciones que se establecen entre los organismos y su medio, los cuales incluso afirman la posibilidad de que los organismos tienen la facultad de modificar su medio, en esta última posición ubicamos a Lewontin.

Esta polémica biológica en curso se podría traducir en términos simondonianos como la relación entre individuo y medio, donde Simondon ha dado una respuesta. En primer lugar, el gradualismo es inaceptable para una filosofía de la individuación que procede a saltos y con distinciones, es decir, con una teoría que se sostiene a través de la discontinuidad en la cual descansa la pluralidad de estados de realización de los individuos y de una continuidad dada por mediaciones, umbrales y potencialidades.

El adaptacionismo es un biologicismo sin ontogénesis, ya que supone como dado al ser viviente ya individuado; es inaceptable también porque “el propio esquema hilemórfico aparece en la noción de adaptación: el ser viviente encuentra en el mundo formas que estructuran lo viviente; por otra parte, lo viviente da forma al mundo para hacerlo apropiado a él.”⁹⁰

A los ojos de Simondon, el adaptacionismo carece de una representación del ser concebido como capaz de operar en él individuaciones sucesivas que necesariamente están relacionadas con su medio asociado, el cual, además, es

⁹⁰ *ILFI.*, p. 310.

también entendido por el biologicismo de la adaptación como un campo de fuerzas que se le oponen al organismo.

El espacio, medio o entorno de un individuo, para Simondon, “es un mundo que no coincide consigo mismo, porque no puede ser visto desde un único punto de vista.”⁹¹ Con lo cual, la relación individuo-medio o bien organismo-entorno, desde la perspectiva de la individuación, da lugar a un nuevo sistema, no a dos entidades que se desarrollan por separado y se mantienen heterogéneas entre sí. “Para que sea posible la integración de los elementos a un nuevo sistema, es preciso que exista una condición de disparidad en la relación mutua de esos elementos.”⁹²

No se trata, pues, de comprender al organismo y al medio como elementos disociados, donde cada uno sigue su propio camino o donde el medio produce infinidad de obstáculos para el desarrollo del organismo; por el contrario, para Simondon lo que hay es una “superposición cambiante de conjuntos incompatibles, casi semejantes, y sin embargo dispares.”⁹³

En conclusión, para Simondon, no hay una primacía del individuo sobre el medio o viceversa; lo que hay es una relación alagmática,⁹⁴ es decir, una relación donde el intercambio de energía y estructura arroja ganancia para ambos componentes del sistema.

En el estudio de las bacterias este hecho queda constatado, las relaciones que establecen ciertos microorganismos entre sí no solamente ponen en tela de juicio la noción de individuo o de identidad, también suponen un difuminado de la frontera propiamente dicha entre organismo-medio, puesto que esos roles son intercambiables entre sí; donde antes se podía hablar de adaptación por parte de una organismo a su medio, en esta dimensión microcósmica un organismo puede

⁹¹ *ILFI.*, p. 312.

⁹² *Idem.*

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ “El nombre de alagmática, que procede del griego *allagma*, significa intercambio, lo que se da y se toma de una operación entre dos de la que resulta una ganancia. Simondon entiende la alagmática como complemento de las ciencias que sólo se fijan en las estructuras. En este sentido, la alagmática sería una teoría de las operaciones, de los intercambios energéticos ontogenéticos.” J. Hernández Reynés, *El hombre y el objeto técnico. Temas simondonianos*, p. 37.

ser medio para otro e incluso entrar en una interdependencia en la cual el enemigo se puede convertir en auténtico salvavidas.

La historia demuestra claramente lo inevitable de algún tipo de cooperación entre organismos que han de vivir juntos y sobrevivir y muestra la tenue división entre competición y cooperación evolutivas. En el microcosmos, huéspedes y prisioneros pueden ser una misma cosa y los más terribles enemigos pueden llegar a ser indispensables para la supervivencia.⁹⁵

Con lo anteriormente expuesto, se ponen en entredicho afirmaciones del adaptacionismo tales como 'máquinas de supervivencia', 'autómatas programados con el fin de preservar los genes';⁹⁶ de hecho, estos estudios realizados en el ámbito de las bacterias echan por tierra la 'ley del más apto' ya que la competencia y la cooperación, como medios de supervivencia, llegan a alternarse de tal modo, modificando a los elementos relacionados, que no únicamente no se distinguen como medios sino que además vuelven difusos a los organismos, en cuanto a su identidad y su rol, en un mismo sistema.

En este sentido, Simondon se declara totalmente en contra de una jerarquización de los sistemas de la vida y prefiere desarrollar un estudio sobre las equivalencias funcionales entre ellos para captar la realidad vital.

El método que se desprende de estas consideraciones preliminares exige ante todo que no estemos preocupados por ordenar jerárquicamente los niveles de los sistemas vitales, pero que los distingamos para ver cuáles son las equivalencias funcionales que permiten captar la realidad vital a través de esos diferentes sistemas, desplegando todo el abanico de los sistemas vitales, en lugar de clasificar para jerarquizar.⁹⁷

⁹⁵ L. Margulis y D. Sagan, *op. cit.*, p. 137.

⁹⁶ Cf. Pilar Chiappa, "El ambiente: otra condición del ser." [<http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/84/PilarChiappaElambiente.pdf>].

⁹⁷ *ILFI.*, p. 252.

Una vez más, Simondon nos muestra su rechazo a una epistemología cuya finalidad sea la taxonomía, le interesa desarrollar un conocimiento preocupado por los procesos, por las funciones que tienen lugar en aquello que se está estudiando, para él, es el único camino que revela el ser de cualquier 'objeto de estudio'.

En este punto, nos gustaría señalar que la teoría de la evolución y su mecanismo de selección natural, sobretudo en su desarrollo posterior y aún a pesar de Darwin, sigue una vía semejante a la que persigue la epistemología simondoniana, develar más y más no sólo el origen, sino los procesos que llevan a cabo los distintos organismos vivos; este devenir también se asemeja al desarrollo de otras ciencias, las cuales se transforman gracias a los nuevos descubrimientos, observaciones más precisas y formulaciones que expresan de manera más certera la realidad a explicar; empero, este tipo de ciencia ha encontrado muchísima oposición, particularmente la biología evolutiva, al tocar directamente el origen de la vida, la humana incluida, junto con una propuesta de cambio, bajo la égida del proceso constante de la selección natural, hace que desde distintas posiciones –religiosas, conservadoras, espirituales, entre otras– éstas hayan sido recibidas con escepticismo sino con un virulento rechazo.

La recepción que tuvo *El origen de las especies* en 1859 fue muy grande en sentido positivo como en negativo, por una parte agotó los 1250 ejemplares de su primera edición, la respuesta al contenido no fue tan abiertamente positiva, por el contrario, sus rudimentarias observaciones fueron blanco del escepticismo con el que se comenzaba a responder a estos, del todo nuevos, paradigmas reflexivos. Incluso, aunque pudiera parecer sorprendente, hasta la actualidad, existen opiniones que continúan siendo escépticas, adversas, distorsionantes, o de rechazo absoluto, frente al evolucionismo.

Veamos lo que nos informa un texto reciente (2009), cuyo título es ya revelador del estado que guarda esta teoría, se trata de *Why evolution is true?*, escrito por

Jerry A. Coyne de la Universidad de Oxford; apuntamos todos estos datos bibliográficos, ya que deseamos destacar que no se trata de un libro elaborado en un país en vías de desarrollo, o de un país cuyo estado tenga una fuerte preponderancia religiosa –al menos el Preámbulo de la Constitución de los Estados Unidos sostiene a la libertad como uno de sus principios irrenunciables, el cual parece contraponerse con el lema nacional *In God we trust*–.

De hecho, si alguna vez hubo un momento en que el darwinismo era "sólo una teoría," o estaba "en crisis", fue la segunda mitad del siglo XIX, cuando la evidencia de que el mecanismo de la evolución no era claro, y los medios por los cuales funcionó –la genética– todavía estaban obscuro. Esto se solucionó del todo en las primeras décadas del siglo XX y desde entonces la evidencia de la evolución y la selección natural ha seguido aumentando, aplastando a la oposición científica al darwinismo. Aunque los biólogos han revelado muchos fenómenos que Darwin nunca imaginó, como discernir las relaciones evolutivas de las secuencias de ADN, por un lado, la teoría presentada en *El origen de las especies*, en general, se mantuvo con firmeza. Ahora los científicos tienen tanta confianza en el darwinismo como lo hacen en la existencia de los átomos, o en los microorganismos como causa de enfermedades infecciosas.⁹⁸

La pregunta es, entonces, ¿por qué es necesario escribir un libro que defienda la veracidad e incluso el estatuto de ciencia para el evolucionismo? Una de las primeras razones que expone el autor de *Why evolution is true?* para escribir este texto, es la realización de un juicio en 2005, en el cual un juez decidirá la manera en que los estudiantes estadounidenses deben aprender la teoría de la evolución.

Se trataba de una demanda interpuesta por algunos miembros de la comunidad de Dover, Pennsylvania, con creencias religiosas, descontentos a causa de que el libro de texto usado en la escuela secundaria de esa población, mostraba ‘adherencia’ a la teoría darwinista, teniendo como alternativa la teoría del

⁹⁸ Jerry A. Coyne, *Why evolution is true?*, 2009, p. xvi. La traducción es nuestra.

creacionismo bíblico.⁹⁹ Parece ser una razón suficiente para ponerse a escribir un libro como éste cuando en un país desarrollado, modelo de libertad para otros países y con una fuerte influencia, intelectual, económica, política y social en muchas áreas geográficas del mundo, continúan dándose casos como del que se ocupa este juicio.

Sirva este ejemplo como botón de muestra para ilustrar meridianamente, por un lado, el rechazo o marginalidad con el que todavía hoy en día es tratado el evolucionismo; por otra parte, la pertinaz presencia de dogmas, religiosos en este caso, en parte de la comunidad que constituye la enseñanza pública, demuestra la ralentización en el cambio de visión que sobre la realidad poseen las grandes sociedades, a pesar de que una ciencia tenga más de un siglo establecida como tal.

Sobre el primer punto, habría que decir que la teoría darwiniana ha recibido respuestas, ataques, tergiversaciones, en realidad, de todo tipo; para mencionar una de las respuestas más perversas tenemos el llamado Diseño inteligente (ID), máscara 'científica' del creacionismo,¹⁰⁰ con el cual se quiere adosar una creencia u opinión de carácter religioso o espiritual a algo que semeje una ciencia.

Las múltiples maneras en que ha sido recibido el evolucionismo e incluso los usos que se le han dado, sin ser materia específica de esta sección de nuestra investigación, ponen de manifiesto un tipo de relación entre la ciencia y otros ámbitos culturales;¹⁰¹ respecto a ello, enlazamos, en el siguiente apartado, la relación que guarda la psicología, en su vertiente de la teoría de la forma o Gestalt, con la filosofía de Gilbert Simondon. Puesto que, si para una ciencia como el evolucionismo biológico se presentan semejantes recepciones y usos,

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. ix.

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. x.

¹⁰¹ Respecto a las relaciones entre cultura y saberes, Simondon denuncia que "La oposición que se ha erigido entre la cultura y la técnica, entre el hombre y la máquina, es falsa y sin fundamentos; sólo recubre ignorancia o resentimiento." *MEOT.*, p. 31.

una ciencia humana como la psicología, parece encontrarse mayormente expuesta a interpretaciones, distorsiones y usos ajenos a la propia teoría.

II.4 Forma e información: percepción-acción, afectividad-emoción

Todo lo que sé del mundo,
incluso en la ciencia, lo sé
a partir de mi modo de ver o de
experimentar el mundo sin la
cual los símbolos de la ciencia
no significarían nada.

Maurice Merleau-ponty

Dentro del llamado Enciclopedismo genético de Gilbert Simondon, una de sus preocupaciones centrales, en el plano de la psicología, es la percepción. Se trata de un problema que se trabaja de manera empalmada en diversos saberes, la percepción es un viejo tópico filosófico revisado particularmente en la Modernidad por pensadores como Berkeley, Hume, y, más cercano a nosotros, por Husserl, entre otros; en la psicología ha sido un tema tratado prácticamente desde el nacimiento de la misma, Simondon desarrolla este problema al final de la individuación vital y al comienzo de la individuación psíquica.

En este apartado nos ocuparemos de las críticas hechas a la psicología, de manera general sobre el papel del adaptacionismo, en particular a una vertiente del dinamismo social y por último hacia la teoría de la forma en conjunto con ciertas propuestas filosóficas como el asociacionismo. Esto nos permitirá alcanzar la propuesta simondoniana, teñida por un gesto fenomenológico, sobre el modo en que la percepción puede ser comprendida dentro la filosofía de la individuación, en relación a la afectividad, la emoción y la acción.

Para comenzar su revisión crítica, Simondon menciona que ciencias como la psicología encuentran soporte en los planteamientos de la adaptación, lo cual no necesariamente resulta benéfico en lo que se refiere a su aplicación o combinación con otros saberes. La adaptación ha sido el aspecto fundamental de la biología, parece natural, entonces, que la psicología lo tome para su estructuración, al asimilarlo como principio, tal como ha funcionado en otros campos; empero, el adaptacionismo ya ha sido cuestionado, Simondon lo considera un principio que no da cuenta a profundidad de las funciones vitales, así como tampoco explica la ontogénesis de los seres vivientes.

De este modo, el filósofo de Saint-Etienne comienza su crítica hacia la psicología, especialmente a la dinámica social de Kurt Lewin ya que “representa una síntesis de la teoría de la forma desarrollada en Alemania y del pragmatismo norteamericano.”¹⁰² Simondon considera poco aceptable colocar a la personalidad como centro de tendencias puesto que las acciones del individuo se conciben con la única finalidad de luchar con el ambiente, el medio es considerado por esta dinámica social como fuente de obstáculos para la realización de las metas individuales, con lo cual más que acciones, tendríamos meras reacciones de ese organismo ante las barreras presentadas por su medio; por otra parte, considerar el ambiente o entorno constituido como meta, supone empobrecer ese entorno pero también reducir la intensidad de las acciones a la fuerza que ejerza el medio sobre el individuo, “desde entonces, las diferentes actitudes posibles son conductas, en relación a dicha barrera, que apuntan a alcanzar la meta a pesar suyo (por ejemplo, el rodeo es una de esas conductas).”¹⁰³

Esta suerte de relación forzada, sujeta a las fuerzas del medio a las cuales se tiene que enfrentar el sujeto, remite, para Simondon, a la consideración del psiquismo como un campo de fuerzas o espacio hodológico, donde las conductas son recorridos posibles, bajo esta noción, como ejemplo de la jerarquía presente en esta dinámica, los animales y los niños son más simples que los adultos, cada

¹⁰² *ILFI.*, p. 311.

¹⁰³ *ILFI.*, p. 312.

situación es representada a través de la estructura de esos campos que la constituyen y definen a los sujetos.

La adaptación se supone como la principal actividad para doctrinas de este tipo, “puesto que el problema es definido en términos de oposición de fuerzas, es decir de conflicto entre las fuerzas que emanan del sujeto, orientadas hacia el fin, y las fuerzas que emanan del objeto (del objeto para el sujeto viviente) bajo la forma de barrera entre sujeto y objeto.”¹⁰⁴

Consideramos que este es el primer paso dado por Simondon para abordar la percepción, pues más adelante, para explicar la individuación psíquica-colectiva, centrará su revisión crítica sobre este tópico gracias al concepto de forma de manera relacional como lo hace la teoría de la forma desde un aspecto cualitativo y también merced a la noción de información cuya significación relacional es la de una disparidad, problema que sólo puede ser resultado por amplificación, que se encuentra en la teoría de la información desde un aspecto cuantitativo, a partir de lo cual parece intentar restablecer una noción fenomenológica de la percepción.¹⁰⁵

En este sentido, “el psiquismo no es ni pura interioridad ni pura exterioridad, sino permanente diferenciación e integración, según un régimen de causalidad y de finalidad asociado que llamaremos transducción...”¹⁰⁶ el cual define el sistema de la conciencia que une al individuo consigo mismo y con el mundo.

En este contexto, la pareja formada por la afectividad y la emotividad aparece como una forma transductiva por excelencia. En ella se articulan la sensación y la

¹⁰⁴ *idem.*

¹⁰⁵ Decimos fenomenológica, ya que desde el punto de vista de Merleau-Ponty, “La perception n’est pas science du monde, ce n’est pas même un acte, une prise de position délibérée, elle est le fond sur lequel tous les actes se détachent et elle est présupposée par eux. Le monde n’est pas un objet dont je possède par-devers moi la loi de constitution, il est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites.” Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 11. “La percepción capta aquí no solamente la forma del objeto, sino también su orientación en el conjunto...” *ILFI.*, p. 350. Se refiere al mundo como conjunto, empero, la polaridad individuo-medio se mantiene constante en la consideración sobre la percepción. Véase también el apartado “La problemática perceptiva; cantidad de información, cualidad de información, intensidad de información”, pp. 355 y ss.

¹⁰⁶ *ILFI.*, p. 366.

percepción de objetos, acciones y prácticas que el sujeto efectúa, la relación entre lo preindividual, lo individual y lo colectivo, así como la integración de la realidad propiamente individual de este conjunto de hechos de las polarizaciones afectivas y emotivas. La función del psiquismo es central ya que supone una constante diferenciación de la información captada y una integración sin cesar de esa información a la propia realidad individual.

La relación transductiva mantiene y se mantiene activa en la conciencia del individuo, relacionando los dominios de lo preindividual, lo individual y lo colectivo, en la cual la causalidad y la finalidad no sólo no se oponen sino que manifiestan que todo movimiento afectivo-emotivo es a la vez un juicio y una acción preformada,¹⁰⁷ con lo cual podemos observar ciertos rasgos fenomenológicos en el siguiente sentido.

Por un lado, Simondon está describiendo una conciencia altamente activa; por otra parte, al señalar la finalidad Simondon apunta uno de los preceptos nucleares para la fenomenología, la intencionalidad; el enfoque fenomenológico del cual y en el cual, consideramos, abrevia y se desarrolla este planteamiento simondoniano sobre la percepción, consiste en los siguientes puntos.

El mundo, el entorno o el medio no es un objeto puesto delante del sujeto, a partir del cual el individuo construya, genere o invente su psiquismo; por el contrario, la percepción supone un mundo o medio asociado para emerger, la relación es transductiva ya que ambos elementos se suponen uno al otro con una disparidad de órdenes pero relacionados entre sí; se trata de ubicar el análisis de la percepción en esta disparidad en la cual surgen las relaciones, razón por la que es prácticamente imposible pensar un vínculo estático entre ellos, en el cual quedarán definidos o pudieran al menos ser tomados tan distintos como distantes que ninguna relación fuera posible entre ellos.

¹⁰⁷ Cf. *Idem.*

De este modo el pensador francés remata su crítica a la doctrina de la dinámica social, la acción tiene una función simultánea en la individuación, la conducta es solamente un aspecto de la acción ya que no hay un conjunto superior al otro entre el individuo y su medio, ambos forman un nuevo sistema más rico y más vasto, donde ambos intercambian energía, estructura e información. “La acción es contemporánea de la individuación por la cual ese conflicto de planos se organiza en espacio: la pluralidad de conjuntos deviene sistema”.¹⁰⁸

Es en este punto donde creemos que cabe hablar de la psicología en su vertiente de la teoría de la forma. La individuación psíquica comienza con el problema de la segregación de las unidades perceptivas, el cual, a los ojos de Simondon, no han resuelto ni el asociacionismo ni la teoría de la forma; el primero no explica la coherencia interna de las percepciones de un objeto individualizado más que como resultado de la asociación entre ellas e invoca al hábito como garante de la percepción mantenida a través del tiempo, bajo la forma de unidad y continuidad estáticas del *perceptum*.

Los otros principios sostenidos por el asociacionismo (contigüidad, semejanza) mantienen en una pasividad tal al objeto percibido que, para Simondon, esta doctrina es una copia disimulada del innatismo. Lo que le interesa destacar, como lo hace desde sus críticas al hilemorfismo y al sustancialismo, es la no pasividad de la materia, la cual se mantiene en este nivel de la individuación psíquica-colectiva. “El objeto percibido es en tan escasa medida un resultado pasivo que posee un dinamismo que le permite transformarse sin perder su unidad; no solamente posee una unidad sino también una autonomía y una relativa independencia energética que hace de él un sistema de fuerzas.”¹⁰⁹

La teoría de la forma, por su parte, toma las nociones de conjunto y de sistema indistintamente, cuando, señala Simondon, un conjunto sólo es una unidad estructural, mientras que el sistema es una unidad metaestable hecha de una

¹⁰⁸ *ILFI.*, p. 313.

¹⁰⁹ *ILFI.*, p. 346.

pluralidad de conjuntos en relación de analogía y potencial energético; “El conjunto no posee información. Su devenir sólo puede ser el de una degradación, un aumento de entropía. El sistema puede por el contrario mantenerse en su ser de metaestabilidad gracias a la actividad de información que caracteriza su estado de sistema.”¹¹⁰

Las consecuencias de este descuido llevan a la teoría de la forma a considerar a las totalidades, a los conjuntos, como sistemas y con ello estropea la noción misma de sistema, al no poder dar cuenta de la separación de los conjuntos con estructura analógica, de la disparidad y de la actividad relacional de información, la cual no puede ser cuantificada abstractamente, sólo puede caracterizarse en referencia a las estructuras del sistema en los que ella existe; con lo cual, Simondon advierte, “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.”¹¹¹

Se observa desde ahora la intención simondoniana de incluir los aspectos cualitativo y cuantitativo en el problema de la percepción; la Gestalt, debido a este descuido teórico profundo, sólo podrá tratar a la percepción desde un punto de vista de la totalidad como un problema fondo-forma, cuyo tratamiento atiende el aspecto cualitativo sin ser capaz de explicar el aspecto relacional de la información desde el aspecto cuantitativo.

Otra crítica simondoniana a la teoría de la forma consiste en su apelación a principios como el de la pregnancia y de la ‘buena forma’, el problema persiste, la materia sigue siendo considerada inerte, sin percatarse de la virtualidad de formas que ella encierra frente a lo cual se colocan más principios para estudiarla.

Si la forma estuviera realmente dada y predeterminada, no habría ninguna génesis, ninguna plasticidad, ninguna incertidumbre relativa al porvenir de un sistema físico, de un

¹¹⁰ *Idem.*

¹¹¹ *ILFI.*, p. 347.

organismo o de un campo perceptivo; pero ese no es precisamente el caso. Existe una génesis de las formas como existe una génesis de la vida. El estado de entelequia no está enteramente determinado por el haz de virtualidades que lo preceden y lo preforman.¹¹²

Los teóricos berlineses de la Gestalt, Wertheimer, Köhler y Koffka,¹¹³ sostienen que la forma inmediata no es producto de la percepción sino que ésta es producto de la forma, con esta posición su finalidad es establecer leyes del proceso de construcción de estas *Gestalten*.

En lugar de preguntarse acerca de tal o cual distorsión, los teóricos de la forma más radicales creen que cualquier percepción es una ilusión visual, sin importar si está en buen acuerdo con los objetos físicos. La pregunta no es ¿por qué a veces vemos una línea distorsionada cuando es recta? La pregunta es ¿por qué siempre se ve una línea en la totalidad? Esta línea percibida es el resultado de un proceso de construcción, cuyas leyes es el objetivo a establecer para la teoría de la Gestalt.¹¹⁴

Este planteamiento de la teoría de la forma indica varios puntos a cuestionar; para empezar su objetivo es totalmente opuesto al que Simondon persigue para una ciencia, la finalidad de llegar a leyes o principios significa para la filosofía de la individuación la reducción y empobrecimiento absoluto del objeto a estudiar, en el sentido de un alejamiento radical de los objetos físicos, los cuales ni siquiera son considerados o comparados con los resultados de nuestras percepciones, no hay

¹¹² *Idem.*

¹¹³ El análisis realizado por Simondon sobre la Teoría de la forma, al parecer, se encuentra de manera más amplia en su *Cours sur la perception*, texto agotado, al cual hace referencia Barthélémy para desarrollar la relación entre filosofía de la individuación y *Gestaltpsychologie* de Köhler y Koffka, en "Perception et imagination. Sur la portée théorique des Cours de Simondon", en *Cahier Simondon no.2*, pp. 7-25.

¹¹⁴ A. Desolneux, L. Moisan y JM. Morel, *From Gestalt Theory to Image Analysis. A probabilistic Approach*, p. 13. La traducción es nuestra.

objeto como tales, lo que hay son resultados de procesos tomados como objetos de estudio que caerán en algún momento en esos principios a establecer.

La percepción sería concebida, en esta posición extrema, como el genio maligno que fabrica ilusiones visuales, una conciencia loca cuya actividad hay que regular a partir de la elaboración de leyes sin tomar en cuenta la relación de esta conciencia con su mundo junto con la unidad y la coherencia que emergen en esta relación, por lo cual Simondon sostiene que “la teoría de la forma reduce a dos términos lo que es un conjunto de tres términos independientes o al menos distintos: sólo después de la percepción las tensiones son efectivamente incorporadas al campo psicológico y forman parte de su estructura.”¹¹⁵ Las génesis existentes en los dominios de la forma, la información, el individuo y la colectividad obligan una vez más a dar cuenta de los procesos más que de los resultados, tanto al nivel teórico como experimental.

Por ello, Simondon sostiene la noción de sistema donde todos estos componentes están relacionados, realizan operaciones como intercambio de energía y de estructura por su relación alagmática, gracias a los cuales emerge una ontogénesis propia de cada sistema. La percepción, la acción, la afectividad y la emoción son los componentes centrales del sistema conciencia, tratar de comprender el modo en que se relacionan y los procesos que realizan, permite comprender la individuación psíquica-colectiva; dominio que nos aproxima a la dimensión cultural, ya que el individuo como componente de una colectividad se encuentra imbricado en ella.

Simondon afirma que la relación entre emoción y afectividad es paralela y complementaria a aquella que une la percepción y la acción. Al igual que la percepción es el fundamento de la acción y encuentra en ella su sentido –desde el simple desplazamiento hasta las prácticas más diversas– la afectividad está en la base de la emoción que manifiesta el sentido, por selección y unificación de la pluralidad afectiva virtual. “Es la afectividad la que lleva a la carga de naturaleza

¹¹⁵ *ILFI.*, p. 348.

preindividual a convertirse en soporte de la individuación colectiva; es mediación entre lo preindividual y lo individual; es el anuncio y la repercusión en el sujeto del encuentro y de la emoción de la presencia, de la acción.”¹¹⁶

Las dos funciones, de la acción y de la emoción, entonces interactúan. La acción se dirige hacia lo colectivo, la emoción hacia lo individual. Más precisamente, la acción es una individuación de lo colectivo tomado en su relación con lo colectivo, mientras que la emoción se define igualmente en el proceso que acabamos de esbozar como una individuación de lo colectivo que ha entrado en su relación con el sujeto individual. “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.”¹¹⁷

Las dos dimensiones de lo sensible –perceptiva y afectiva– se unen entonces a través de la acción y la emoción, en su indispensable contribución correlacionada a su significación recíproca para el sujeto que se individualiza sobre el fondo de lo colectivo. La acción sale del sujeto, la emoción penetra al sujeto y, para Simondon, los dos universos que ellas designan no están separados, están en relación uno con el otro.

La emoción que sale precisamente de la afectividad en este curso, es el evento de esta individuación que actualmente tiene lugar en presencia de lo transindividual, sobre el fondo de una disposición afectiva que la precede y que la sigue, a condición también de su inserción en lo colectivo. El dominio individuado no se puede entender sin su inserción en lo colectivo; empero, el camino continuo que recorre del sujeto individual, separado y distinto, para reconocer su relación con el sujeto colectivo, no separado y donde él se integra para individuarse, supone que sea tomado en cuenta el fundamento de esta relación, a saber un componente no-individuado, una carga preindividual.

¹¹⁶ *ILFI.*, p. 374.

¹¹⁷ *Idem.*

Recapitulemos lo hasta aquí expuesto. El gesto fenomenológico de la individuación psíquica concibe un psiquismo cuyas funciones de diferenciación e integración incluyen a la causalidad y a la finalidad, en esta perspectiva todo parece proceder por relaciones, transiciones, superposiciones y polaridades dentro de un sistema o medio en el que nada se puede descartar. Así, la acción supone a la percepción, en tanto que la emoción supone a la afectividad; la conciencia activa permite concebir que la percepción pueda desembocar en la acción, mientras que la afectividad emerge en la forma de emoción. Con lo cual, la afectividad-emotividad se concibe como componente de la individuación psíquica en tanto que la percepción-acción forma parte de la individuación colectiva. Simondon lo explica de la siguiente manera:

La afectividad puede ser considerada entonces como fundamento de la emotividad, del mismo modo que la percepción puede ser considerada como fundamento de la acción; la emoción es aquello que, de la acción, está vuelto hacia el individuo que participa en lo colectivo, mientras que la acción es aquello que, en el mismo colectivo, expresa el ser individual en la actualidad de la mediación realizada: acción y emoción son correlativas, pero 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.¹¹⁸

Las individuaciones psíquica y colectiva están relacionadas entre sí puesto que aun cuando la emoción surge de un individuo, éste participa activamente en lo colectivo y la acción en tanto es realizada por un sujeto, destaca el ser individual como medio de realización de esa actividad; la afectividad participa de la percepción en la individuación psíquica como la emoción participa de la acción en la individuación colectiva. Esta imbricación ubica al individuo necesariamente en la

¹¹⁸ *ILFI.*, pp. 374-375.

dimensión psíquica-colectiva, pues para Simondon es impensable un ser individuado aislado o separado de su medio, del mundo en el cual se individúa.

La distinción entre individuo y sujeto radica en el tipo de problema que a cada uno se le presenta: “El problema del individuo es el de los mundos perceptivos, pero el problema del sujeto es el de la heterogeneidad entre los mundos perceptivos y el mundo afectivo, entre el individuo y lo preindividual. [...] el sujeto es individuo y algo distinto que individuo; es incompatible consigo mismo.”¹¹⁹ Podemos apreciar un aumento de la complejidad en los problemas de un sujeto, ya que se agrega al problema de los mundos perceptivos el problema del mundo afectivo, la incompatibilidad consigo mismo supone la relación con el mundo propio y con su medio.

Así como encontramos esta distinción entre individuo y sujeto, pensamos que dicha distinción se puede prolongar a la dimensión espacial; hemos visto en el primer capítulo de esta investigación que el tiempo, de acuerdo a los autores expuestos, responde a la heterogeneidad, disparidad o pluralidad, quizá nos sería posible hablar de una heterogeneidad espacio-temporal, una cierta disparidad dada en las dimensiones individual y colectiva.

Las individuaciones psíquica y colectiva nos permiten entender que ambas esferas se encuentran relacionadas a través del individuo-sujeto quien, como mediador, se conecta consigo mismo, conecta con otros individuos-sujetos y sobre todo estos elementos en relación alagmática constituyen un mundo, efectivamente heterogéneo, en el cual tenemos distintos órdenes de magnitud y con disparidad entre ellos, pero que bajo la óptica de sistema, individuo y mundo conforman de manera transductiva la cultura.

En esta línea de argumentación, resulta evidente que el extenso planteamiento elaborado a lo largo de este capítulo se presenta como indispensable en la

¹¹⁹ *ILFI.*, p. 375.

aplicación de esta filosofía de la individuación a un análisis del mito dentro de la filosofía de la cultura.

La incorporación de este pensamiento en operación, se desarrolla en el siguiente capítulo merced a la propuesta simondoniana de un 'mundo mágico primitivo', en la cual el filósofo de Saint-Étienne apuesta por un mundo cuya unidad se presenta sin cortes, escisiones o dicotomías, en las distintas dimensiones culturales y, por ende, en las más diversas dimensiones humanas.

Capítulo III: Cultura mítica en la individuación psíquica-colectiva

El mito no es, en sí mismo, una garantía de bondad ni de moral. Su función es revelar modelos, proporcionar así una significación al mundo y a la existencia humana.

Miercea Eliade

III.1 ¿Vida espiritual?: Individuo, subconciencia y colectividad

Formulamos el título de este apartado en forma de pregunta, a modo de hipótesis, debido a las múltiples maneras en que se ha comprendido y se continúa interpretando la espiritualidad, al mismo tiempo que estamos al corriente de las polémicas abiertas en torno a las apuestas por una vida espiritual, en el plano individual como el colectivo; empero, como ya hemos mencionado, compartimos la noción de espiritualidad de Gilbert Simondon, la cual sostiene, de manera general, que espiritualidad es la significación del ser como separado y ligado, como único y como miembro de lo colectivo.

Esta última parte de la investigación deseamos culminarla con esta noción simondoniana en conjunto con las acepciones que sobre el mito propone nuestro autor. Para ello, es menester hacer un último señalamiento de carácter psicológico, en específico psicoanalítico, sobre la conciencia, pues, para Simondon, es a partir de la afectividad y la emotividad que se construyen grupos, pueblos y cualquier colectividad humana. De este modo, intentaremos modelar con mayor detalle la vida espiritual, que parte del individuo y alcanza la esfera de la cultura.

Sobre el psiquismo proveniente del psicoanálisis, Simondon supone que en el límite entre la conciencia y el inconsciente, existe la capa de la subconciencia, donde residen la afectividad y la emotividad. Como suele operar este pensador, opta por una capa de orden relacional y evita los extremos; la subconciencia relaciona a la conciencia con el inconsciente a través de la afecto-emotividad ya que la considera el centro de la individualidad.

Esta capa relacional constituye el centro de la individualidad. Son sus modificaciones las modificaciones del individuo. La afectividad y la emotividad son susceptibles de reorganizaciones cuánticas; proceden por saltos bruscos según grados, y obedecen a una ley de umbrales. Son relación entre lo continuo y lo discontinuo puro, entre la conciencia y la acción. Sin la afectividad y la emotividad, la conciencia parece un epifenómeno y la acción una secuencia discontinua de consecuencias sin premisas.¹

Así, la subconciencia simondoniana aparece como una suerte de membrana, frontera por la cual atraviesan las percepciones y las emociones, sobre el fondo de la afectividad, para articular las acciones en una forma transductiva,² gracias a la cual se relaciona la individualidad psíquica con la individualidad colectiva. Entre estos órdenes hay disparidad, las escalas son distintas, por ello su relación requiere de una compatibilización, de un proceso de individuación en el cual se compatibilice emoción y acción, esto es la individuación psíquica-colectiva. El psicoanálisis, justo es decirlo, actúa adecuadamente cuando se dirige al individuo sobre el régimen afectivo-emotivo, pues, “son temas efectivo-emotivos los que

¹ *ILFI*, p. 367.

² Respecto a la relevancia de la transducción para todos los regímenes de individuación, destacamos la siguiente definición: “La transduction exprime le sens processuel de l’individuation ; c’est pourquoi elle vaut pour tout domaine, la détermination des domaines (matière, vie, esprit, société) reposant sur les divers régimes d’individuation (physique, biologique, psychique, collective).” Muriel Combes, <<Simondon, Individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuelle>>. [http://www.cip-idf.org/article.php3?id_article=4433].

descubre Jung en su análisis del inconsciente (o subconsciente) que está en la base de los mitos.”³

Hemos mencionado la ‘individualidad colectiva’, en una primera lectura podría pensarse en un contrasentido; sin embargo, Simondon puntualiza el sentido específico y los términos en los que es posible hablar de esta individualidad, con la cual, consideramos, nos aproximamos a la base mínima de la cual partiría una noción de cultura.

Si en un cierto sentido se puede hablar de la individualidad de un grupo o de un pueblo, no es en virtud de una comunidad de acción, demasiado discontinua para ser un base sólida, ni de una identidad de representaciones conscientes, demasiado amplias y demasiado continuas para permitir la segregación de los grupos; es al nivel de los temas afectivo-emotivos, mixtos de representación y de acción, que se constituyen los agrupamientos colectivos.⁴

La capa relacional de la subconciencia también puede ser considerada frontera entre la ‘interioridad’ del sujeto y la ‘exterioridad’⁵ con respecto a su medio, incluidos otros sujetos y a donde se dirige la acción. Esta ‘membrana’ regula el paso de las

³ *ILFI*, p. 367. No es extraño que Simondon tome a Jung en este punto, debido a que, como es sabido, este psicólogo enfatiza la conexión entre la estructura de la psique y sus manifestaciones culturales; para no mencionar la profusa obra jungiana sobre mitología y religión. Particularmente, el proceso de individuación, cuyo uso se da dentro de la psicología analítica en 1916, al cual Simondon hace referencia en las últimas líneas de la introducción, texto inexistente en la edición castellana, a *L’individuation psychique et collective*. “Jung découvre, dans l’aspiration des Alchimistes, la traduction de l’opération d’individuation, et de tous les formes de sacrifice, qui supposent retour à un état comparable à celui de la naissance, c’est-à-dire retour à un état richement potentialisé, non encore déterminé. Domain pour la propagation nouvelle de la Vie.” G. Simondon, *L’individuation psychique et collective*, p. 65. Véase también la referencia directa a Jung en G. Simondon *Imagination et invention (1965-1966)*, p. 34, y, P. Chabot, *La philosophie de Gilbert Simondon*, pp. 107 y ss.

⁴ *ILFI*, pp. 367-368.

⁵ Respecto al ‘adentro’ y el ‘afuera’ de un individuo, Simondon puntualiza, “Se podría decir que *el viviente vive en límite de sí mismo, sobre su límite*; es en relación con este límite que existe, en un organismo simple y unicelular, una dirección hacia el adentro y una dirección hacia el afuera.” *ILFI*, p. 336.

percepciones y de las emociones, a su vez las acciones encuentran vía de escape a través de ella.

La subconciencia es, para Simondon, límite de la individualidad y posibilidad de la colectividad, espacio donde ocurren compatibilizaciones que disminuyen la disparidad tanto entre las percepciones y las acciones –al interior del sujeto–, como entre la afecto-emotividad de los distintos individuos de un grupo, dando con ello una individuación colectiva llamada por Simondon lo transindividual.

La relación entre el individuo y su medio, a los ojos de Simondon, nunca es directa. El psicologismo concibe a los grupos como aglomerado de individuos, del cual extrae los dinamismos psíquicos; el sociologismo actúa a la inversa, concibe la realidad de los grupos como algo dado. Ambas posiciones cometen el mismo error, toman al individuo y a la colectividad como dados, los sustancializa, además de concebirlos como separados entre sí, y no como un sistema de relaciones.⁶

Las relaciones entre sujeto y colectividad se realizan por mediaciones, las cuales ocurren sobre el fondo de la afectividad; por otra parte, sirve de base para la comunicación y la expresión, en el siguiente sentido. Todo ser viviente posee afecto-emotividad, a un nivel muy sumario o bien de forma más compleja, la comunicación permite establecer vínculos de simpatía o antipatía entre individuos semejantes o muy diferentes; por ello, la afectividad es la base mínima indispensable para la constitución de un grupo, es el ‘pegamento’ merced al cual los sujetos se mantienen unidos o no entre sí. “La relación entre los seres individuados es la individuación de lo colectivo; [...] sin individuación no hay ser y sin ser no hay relación.”⁷

De tal modo es relevante la afectividad que Simondon la asimilara a la vida espiritual, diciendo que es sólo por una suerte de abstracción que la afectividad es

⁶ *ILFI.*, p. 439. Este apartado, “La realidad social como sistema de relaciones”, desarrolla las críticas al psicologismo y al sociologismo en la línea que trazamos. Ambas disciplinas desconocen la frontera de actividad relacional, pues “lo social no es un término de relación; es sistema de relaciones, sistema que implica una relación y que la alimenta.”

⁷ *ILFI.*, p. 467.

llamada vida espiritual; el adjetivo espiritual tiene un sentido, “señala un valor y manifiesta que se clasifica un cierto modo de existencia por encima de los demás; [...] es cierto que la espiritualidad existe y que es independiente de las estructuras metafísicas y teológicas.”⁸

La independencia de estructuras abstractas y a veces distantes del sujeto, puede ser entendida porque la capa de subconciencia, espacio de la afectividad, es profunda con respecto a la ‘interioridad’ del sujeto; además, se podría agregar que al tratarse de afectividad, la operación de abstracción no juega un rol esencial en la valoración que de la vida realiza un individuo. La afectividad es la ruta por la cual esa ‘interioridad’ se reúne con la ‘exterioridad’, para constituir una existencia por encima de las demás.

La espiritualidad simondoniana no posee alcances trascendentes, parece no interesada en un ‘más allá’ o en la postulación de ‘otra vida’. “No se puede hablar ni de inmanencia ni de trascendencia de la espiritualidad en relación al individuo, pues la verdadera relación es la de lo individual a lo transindividual: lo transindividual está tanto en el exterior del individuo como dentro suyo.”⁹ La vida espiritual radica en esta vida física, biológica, psíquica y colectiva; pues, “la espiritualidad no es otra vida, pero tampoco es la vida misma; es otra y la misma, es la significación de la coherencia entre lo otro y lo mismo en una vida superior.”¹⁰

La individuación colectiva tiene por función central religar al ser separado, individuado, con la colectividad; se trata de una operación que no tiene un espacio-tiempo determinado, no es realizada por un individuo específico ni por una colectividad definida, es un proceso en el cual lo que se individua es el grupo y, por ello, no pertenece por completo, ni al sujeto ni a la colectividad, emerge de la relación entre ambos.

⁸ *ILFI*, p. 371.

⁹ *ILFI*, p. 453.

¹⁰ *ILFI*, p. 373.

La espiritualidad es la significación de la relación del ser individuado con lo colectivo, y por tanto, en consecuencia, también del fundamento de esta relación, es decir del hecho de que el ser individuado no está enteramente individuado, sino que contiene todavía una carga de realidad no individuada, preindividual, y que preserva, respeta y vive con la conciencia de su existencia en lugar de encerrarse en una falsa individualidad sustancial, falsa aseidad. La espiritualidad es el respeto de esa relación entre lo individuado y lo preindividual.¹¹

Para que la individuación colectiva ocurra, la emoción y la acción son componentes indispensables. La emoción es un cierto impulso [*élan*] a través del universo que posee un sentido, el sentido de la acción; en la emoción hay implícita una acción, es decir, “la emoción se prolonga en el mundo bajo forma de acción como la acción se prolonga en el sujeto bajo forma de emoción: una serie transductiva va de la acción pura a la emoción pura.”¹² La espiritualidad se comprendería como la reunión de ambos sentidos, hacia el sujeto y hacia el mundo, para alcanzar la misma cima.

El individuo, descrito por Simondon, parece poseer una voluntad de servir para algo, de hacer algo real, voluntad de realizar acciones que permanezcan aún después de su desaparición, de su aniquilamiento físico-biológico. En este sentido, afirma que la experiencia de la eternidad se debe mantener como basamento de la afecto-emotividad, es decir, no se puede suponer definición alguna ni trasponer como decisión voluntaria porque

La dimensión de eternidad toma aquí un sentido diferente, como anticipación del porvenir personal, [...] Palingénesis y resurrección se encuentran en los modos de anticipación donde la realidad presente no es nunca definitiva, nunca irreversible: la muerte misma no es un obstáculo absoluto, una barrera; la anticipación de la

¹¹ *Idem.*

¹² *ILFI.*, p. 376.

reencarnación o de la resurrección sobrepasa la muerte y reanuda la continuidad del tiempo con la primera existencia.¹³

La eternidad no se puede demostrar, debe permanecer donde corresponde, el régimen afectivo-emotivo y como tal, “puede ser que algo del individuo sea eterno, y se reincorpore, de cierta manera, al mundo en relación al cual era individuo. Cuando el individuo desaparece, sólo se aniquila en relación a su interioridad; pero para que se aniquilara objetivamente, habría que suponer que el medio también se aniquila.”¹⁴

Precisamente en esta perspectiva sistémica es que aparecen las creencias, las cuales sólo pueden ser del orden colectivo, pues la creencia “es presencia para los otros individuos del grupo, superposición de personalidades; [...] más exactamente, lo que se llama creencia colectiva es el equivalente, en la personalidad, de lo que sería una creencia en el individuo.”¹⁵

Las creencias son la personalidad colectiva del grupo y, en este sentido, el mito emerge como elaboración llevada a cabo por el común de individuos. Por ello, el mito toma la forma de expresión de esa colectividad, donde ningún sujeto es el autor de un mito, eso sería mera opinión, sino que surge de la relación transindividual, de la individuación colectiva.

Quando el grupo elabora mitos, los individuos del grupo expresan opiniones correspondientes; los mitos son lugares geométricos de opiniones. Entre el mito y la opinión sólo existe diferencia en la relación con el modo de inherencia: la opinión es lo que puede expresarse en relación con un caso exterior preciso; es la norma de un juicio definido y localizado, que se refiere a una materia precisa; el mito es una reserva indefinida de juicios posibles; posee valor de paradigma, y está vuelto hacia la

¹³ G. Simondon, *Imagination et invention (1965-1966)*, p. 50. Las traducciones sobre esta obra son nuestras.

¹⁴ *ILFI.*, p. 369.

¹⁵ *ILFI.*, p. 445.

interioridad grupal más que hacia seres exteriores a juzgar con relación a las normas grupales; el mito representa el grupo y la personalidad en su consistencia interna.¹⁶

El mito trabaja al interior del grupo, mientras la opinión lo hace hacia el exterior, recordemos que las nociones de 'adentro' o afuera' no significan otra cosa más que la relación del individuo con su medio, donde se encuentran individuos de su grupo y de otros grupos. En este sentido, la opinión es una prolongación de la individuación grupal en relación al enfrentamiento con el grupo de exterioridad, lo cual le permite conservar su pertenencia al grupo de interioridad; el mito no funciona de esta manera, bajo esta individuación colectiva

El mito, por el contrario, sería el lugar común de las opiniones en tanto obedecen a una sistemática de interioridad del grupo, y por esta razón el mito sólo puede tomar su curso de modo perfecto, bajo su forma pura, en el grupo de interioridad; supone una lógica de participación y un cierto número de evidencias de base que forman parte de la individuación de grupo.¹⁷

Esta explicación simondoniana sobre la eternidad y la muerte,¹⁸ sobre la creencia y la opinión, sirven para acceder a la noción de mito que propone en la individuación psíquica. El mito tiene encomendada la expresión de los sentimientos del ser relativos a su devenir ya que, a los ojos de Simondon, no se trata de un mero relato de acciones, su sentido profundo radica en la fuente de afectivo-emotividad de la cual surge. Al referirse a la obra *Lux perpetua*, de Franz

¹⁶ *ILFI.*, p. 446.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ La muerte es explicada también por Simondon, desde el punto de vista químico-biológico, como un proceso catabólico, degradación de sustancias para obtener otras más simples, teniendo como su pareja la ontogénesis, proceso anabólico, síntesis de moléculas complejas a partir de otras más sencillas. *Cf. ILFI.*, p. 322.

Cumon, Simondon pone de relieve la investigación que sobre la subconciencia colectiva e individual realiza este estudioso de la mitología escatológica.

El mito toma aquí un sentido profundo, pues no se trata solamente de una representación útil a la acción o de un modelo fácil de acción; no se puede dar cuenta del mito a través de la representación ni a través de la acción, pues no es solamente una representación incierta o un método para actuar; la fuente del mito es la afecto-
emotividad, y el mito es un manojito de sentimientos relativos al devenir del ser; esos sentimientos llevan consigo elementos representativos y movimientos activos, pero esas realidades son accesorias, y no esenciales al mito.¹⁹

El mito se presenta así como la mejor forma de hablar sobre el devenir, sobre los distintos procesos que emergen de este enorme ensamble de relaciones que denominamos cultura. El empleo del mito como modo adecuado de descubrimiento del devenir nos permite acercarnos a cierta comprensión tanto de las distintas temporalidades, planteadas en los primeros capítulos, así como de las relaciones que mantienen y se mantienen en la cultura.

¹⁹ *ILFI.*, p. 371. De hecho, Simondon menciona, a renglón seguido, como ejemplo de este empleo del mito a Platón, quien “había visto ese valor del mito, y lo empleaba toda vez que se trataba del devenir del ser, como un modo adecuado de descubrimiento del devenir.” Cf. G. Simondon, *Imagination et invention (1965-1966)*, apartado “Les images d’anticipation dans les états mixtes; le merveilleux comme catégorie de la anticipation mixte”, p. 50, donde explica el mito del amor, hijo de Poros y de Penia, del *Banquete*, como mixto de proyección exterior e interior.

III.2 Transindividualidad: tiempo-espacio sagrado-profano

De cara a la vida natural, nos sentimos
perecederos como la foliación de los árboles...

Gilbert Simondon

En esta línea de argumentación, lo transindividual, aquello que relaciona lo individuado con lo preindividual, la carga de potencial que se individua en el sujeto en el plano colectivo, es el dominio de la religión. En este punto encontramos cierta cercanía con los planteamientos de Mircea Eliade, con respecto a su distinción entre sagrado y profano.

Simondon sostiene que “La religión es el dominio de lo transindividual; lo sagrado no posee todo su origen en la sociedad; lo sagrado se alimenta del sentimiento de la perpetuidad del ser, perpetuidad vacilante y precaria.”²⁰ La dimensión espacio-temporal que venimos describiendo en Simondon será totalmente alcanzada por la distinción de Eliade.

En el apartado, “El centro del mundo” de *Le sacré et le profane*, Eliade describe la ruptura del espacio así, “un lugar sagrado constituye una ruptura en la homogeneidad del espacio.”²¹ Por otra parte, el tiempo en comparación con el espacio, posee similares cualidades, aun cuando parecen más acentuadas porque, “más que el espacio, el tiempo no es, para el hombre religioso, homogéneo ni continuo.”²²

De este modo, la distinción sagrado/profano y la comprensión ontogenética del ser permiten trazar una analogía en los siguientes términos. Para Eliade, la

²⁰ *ILFI.*, p. 370.

²¹ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 38.

²² *Ibid.*, p. 63.

heterogeneidad se da en la dimensiones del espacio y del tiempo como ruptura y discontinuidad; Simondon, por su parte, lo explica de la siguiente manera, “los esquemas de cronología y de topología se aplican uno sobre el otro; ellos no son distintos y forman la dimensionalidad primera de lo viviente: todo carácter topológico tiene un correlativo cronológico, e inversamente.”²³

Un espacio sagrado por excelencia es la montaña, promontorio natural, llamada por Eliade montaña cósmica, centro del mundo, la cual posee un ‘poder’, “la montaña sagrada es un *axis mundi* que vincula la tierra al cielo, ella toca, en cierto sentido, el cielo y marca el punto más alto del mundo; de ello se desprende que el territorio que la rodea, y que constituye <<nuestro mundo>>, es considerado el país más alto.”²⁴ La manera análoga de describir un lugar sagrado, para Simondon, es denominarlo ‘lugar privilegiado’, el cual presenta ese ‘poder’ de la montaña mágica, centro del mundo.

Un lugar privilegiado, un lugar que tiene poder, es aquel que drena en él toda la fuerza y la eficacia del dominio que limita; resume y contiene la fuerza de una masa compacta de realidad; la resume y la gobierna como un lugar elevado gobierna y domina una región baja; el pico elevado es señor de la montaña, como la parte más impenetrable del bosque es aquello donde reside toda su realidad.²⁵

El tiempo, en su distinción entre sagrado y profano, es descrito por Eliade en los siguientes términos, “Hay intervalos de Tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas (en su mayoría, las fiestas periódicas); por otra parte, hay Tiempo profano, la duración temporal ordinaria en la cual se inscriben los actos desnudos de significación religiosa.”²⁶ Para Simondon, que en este punto parece seguir a la

²³ Cf. *ILFI.*, p. 339.

²⁴ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 39.

²⁵ *MEOT.*, p. 182.

²⁶ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 63.

letra las descripciones de Eliade, las fechas son momentos privilegiados para comenzar tal o cual acción.

Las fechas son puntos privilegiados del tiempo que permiten el intercambio entre la intención humana y el desenvolvimiento espontáneo de los acontecimientos. Por medio de estas estructuras temporales se opera la inserción del hombre en el devenir natural, como se ejerce la influencia del tiempo natural sobre cada vida humana convirtiéndose en destino.²⁷

Observamos una plena compatibilidad entre lo transindividual, dominio de la religión, que relaciona al individuo y la potencia natural, lo preindividual, con lo sagrado y lo profano; de este modo, Simondon nos permite una aproximación a su noción de mundo mágico primitivo cuando afirma

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. [...] Se podría denominar a estos puntos singulares los *puntos-clave* que dirigen la relación hombre-mundo de manera reversible, porque el mundo influye sobre el hombre tanto como el hombre influye sobre el mundo.²⁸

El mundo mágico simondoniano se entiende como una serie de estratos, residuos depositados en un fondo primitivo, cuyas manifestaciones perceptivas son estos *puntos-clave*, en cuyos alrededores se mediatiza, protege y esconde lo sagrado en relación a lo profano, para decirlo claramente, los *puntos-clave* son lo “que constituye la fuente, el núcleo resistente de la sacralidad.”²⁹

²⁷ MEOT., p. 184.

²⁸ MEOT., pp. 182-183.

²⁹ G. Simondon, *Imagination et invention (1965-1966)*, pp. 178-179.

La transindividualidad aparece como el régimen donde se da la individuación psíquico-colectiva, en el sentido de guiar la relación entre el sujeto y el mundo, vínculo sagrado entre hombre y naturaleza que podemos denominar religión. El soporte material continúa presente en esta dimensión, pues los referentes de lo sagrado son espacio y tiempo físico-naturales; mientras que los puntos-clave simondonianos son el fondo físico-natural sobre el cual se constituye la vida humana. Simondon explica este soporte material, respecto a la creación de grupos: “No se pueden crear grupos puramente espirituales, sin cuerpos, sin límites, sin ataduras; lo colectivo, como lo individual, es psicosomático.”³⁰

El peso específico otorgado a lo preindividual,³¹ asignado desde las primeras argumentaciones de esta filosofía de la individuación, se mantiene operativo en lo transindividual para señalar, no sólo que es el fundamento de lo espiritual en lo colectivo, sino para destacar la no oposición entre hombre y naturaleza: “Se podría llamar naturaleza a esa realidad preindividual que el individuo lleva consigo.”³²

Lo transindividual, mixto de individuo y colectividad, de humanidad y naturaleza, es el nivel donde las significaciones espirituales son descubiertas. “Se podría decir en este sentido que la espiritualidad es marginal, antes que central, con relación al individuo, y que no instituye una comunicación de las conciencias, sino una sinergia y una común estructuración de los seres.”³³

La articulación de la espiritualidad con cierto soporte material es realizada por Simondon a través de los planteamientos de Mircea Eliade. El filósofo de la individuación lo expresa de esta manera. “Naturalmente, puede parecer extraño considerar los modos primarios de pensamiento como formalizaciones; sin embargo, se trata de una formalización que se encuentra en las imágenes y los

³⁰ *ILFI.*, p. 453.

³¹ La función que cumple lo preindividual es de tal importancia que Simondon lo mantiene como el elemento presente a través de todas las individuaciones, hasta llegar a la concretización del objeto técnico. Lo preindividual es esta carga de singularidades que, como tales es imposible definir las, empero “es a partir de eso, de este no-resuelto, de esta carga de realidad aún no individuada, que el hombre busca a su semejante para hacer un grupo en el cual encontrará la presencia a través de una segunda individuación.” *ILFI.*, p. 450.

³² *ILFI.*, p. 454.

³³ *ILFI.*, pp. 451-452.

símbolos, que forman la base común de una cultura, en particular según la perspectiva de estudios de Mircea Eliade.”³⁴

El continuo del que nos habla Simondon en la ontogénesis del ser, es un complejo proceso cuyas fases pueden ser resumidas en los siguientes términos: fase preindividual, en la cual el ser es monofásico –previa a toda individuación–, correspondería a la naturaleza (*ápeiron*); fase individuada, en la cual se detienen las propuestas sustancialistas e hilemórficas, donde el ser es llamado individuo; y la fase transindividual, mixto de individuo y colectividad, la cual corresponde a la espiritualidad.³⁵

Pero la transindividualidad no solamente guía la relación hombre-naturaleza, también permite la relación entre sujetos, vínculo con gesto religioso del hombre con sus semejantes, es decir, relación trans-individual. A este orden corresponde la distinción entre realidad transindividual y cultura. La cultura es planteada por Simondon como ‘neutra’, debido a que es polarizada por el sujeto que se cuestiona a sí mismo; a su vez, en la realidad transindividual este cuestionamiento ya está comenzado por el prójimo porque el sujeto se encuentra en proceso de individuación psíquico-colectiva.³⁶

La relación hombre-hombre es transindividual porque ambos se están individuando sobre el fondo de lo colectivo que ellos mismos forman; la relación hombre-cultura es de cierta manera directa o, mejor lateral, es decir que un sujeto puede actuar sobre la cultura de manera individual, sin necesidad de otro viviente semejante a él. Para ilustrar lo anterior, Simondon presenta un hermoso ejemplo:

La relación transindividual es la de Zaratustra con sus discípulos, o la de Zaratustra con el equilibrista que se ha destrozado en el suelo frente a él y ha sido abandonado por la muchedumbre; ella no sólo no consideraba al funámbulo por su función; lo abandona

³⁴ G. Simondon, *Imagination et invention (1965-1966)*, p. 129.

³⁵ Cf. *ILFI.*, p. 463.

³⁶ Cf. *ILFI.*, p. 415.

cuando, muerto, deja de ejercerla; por el contrario, Zaratustra se siente hermano de este hombre, y carga su cadáver para darle sepultura; es con la soledad que comienza la prueba de la transindividualidad, en esta presencia de Zaratustra ante un amigo muerto abandonado por la mechedumbre.³⁷

Nietzsche no desembocará en la presencia de un Dios creador o hacia alguna 'nueva' religión, como sabemos descubre la presencia del eterno retorno; a este respecto, Simondon puntualiza que la realidad transindividual es independiente de cualquier religión específica, aun cuando es la base común de todas las fuerzas religiosas, cuando se traduce en religión.³⁸

En este punto, conviene mencionar que el mito, además de modo de hablar del devenir ser, podría ser también adecuado para hablar del devenir del mundo, como en el caso de Zaratustra o de las descripciones de Eliade sobre ciertos aspectos de la ontología arcaica; a este respecto Pascal Chabot destaca la función del mito, en la descripción del mundo sagrado.

El mito arranca al hombre de su tiempo individual, cronológico histórico. Lo proyecta simbólicamente en un tiempo circular que tiene un origen absoluto. [...] Recuerda la experiencia de una edad de oro y el deseo de su repetición. El mundo sagrado es una red de puntos-clave. Los humanos y los símbolos se responden. El sentido nace de la posibilidad de interpretar la naturaleza y la existencia a partir de mitos. Todo está ligado, todo está comunicado.³⁹

³⁷ *ILFI.*, p. 416. El Zaratustra de Nietzsche será incluso llamado figura de la espiritualidad. Véase Jean-Hugues Barhélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, p. 22.

³⁸ *Idem.*

³⁹ P. Chabot, *op. cit.*, p. 135. Eliade menciona, además del mito, a los símbolos y los rituales, como "un système complexe d'affirmations cohérentes sur la réalité ultime des choses." M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, p. 14.

Simondon recoge la idea de Eliade según la cual el símbolo es sobretodo religioso, mientras que las imágenes se refieren a la existencia individual, se trata de estructuras que permiten la comunicación, según modalidades menos universalmente colectivas, menos insertadas en la acción del grupo. El mito funciona como molde de imágenes individuales y símbolos religiosos pertenecientes al pasado de la humanidad y quizá a las etapas pre-humanas del devenir de la especie.⁴⁰

Probablemente quepa intentar una noción de religión en función del individuo y lo transindividual, puesto que el individuo se autoconstituye en relación al prójimo y en su vínculo con la naturaleza, en el siguiente orden: “es en cada instante de la autoconstitución que la relación del individuo con lo transindividual se define como lo que *supera al individuo mientras lo prolonga*.”⁴¹

La superación se puede comprender como la relación del individuo consigo mismo y a la vez con su medio, donde el sujeto es él y algo más que él mismo, en parte debido a la carga preindividual que conserva; la prolongación es la relación del sujeto en la cual se constituye a sí mismo en función de sus vínculos con el prójimo y con la naturaleza, cargas de singularidad, distintas pero comunes a la suya.

Lo transindividual se presenta entonces como el punto clave donde convergen individuo y colectividad, hombre y naturaleza, pero sobretodo dimensión de la que emerge esa ‘común estructuración de los seres’, en la cual caben componentes no-materiales, sentimientos, pensamientos; y materiales, la naturaleza en su conjunto, obras de arte, objetos técnicos.

Esta convergencia de los distintos órdenes de lo real es explicado a través de la relación entre individuación biológica e individuación física, entre ambos regímenes hay un quiasmo, una disposición cruzada entre ellos, presencia de los

⁴⁰ Cf. G. Simondon, *Imagination et invention (1965-1966)*, p. 129.

⁴¹ *ILFI*, p. 417.

elementos de dos órdenes inversos en secuencia, así “es al tiempo donde la calma biológica reina que la inquietud se manifiesta, y es al tiempo donde el dolor existe que la espiritualidad se conmuta en reflejos defensivos; el miedo transforma la espiritualidad en superstición.”⁴²

Lo transindividual es el régimen de individuación al que corresponde la cultura y en el cual la espiritualidad expresa el ser en devenir, en la dimensión individual, y el devenir de la cultura, en la dimensión colectiva, tanto en sus manifestaciones materiales como inmateriales. Precisamente por ello afirmamos que el mito es el modo adecuado, y quizá más completo, para hablar de la espiritualidad de la cultura.

Como podemos observar, las diversas relaciones del sujeto encuentran su cenit en la dimensión transindividual puesto que tocan las dimensiones ‘internas’ del individuo, al tiempo que los vínculos con su ‘exterioridad’ lo atraviesan y constituyen como un ensamble de relaciones. En este sentido, la complejidad de la individuación psíquico-colectiva remite a distintas dimensiones culturales, la religión resulta central con respecto a la transindividualidad; empero, las esferas de la estética y de la técnica, desarrolladas por Simondon, se presentan como ineludibles en el cierre de esta investigación.

⁴² G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, p. 160. La traducción es nuestra.

III.3 Filosofía de la técnica: humanismo difícil⁴³

*L'homme n'est pas seulement zoon politikón,
il est aussi zoon teknikón.*

Gilbert Simondon

Inspirada en los sofistas, la divisa de este apartado intenta mostrar que el pensamiento de Gilbert Simondon tiene un fuerte énfasis en la técnica como “naturaleza en el hombre –y no como ‘naturaleza’ humana o esencia del hombre”.⁴⁴ En este sentido, la ética no tendrá un lugar preponderante dentro de la filosofía de la individuación, aun cuando el filósofo de Saint-Étienne se pregunta: “¿Puede una teoría de la individuación, mediante la noción de información, suministrar una ética? –para responder inmediatamente– Puede servir al menos para lanzar las bases de una ética, aun si no puede realizarla porque no puede circunstanciarla.”⁴⁵

Las bases simondonianas para la ética se construyen a partir, como es usual en este pensador, de la crítica hacia la tradición que divide a la ética en ‘sustancializante’, ‘del sabio’ o ‘contemplativa’ y otra que se hace pasar por ‘práctica’, en oposición a la primera. En definitiva, no se puede admitir una ética de la eternidad del ser, la cual concibe al ser del hombre como una estructura descubierta, definitiva y eterna; como tampoco se puede admitir una perpetua evolución del ser siempre en movimiento.⁴⁶

⁴³ Por esta noción entendemos no solamente la oposición a un humanismo fácil, cuestionado por Simondon, sino también la tarea filosófica, pendiente todavía hoy en día, de repensar la técnica como componente humano de nuestra cultura y no meramente como un *gadget*, accesorio o prótesis. Al respecto véase, Jean-Hugues Barthélémy, “Présentation de l'Encyclopédisme génétique”, en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, p. 277.

⁴⁴ Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l'individuación. Simondon et la philosophie de la nature*, p. 225.

⁴⁵ *ILFI.*, p. 492.

⁴⁶ *Cf. ILFI.*, p. 494.

Su propuesta entonces seguirá el camino ya trazado por los distintos regímenes de individuación, serie sucesiva de equilibrios metaestables, para las normas y los valores a través de los cuales se constituye la ética. El problema del desfasaje de la ética no se entiende por el progreso histórico sino por la comprensión de que cada nuevo estado de la civilización aporta apertura y cierre a partir de un centro único porque normas y valores no existen anteriores al sistema moral en el cual aparecen.

La ética es la exigencia según la cual existe correlación entre las normas y valores, donde los actos tienen un sentido interior y exterior, donde cada gesto posee un sentido de información y es simbólico en relación con la vida entera y con el conjunto de las vidas.⁴⁷ Los actos tienen centro no límite porque un acto sólo tiene significación en la red de actos en la cual ocurre y tiene resonancia; al ser realizado por un sujeto que se encuentra individuándose, que mantiene una relación con lo colectivo, ese acto no es concebible como islote, cerrado absolutamente sobre sí mismo, necesariamente constituye una simultaneidad recíproca con otros actos.

En esta reflexión ética simondoniana encontramos una de sus tesis críticas más conocidas hacia la filosofía de la técnica, la cual nos pinta de una pieza el pensamiento humanista de un autor que defiende las relaciones hombre-naturaleza, hombre-hombre, hombre-animal y hombre-técnica, en igualdad de condiciones.

Toda filosofía de las técnicas que parta de la realidad de los conjuntos utilizando a los individuos técnicos sin ponerlos en relación de información sigue siendo una filosofía del poder humano a través de las técnicas, no una filosofía de las técnicas. [...] Una inspiración de ese tipo, dominadora y esclavista, puede toparse con una petición de libertad para el hombre. Pero es difícil liberarse transfiriendo la esclavitud a otros seres, sean hombres, animales o máquinas; reinar sobre un pueblo de máquinas que convierte

⁴⁷ Cf. *ILFI.*, pp. 495-498.

en siervo al mundo entero sigue siendo reinar, y todo reino supone la aceptación de esquemas de servidumbre.⁴⁸

Bajo esta óptica ética, Simondon plantea la idea de un humanismo difícil, en el sentido de proponer una cultura capaz de concebir al objeto técnico como mediador entre el hombre y la naturaleza, la cual no se conforma con “enmascarar detrás de un humanismo fácil una realidad rica en esfuerzos humanos y en fuerzas naturales, que construye el mundo de los objetos técnicos.”⁴⁹ Esta tarea corresponde ser realizada al pensamiento filosófico, tarea que consiste en subvertir la oposición naturaleza/técnica que Simondon entiende aquí como subvertir la oposición naturaleza/humanidad, una subversión de la oposición humanismo/tecnicismo.⁵⁰

La ignorancia, el desconocimiento del otro, del extranjero, es la negación de la realidad ajena. La analogía entre tecnofobia y xenofobia estriba en que tanto el extranjero como el objeto técnico son desconocidos por la cultura, sin comprender que ambos encierran lo humano. Simondon lo expresa en los siguientes términos:

La cultura se comporta con el objeto técnico como el hombre con el extranjero cuando se deja llevar por la xenofobia primitiva. [...] Ahora bien, este extranjero todavía es humano, y la cultura completa es lo que permite descubrir al extranjero como humano. Del mismo modo, la máquina es el extranjero; es el extranjero en el cual está encerrado lo humano, desconocido, materializado, vuelto servil, pero mientras sigue siendo, sin embargo, lo humano.⁵¹

⁴⁸ MEOT., p. 144.

⁴⁹ MEOT., p. 31.

⁵⁰ Cf. Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, p. 225.

⁵¹ MEOT., p. 31.

La idolatría de la máquina no queda exenta del filo de la navaja simondoniana. La tecnofilia entendida como la actitud de concebir a la máquina sustituto del hombre, creyendo que se la conoce y siente su significación, provoca que el hombre abdique frente a ella y le delegue su humanidad; en palabras de Simondon, este hombre tecnofílico “busca construir la máquina de pensar, soñando con poder construir la máquina de querer, la máquina de vivir, para quedarse detrás de ella sin angustia, libre de todo peligro, exento de todo sentimiento de debilidad, y triunfante de modo mediato por lo que ha inventado.”⁵²

Esta posición dicotómica presente en la cultura de su tiempo, permanece hasta nuestros días; como resulta notorio, Simondon construye una tercera vía consistente en concebir al objeto técnico como portador de la naturaleza humana, mediador entre el hombre y la naturaleza así como entre la técnica y la cultura. El objeto técnico se comprende entonces como “producto de una invención más o menos exitosa, es una relación con el medio que él mismo contribuye a modular.”⁵³ Frente a la disyuntiva planteada entre cierta tecnocracia o los primeros movimientos ecologistas que presenciaba, Simondon lleva a cabo su objetivo de poner en relación aquello que se presenta como opuesto.

El hombre comprende a las máquinas; tiene una función que desempeñar entre las máquinas más que sobre las máquinas, para que pueda haber un verdadero conjunto técnico. Es el hombre quien descubre las significaciones: la significación es el sentido que toma un acontecimiento en relación con formas que existen previamente; la significación es lo que hace que un acontecimiento tenga valor de información. [...] La máquina es un gesto humano depositado, fijado, convertido en estereotipia y en poder de recomenzar. [...] Entre el hombre que inventa y la máquina que funciona existe una relación de isodinamismo...⁵⁴

⁵² *MEOT.*, p. 32.

⁵³ P. Chabot, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁴ *MEOT.*, pp. 154-155.

En este sentido, sostiene Simondon que “el pensamiento humano debe instituir una relación de igual, sin privilegio, entre las técnicas y el hombre. [...] Así la primera condición de incorporación de los objetos técnicos a la cultura [...] es que el hombre pueda abordarlos y aprender a conocerlos manteniendo con ellos una relación de igualdad, reciprocidad de intercambios, en cierta manera, una relación social.”⁵⁵

Esta relación social se manifiesta en cierta ‘prueba’ de adquisición de este conocimiento técnico, el cual tiene lugar, a los ojos de Simondon, a través del acto en el que un sujeto joven se convierte en adulto domando al mundo, midiéndose con él en una circunstancia crítica y triunfando sobre él. En esta prueba se pone en evidencia la ley del todo o nada pues allí se transforman el hombre y el mundo; por ello, el hombre necesita conocimientos técnicos en su encuentro con la naturaleza, la técnica es mediadora primera en esta relación y posee carácter social porque la transformación consiste en convertir a dos extraños, hombre y naturaleza, en amigos.⁵⁶

A partir de esta prueba, suerte de rito de iniciación, y la relación de amistad que puede emerger de ella, Simondon traza las líneas características de un hombre técnico, en términos del planteamiento de Eliade sobre lo sagrado y lo profano: “El verdadero técnico ama la materia sobre la cual actúa; está de su lado; está iniciado pero respeta aquello en lo cual ha sido iniciado; forma una pareja con esa materia, después de haberla domado, y no la libra a lo profano más que con reserva, porque tiene el sentido de lo sagrado.”⁵⁷

⁵⁵ *MEOT.*, pp. 107-108.

⁵⁶ *Cf. MEOT.*, pp. 111, 184.

⁵⁷ *MEOT.*, p. 111.

III.4 Estética: magia y belleza

... no está prohibido apelar a una hipótesis que haga intervenir un esquema genético más primitivo...

Gilbert Simondon

A la relación de un ser vivo con su medio, a la original y primitiva relación del hombre con el mundo, Simondon la llama fase mágica. Este modo mágico de relación con el mundo es considerado pre-técnico y pre-religioso, digamos que es el fondo a partir del cual surge la tecnicidad y la religiosidad, como estructuras que intentan resolver la incompatibilidad que surge entre los dos elementos relacionados.⁵⁸ Es a esta fase primitiva a donde se dirige la noción de mundo mágico, en el orden de la producción de objetos artísticos y, por ende, la noción de belleza simondoniana.

Suponemos que la tecnicidad resulta de un desfasaje de un modo único, central y original de ser en el mundo, el modo mágico; la fase que equilibra la tecnicidad es el modo de ser religioso. En el punto neutro entre técnica y religión aparece, en el momento del desdoblamiento de la unidad mágica primitiva, el pensamiento estético: éste no es una fase, sino un recuerdo permanente de la ruptura de la unidad del modo ser mágico, y una búsqueda de unidad futura.⁵⁹

Simondon equipara el significado de los adjetivos primitivo y mágico, entendiendo por ambos lo que es primero en su línea, o que no tiene ni toma origen de otra cosa; lo relativo a los orígenes o primeros tiempos de algo. En este orden de ideas, la tecnicidad y la religiosidad se comprenden como fases del devenir que se

⁵⁸ Cf. *MEOT.*, p. 173.

⁵⁹ *MEOT.*, p. 178.

desdoblan cada una en modo teórico y modo práctico, para llevar a cabo la compatibilización en el modo mágico de relación entre el hombre y el mundo.

La función del universo estético es la búsqueda de unidad, pues “más separado del mundo y del hombre que la antigua red de puntos-clave del universo mágico, la red espacial y temporal de las obras de arte es una mediación entre el mundo y el hombre que conserva la estructura del mundo mágico.”⁶⁰

A partir de esta argumentación, el filósofo de Saint-Étienne sostiene que el pensamiento estético es entonces una mediación entre las técnicas y la religión, fases del devenir, lo cual lo hace más primitivo que éstas y lo sitúa en el punto neutro que prolonga la existencia de la magia; merced a esta primacía, Simondon ubica el pensamiento filosófico entre la teoría y la práctica, en la prolongación del pensamiento estético y de la unidad original. Esto se explica de la siguiente manera, el pensamiento filosófico tiene por tarea dar cuenta del ‘desfasaje de la unidad mágica primitiva’ ya que “tiene el poder de perfeccionar el pensamiento de las génesis que no se ha realizado enteramente, tomando conciencia del proceso genético mismo.”⁶¹

En este orden de pensamiento, la estética se aproxima a la técnica. El objeto técnico puede ser bello en su pleno funcionamiento, entendido como una prolongación del mundo humano al amplificar, en alguna forma, sus caracteres estructurales, por ejemplo un puñal tomado de modo tan natural que aparece como prolongación de la mano. De este modo, entendemos que la belleza está en la acción, el objeto técnico, al estar en acción, emerge como un punto-clave de la vida colectiva e individual.⁶²

Simondon explica que la prolongación del mundo mágico a través de la realidad estética, la hace distinta de la realidad religiosa, puesto que no se confunde la obra de arte con el artista, si esto sucede hablaríamos de idolatría; en tanto que la

⁶⁰ *MEOT.*, p. 202.

⁶¹ *MEOT.*, p. 180.

⁶² *Cf. MEOT.*, p. 204.

tecnicidad de la obra de arte impide que la realidad estética sea confundida con la función de la totalidad universal; la obra de arte sigue siendo artificial y localizada, producida en un cierto momento; no es anterior ni superior al mundo y al hombre. El conjunto de las obras de arte continúa el universo mágico, mantiene su estructura: marca un punto neutro entre las técnicas y la religión.⁶³

La valía otorgada al universo estético no radica en ser una capa residual o fondo a partir del cual surgen los universos técnico y religioso. Para Simondon, el universo estético “representa el sentido del devenir, que diverge en el pasaje de la magia a las técnicas y a la religión, pero que deberá algún día volver a converger hacia la unidad.”⁶⁴

La estética es la comunicación entre técnicas y religión, pues el gesto religioso puede ser bello cuando prolonga el mundo natural y el mundo humano; el objeto técnico puede ser bello cuando se encuentra inserto en los puntos-clave del mundo.

La belleza de las técnicas y de la religión estriba en una profunda relación con el mundo y lo humano en términos espacio-temporales. El gesto religioso encuentra su valor cuando es expresado por determinadas personas en un lugar y tiempo precisos; el objeto técnico posee un valor cuando es construido en relación a un espacio sagrado del mundo. “Hay lugares del mundo natural que llaman a un santuario, como hay momentos de la vida humana que piden una celebración sacramental.”⁶⁵

De este modo, Simondon señala a la belleza como el punto neutro que permite la comunicación entre técnicas y religión, al presentarla como un ensamble de elementos que conforman una realidad por entero. La estética es el punto nodal, zócalo donde confluyen y se articulan objetos técnicos con gestos religiosos,

⁶³ Cf. *MEOT.*, p. 205.

⁶⁴ *MEOT.*, p. 205.

⁶⁵ *MEOT.*, p. 206.

teniendo a esa 'reticulación del mundo en lugares privilegiados y en momentos privilegiados' para su emergencia.

Por la belleza de la celebración el pensamiento religioso encuentra una red de momentos y de lugares que tienen valor religioso; los gestos religiosos son bellos cuando son de un lugar y de una época, y no por ornamentos exteriores sin vínculo con el mundo; estos ornamentos que no son de un tiempo ni de un lugar aíslan al pensamiento religioso en la infecundidad vana de un ritual; como el objeto técnico revestido de una máscara estética, son del orden de lo grotesco.⁶⁶

El reencuentro de la unidad, este extraño saber de la ruptura a través de la impresión estética o de la construcción misma de un objeto estético, no es resuelto nunca por completo, la unidad no es por entero realizada porque la concretización llevada a cabo en un objeto técnico o estético no puede someter a la impresión estética. Incluso, afirma Simondon, "La construcción de un objeto estético no es más que un esfuerzo necesariamente vano por reencontrar una magia que ha sido olvidada."⁶⁷

Las obras de arte no surgen de la ruptura originaria del universo o de la ruptura del tiempo vital del hombre; la obra de arte es resultado de una exigencia de creación cuando el hombre es sensible a la reticulación de tiempos y lugares privilegiados, no es copia del mundo o del hombre, es la prolongación del mundo y lo humano que se inserta en ellos.

[la obra de arte] proviene de la realidad ya dada, aportándole estructuras construidas, pero construidas sobre fundamentos que forman parte de lo real e insertados en el mundo. De este modo, la obra estética hace brotar el universo, lo prolonga,

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *MEOT.*, p. 210.

constituyendo una red de obras, es decir, de realidades de excepción, radiantes, de puntos-claves de un universo a la vez humano y natural.⁶⁸

Finalmente, la estética permite, a los ojos de Simondon, la mayor aproximación humanamente posible al modo mágico de relación con el mundo, donde la sensibilidad del hombre crea una cercanía, un vínculo que cierre el hiato entre el mundo natural y lo humano; unidad jamás recuperada por entero se deja apenas entrever en el atisbo generado por la impresión estética, una mirada que nos acerca al desfasaje de la unidad mágica del mundo, acercamiento sensible de quien se asoma a la orilla del abismo.

Es claro que el filósofo de la individuación no promulga con ello una vuelta al origen primordial, al estilo romántico,⁶⁹ merced a la impresión estética presente en la vida del hombre; así como tampoco pretende la reinstauración de ese mundo primitivo a través de la construcción de objetos estéticos. Nuestro autor introduce una nueva categoría que le permita desarrollar las nociones de sagrado y profano, tomadas de Eliade, se trata de lo trágico.

Para Simondon, la verdadera impresión estética es aquella capaz de reunir la impresión del arte sagrado y del arte profano, en general el arte es uno u otro, “es inseparable de la impresión de destino; no tiene de lo sagrado la limitación a un dominio definido de lo real; no tiene de lo profano el giro artificialmente objetivante.”⁷⁰ Como es habitual en este pensamiento de la individuación, lo que se busca es una tercera vía que abra paso a un análisis de las capas más profundas que permita dar cuenta del proceso realizado al interior de un sistema, en este caso, del sistema que podríamos llamar experiencia estética.

⁶⁸ *MEOT.*, p. 202.

⁶⁹ Respecto al romanticismo, Simondon sostiene que “sólo es uno de los aspectos del pensamiento trágico, que vincula el arte con la vida y, por esta razón, suelda lo sagrado y lo profano.” *MEOT.*, p. 213.

⁷⁰ *MEOT.*, p. 212.

En esta línea, lo trágico es una suerte de ensamble entre mundo, vida, arte y destino; lo que importa conocer, a este pensamiento en operación, es el modo en que se estructuran, las relaciones que mantienen y los mantienen, la forma en que se comunican los distintos componentes.

Lo trágico antiguo es sagrado y profano a la vez; es lo que más se aproxima a la vida verdadera en la medida en que da la impresión de lo trágico, es decir la impresión que capta un mediador en el ser humano; cada gesto del hombre tiene un cierto valor estético sagrado; interviene entre la totalidad de la vida y el mundo; hace participar.⁷¹

El hombre como mediador, forma parte del mundo, sus gestos trágicos configuran el arte sagrado y profano, se relaciona con la naturaleza y con otros hombres a través de la sensibilidad. Quizá quepa decir que a partir del modo de existencia de los objetos técnicos y estéticos, el hombre va constituyéndose en su aproximación al desfasaje del mundo mágico primitivo.

La impresión estética alcanza cierta recomposición de la unidad mágica, al surgir del encuentro real entre las distintas modalidades de arte profano y sagrado, digamos que restituye en alguna forma la unidad mágica luego de una larga disyunción. Simondon lo expresa así: “La modalidad estética es entonces la reunión de todas las modalidades tras la diferenciación y el desarrollo separado: es lo que más se aproxima funcionalmente por su poder de unidad, al pensamiento mágico primitivo.”⁷²

Una de las cuestiones perennes a lo largo del devenir de la estética es la preocupación por la belleza; desde Platón y más aún en las reflexiones sobre el arte contemporáneo, se continúa preguntando no solamente por una definición de

⁷¹ *Idem.*

⁷² *MEOT.*, p. 213.

lo bello, también se demanda saber por qué algún objeto es bello o predicamos belleza de él. A este viejo cuestionamiento, Simondon responde en términos de un apuntar hacia la totalidad, un gesto de búsqueda humana sobre lo universal, con las siguientes palabras: “La belleza es atractiva en la medida en que es la realización de lo que no se buscaba realizar, de aquello por lo que no se hacía un esfuerzo directamente, y que sin embargo estaba oscuramente percibido como una necesidad complementaria, a través de una tendencia hacia la totalidad.”⁷³

La estética parece mostrar una cierta intencionalidad hacia otros dominios, no para confundirse con ellos, tampoco para ‘estetizar’ a las ciencias o las técnicas o bien a la religión. Pareciera más bien tratarse de la presencia constante del dominio estético en los dominios científicos, técnicos y religioso; un dirigirse a estos otros dominios en una suerte de comunicación, intercambio de información entre ellos que sólo emerge gracias a la estética, precisamente por ser recuerdo permanente de la ruptura de la unidad del modo ser mágico, y una búsqueda de unidad futura.

La tendencia estética es un esfuerzo por realizar en un dominio determinado una equivalencia de todos los demás dominios; cuanto más particular y especializado es un dominio, más la exigencia estética impulsa a construir una obra perfecta, siendo esta perfección una voluntad de superación para equivaler a otros dominios y para realizarlos por medio de la sobreabundancia de esta realización local: como si esta perfección local, superfluidad desbordante y resplandeciente, tuviera el poder de ser lo que ese dominio no es.⁷⁴

Para comprender cómo la estética alcanza a los otros dominios en términos de comunicación entre ellos, con lo cual posibilita esa unidad futura, es necesario recurrir a la noción de transductividad simondoniana. Lo transindividual, como

⁷³ *MEOT.*, p. 215.

⁷⁴ *Idem.*

hemos visto antes, es aquello que relaciona lo individuado con lo preindividual, la carga de potencial que se individua en el sujeto en el plano colectivo; este proceso relacional entre individuo y colectividad es aplicado también al arte.

Retomando la palabra 'transinductividad', se podría decir que el arte es lo que establece la transductividad de los diferentes modos unos en relación con los otros; el arte es lo que permanece como no-modal en un modo, así como alrededor del individuo permanece una realidad preindividual asociada a él que le permite la comunicación en la institución de lo colectivo.⁷⁵

La transductividad es continuidad, o al menos permite el establecimiento de una continuidad entre los distintos dominios, así como también entre los pensamientos religioso y técnicos. En lo que se refiere al arte, la transductividad opera entre los órdenes subjetivo y objetivo porque la intención estética no crea un dominio especializado, su función es conservar la unidad transductiva entre los distintos dominios que sí poseen una especialización.

El arte hace algo transductivo, dando a una realidad localizada y realizada el poder de pasar a otros lugares y a otros momentos. No hace a algo eterno, sino que da el poder de renacer y volver a realizarse; deja semillas de esencia; da al ser particular realizado *hic et nunc* el poder de haber sido él mismo y sin embargo ser de nuevo él mismo otra vez y una multitud de otros; el arte relaja los vínculos de eceidad; multiplica la eceidad, dando a la identidad el poder de repetirse sin dejar de ser identidad. [...] [el arte es] unidad primitiva, prefacio a un desarrollo según la unidad: el arte anuncia, prefigura, introduce o alcanza, pero no realiza: es inspiración profunda y unitaria que comienza y consagra.⁷⁶

⁷⁵ MEOT., p. 216.

⁷⁶ MEOT., p. 217.

En este modo transductivo del arte es como se recupera lo más posible esa unidad mágica, el mundo primitivo se reconfigura a través de la intencionalidad estética que mantiene la comunicación entre dominios y órdenes distintos. Simondon vuelve equivalente, en cierto sentido, el arte con su noción de lo preindividual, carga de singularidades comunes pero como tales indefinibles, potencia pura, energía que alimenta al sistema en su estructura y funciones.

En esta vía de argumentación, apuntamos hacia la conclusión de este trabajo: el mito, desde la filosofía de la individuación, puede ser considerado uno de los componentes centrales y funcionales de la emergencia de significación para el individuo y para el mundo. En cuanto tal, el mito es indefinible al ser concebido como el principal combustible de la supervivencia y crecimiento de una cultura.

Del mito emergen significaciones sobre la unidad primitiva, el mito prefigura, introduce, alcanza pero no realiza la cultura; en efecto, desde la perspectiva nietzscheana, puede ser inspiración profunda, unidad que comienza y hace sagrada a parte de la cultura en la cual trabaja. Incluso, como hemos visto, al no tener un origen simple, el mito relaja la eceidad de una cultura, pervive no sólo gracias a su constancia icónica, también lo hace merced a su repetibilidad; el mito tiene el poder de ser de nuevo él mismo otra vez y una multitud de otros, dando a la identidad de una cultura el poder de repetirse sin dejar de ser identidad cultural.

La cultura entendida, dentro de esta investigación, como un sistema, organismo vivo compuesto de elementos relacionados en una estructura, posee una energía potencial: el mito. Comprendido bajo la óptica simondoniana del arte, le permite conservar la unidad, atisbar el mundo mágico al atravesar dominios y órdenes distintos sin dejar de ser él mismo y dando identidad a la cultura.

Simondon ofrece una noción de cultura, con la cual nos gustaría terminar este trabajo, dado que este término encierra la significación general de la mayoría, si

no es que de la totalidad, de propuestas y planteamientos desarrollados aquí, digamos que nos otorga la dimensión humanística que deseamos expresar.

La cultura es aquello por lo cual el hombre regula su relación con el mundo y consigo mismo; [...] Si la cultura fuera sólo tradicional, sería falsa, porque implicaría implícita y espontáneamente una representación reguladora de las técnicas de una cierta época; y aportaría falsamente esta representación reguladora a un mundo al que no podría aplicarse.⁷⁷

El mito como vida espiritual de la cultura no es mera tradición, oral o escrita, es aquello capaz de regular nuestras relaciones, consigo mismo, entre hombres y con la naturaleza; la cultura encuentra en la impresión estética del mito, el mejor transductor, capaz de comunicar información a través del espacio y del tiempo, asimismo conserva la unidad primitiva permitiendo continuar la emergente constitución de la cultura.

⁷⁷ MEOT., p. 243.

CONCLUSIONES

El mito como vida espiritual de la cultura es una frase que intenta expresar el modo en que una cultura se modela y configura con ello la comprensión humana sobre sí misma y del mundo. Como fenómeno cultural, el mito hace referencia a lo sobrenatural en términos de creencias, pero también a lo natural y lo humano bajo formas de comprensión o contenidos de sabiduría; se trata de una realidad altamente compleja, la cual se presenta prácticamente en todas las culturas.

De aquí el interés por desarrollar una investigación, dentro del área de Filosofía de la Cultura, sobre esta noción, difícil de aprehender pero funcional en la configuración de las distintas colectividades humanas. En este sentido, el pensamiento de Gilbert Simondon se presenta como un amplio camino de reflexión, acorde al extenso panorama de nuestra área de especialización; se trata de una filosofía contemporánea, estrechamente ligada al conocimiento científico y técnico, con una apuesta crítica hacia ciertos postulados de la tradición filosófica como el hilemorfismo y el sustancialismo, la cual comporta preocupaciones vigentes en el orden de la ontología, la epistemología, filosofía de la técnica, entre otras; y propuestas de comprensión sobre la propia filosofía general que permitió elaborar una revisión crítica de los distintos ámbitos culturales realizada a través de este pensamiento en operación llamado ontogénesis o filosofía de la individuación.

Hemos mostrado que el mito, el rito y el culto son elementos capitales en la constitución de conjuntos humanos, al alcanzar el ámbito propiamente individual, íntimo, hasta la dimensión colectiva con la participación de individuos en rituales y cultos que conforman tanto al ser individual como al sujeto comunitario, pues es a través de esta participación ritual y cultural como se mantiene la cohesión del conjunto humano; empero, lo que es más importante mostrar es la manera en la que se relacionan e interactúan en la constitución constante de la identidad cultural, puesto que no podemos definir un sistema complejo como éste de una vez y para siempre; dar cuenta de la manera en la que el mito cumple con dos tareas centrales, a saber: apuntar a lo

sobrehumano, como forma de relación del hombre con su entorno; y, en segundo lugar, concebirlo como información que se transmite a través de canales orales y escritos, información pregnante de las emociones humanas que se elabora de manera colectiva.

En este sentido, sabemos ahora que el mito es capaz de atravesar el tiempo y conservarse como paradigma, al surgir del fondo de la afectividad humana para alcanzar la configuración de grandes grupos humanos; su capacidad de ser repetible le permite, gracias al ritual, renovarse, continuar trabajando en otros colectivos, ser una disponibilidad inagotable, la cual se equipara a lo preindividual, energía potencial, que alimenta los procesos de individuación psíquica-colectiva. Una cultura está individuándose, a la par que sus componentes se individúan en un perpetuo fluir de emergencia de significaciones, en formas concretas de invenciones técnicas, en la creación de obras de arte, o bien, en el gesto religioso de cualquier individuo.

Por otra parte, la tesis nietzscheana sobre la importancia que cumple el mito en la constitución y mantenimiento de una cultura es tal que atraviesa todas las actividades del hombre, constituyendo así la más completa y compleja forma cultural, al conservar su vitalidad; pues, la cultura se nutre de mitos, pero también al permitir las expresiones rituales y culturales de un pueblo, el mito se nos presenta como un fenómeno vivo, la manifestación de un presente que se arraiga en el pasado más remoto y arroja luz, un atisbo, hacia el futuro.

Alcanzar una comprensión de tal generalidad, nos exigió puntualizar las nociones de historia y, por ende, de tiempo. Las tradiciones oral y escrita por las cuales conocemos el devenir histórico del mito nos llevaron a asumir la existencia de un origen; este origen no es simple, ambos modos discursivos del mito implican una problemática mayor; empero, se puede entender que el desdoblamiento del mito en forma escrita y oral es equiparable a la serie de los colores, desde cuyo centro, para nosotros origen, se despliegan de un extremo al otro, estando ya contenidas en ese centro, en su origen, en tanto centro de serie; ambas vías se pueden comprender como polaridades ordenadas según cierto eje cultural propio de cada etapa histórica.

En este punto, volvimos a recurrir al pensamiento nietzscheano para tomar sus perspectivas históricas. Éstas favorecieron una comprensión no lineal del tiempo, con las propuestas de Mircea Eliade sobre la temporalidad profana, sagrada y mágico-religiosa apuntamos hacia la confluencia de los órdenes sobrenaturales y humanos, gracias a esta concurrencia emerge un acercamiento al tiempo original, el que Simondon llama mundo mágico primitivo. Las propuestas nietzscheana y de Eliade, nos permitieron establecer cierta comprensión no lineal del tiempo, plantear la problemática del tiempo abre el análisis a otras miradas hacia lo mismo, la historia, pero para aportar un conocimiento distinto.

Contar con un pensamiento en operación, permite desarrollar explicaciones sobre los elementos, relaciones, estructuras y funciones de la cultura; en este orden, vale la pena destacar que el periplo por saberes distintos al filosófico, constituye una amplia y profunda perspectiva para abordar los problemas perennes, esos cuestionamiento eternos en el devenir de la filosofía; con ello, nos ha sido dado una brisa fresca, una mirada renovada para nuestro trabajo filosófico. Revisitar a Nietzsche como figura de la espiritualidad simondoniana ha significado leer con nuevos ojos al filósofo de Röcken.

La filosofía de la individuación presenta de manera constante una relación cercana pero crítica hacia los otros saberes, en especial a ciertos conceptos y postulados filosóficos; en este sentido, el gesto fenomenológico es el punto de partida para aproximarse a ciertos planteamientos psicológicos, en particular el problema de la percepción, el cual es, junto a la emoción y la acción, componente central de la individuación psíquica. De este modo, el análisis que realiza Simondon a ciertos tópicos, compartidos por la filosofía y la psicología, como la emoción y la afectividad, son considerados nucleares para la emergencia de colectivos humanos.

La individuación psíquica y colectiva nos presenta la noción de transindividualidad, sin la cual sería impensable la constitución de la cultura, en el sentido de que un individuo no es tal sino se encuentra en relación a otros individuos y al medio en cual vive. El énfasis en la afecto-emotividad como

fondo sobre el cual surgen las distintas colectividades nos permite acercarnos a la vida espiritual y a la existencia de un mundo mágico primitivo.

Este último planteamiento representa la tesis central de nuestra investigación. Lo transindividual es el régimen de individuación al que corresponde la cultura y en el cual la espiritualidad expresa el ser en devenir, en la dimensión individual, y el devenir de la cultura, en la dimensión colectiva, tanto en sus manifestaciones materiales como inmateriales. En este punto, Simondon sostiene que el mito es el mejor modo de expresar el proceso de individuación de un sujeto, así como la operación de individuación colectiva, es decir, la individuación de una cultura; para comprender esto, hemos visto el modo en que el mito, manojos de sentimientos, es también punto de convergencia de las opiniones individuales, creencias compartidas por el grupo y, en este sentido, 'pegamento' entre los distintos sujetos.

El mito alcanza entonces un papel central en la comprensión de un individuo, de una colectividad y del mundo en su conjunto; al tratar el mito en estos términos, Simondon recurre a un estudio realizado por Franz Cumont, *Lux perpetua*, el cual le aporta cierta visión escatológica presente en los romanos, que junto a la perspectiva de Eliade sobre lo profano y lo sagrado, le hacen enunciar la existencia de un mundo donde no hay una noción de tiempo ni de espacio como la comprendemos hoy en día. El mito le permite dar cuenta del devenir en estos dos órdenes, pero también apuntar a ese 'origen', lugar-tiempo donde no había separación, donde quizá todo estaba en perfecta unidad, tal como narran algunos mitos.

A pesar de lo poco elocuente que parece la noción de mundo mágico, Simondon quiere explicar el modo originario del mundo, a partir de una ruptura espacio-temporal, la cual dio lugar al surgimiento de la técnica, el desfasaje de este modo único, la ruptura del mundo mágico, vuelve necesaria para el hombre la técnica en su relación más originaria con el medio en el cual vive; la técnica no es suficiente para conservar la relación con el mundo, será necesario asumir que, aun cuando todo objeto de arte requiere de esa técnica, distinguiéndose uno de la otra, técnica y arte son prolongaciones de las emociones y acciones humanas, las cuales simbolizan los lugares y fechas

privilegiadas del mundo. Este apelar a la estética tendrá un peso mayúsculo, el cual denota la influencia recibida de Nietzsche, en términos de señalar al arte como la única vía posible de acercamiento a una existencia completa en este mundo. Sin lograrlo por completo, las obras de arte revelan de algún modo el mundo, pero también ponen en evidencia la auténtica condición del hombre, pues, como afirma Simondon, la decepción humana es infinitamente más frecuente que la manifestación estética.

En este marco, la espiritualidad simondoniana toma forma a través de la invención de objetos técnicos y la creación de objetos estéticos, los cuales nos señalan 'puntos clave' del mundo mágico primitivo. La espiritualidad no tiene alcances trascendentes así como tampoco se agota en alguna teología o religión; se trata de una espiritualidad cuya primera manifestación emerge de ese fondo afectivo-emotivo, en su forma expresiva de mito, a partir del cual se realizan las prácticas rituales que exigen ser concretadas en objetos técnicos y en obras de arte, éstos son un conjunto de señales que pueblan el mundo; la espiritualidad emerge en la relación primera del hombre con el mundo, es un apuntar al desfasaje del mundo mágico primitivo. Las concretizaciones técnicas, las obras de arte e incluso, el gesto religioso son los componentes materiales e inmateriales de la vida espiritual de una cultura.

En este orden de ideas, señalamos que la cultura, para Simondon, es algo que permite gobernar al hombre, en el sentido de que estos componentes espirituales no han surgido de la nada; por el contrario, proceden de la cultura que el hombre ha recibido. Esta cultura, en su conjunto, le otorga significaciones y valores; decide colectivamente lo que es valioso o, al menos, preferible de acuerdo al significado que emerge de la relación transindividual.

Simondon le otorga primacía a la cultura por encima del ámbito individual ya que la única dimensión capaz de gobernar al hombre es la cultura, incluso si este hombre gobierna a otros hombres o máquinas. Esto es así porque sería imposible hablar, dentro de esta visión filosófica de sistema, de un individuo capaz siquiera de vivir, ya no digamos de ejercer autoridad sobre alguien o algo, por sí mismo, de manera aislada. De hecho, para este pensamiento de la

individuación no existe nada que no esté en relación con un medio y con otros seres.

La concepción de un humanismo difícil resulta altamente valiosa como gesto filosófico que permite pensar otra vez el lugar del hombre dentro del mundo y la cultura que él mismo genera. Para Simondon, el hombre es un mediador, entre hombres, entre animales, entre máquinas, entre obras de arte; para donde miremos, el hombre aparece como mediador, sea en la ciencia, en la ética, en la tecnicidad, en la religión, en el arte, en la educación, en la política, en la economía; todas las manifestaciones culturales tienen al hombre bajo esta figura. Por ello para Simondon es insostenible pretender un lugar preponderante o de superioridad donde ubicar al hombre; la realidad técnica, por ejemplo, muestra que aun cuando el hombre haya inventado la máquina, su función como mediador entre ellas continúa siendo indispensable. El mismo rol tiene asignado el hombre claramente en la educación, es un mediador entre la naturaleza, otros seres y otro hombre.

Desde nuestro punto de vista, aquí está la mayor conclusión humanística que se puede extraer de la filosofía de la individuación simondoniana, un pensar científico, técnico y filosófico que no preconiza antropocentrismo alguno, sino que, por el contrario, quiere esforzarse por pensar para comprender, no para gobernar o esclavizar; a través de las distintas individuación, Simondon atraviesa todas las capas de lo real para ofrecernos una apuesta difícil de rechazar, a saber: conocer la realidad material, gracias a ciencias como la física, la química y la biología; continuar el camino del conocimiento de realidades inmateriales a través de los postulados de la psicología, para desembocar en un saber antiguo, podríamos llamarlo sabiduría, pero que también debería ser llamado filosofía, entendida ésta como el saber capaz de ser mediadora entre todos los otros saberes. A ello Simondon lo denomina mecanología.

Sabiduría que permite una aproximación a la capa más profunda tanto del propio hombre como del mundo, porque en una filosofía de este tipo nada puede ser marginado o aislado, el saber siempre es un saber amplio y complejo pero integral. En estos términos, la filosofía de la individuación retoma

al mito como el camino de vuelta, regreso al origen, a la unidad mágica primitiva que permita volver a andar el camino, devenir que, como lo indica, no se detiene en sustancias, principios o identidades fijas. Analizar la cultura, a través de esta visión procesual nos muestra lo complejo de nosotros mismos y del medio que también nos constituye.

BIBLIOGRAFÍA

ADKINS, Arthur W.H. *Merit and responsibility, A Study in Greek Values*. Oxford, Clarendon Press, 1960.

AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Trad. y notas Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-Textos, 2010.

ASIMOV, Isaac, *Breve historia de la química. Introducción a las ideas y conceptos de la química*. Trad. Alfredo Cruz y Ma. Isabel Villena. Madrid, Alianza Editorial, 2010.

BARTHÉLÉMY, Jean Hugues, "Présentation de l'Éncyclopédisme génétique", en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*. Tome CXCVI, pp. 275-278. Paris, Juillet, 2006.

- *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*. Paris, Harmattan, 2011.
- *Cahier Simondon no.2. "Perception et imagination. Sur la portée théorique des Cours de Simondon"*. Paris, L'Harmattan, 2010.

BERGSON, Henri, *La evolución creadora*. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires, Editorial Cactus, 2007.

- *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*. Paris, Quadrige, PUF, 2009.

BLUMENBERG, Hans, *Trabajo sobre el mito*. Trad. Pedro Madrigal. Barcelona, Paidós, 2003.

BOCHENSKI, Iosef Maria, *Historia de la lógica formal*. Trad. Millán Bravo Lozano. Madrid, Gredos, 1976.

Canguilhem, Georges, *La connaissance de la vie*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

CORNMAN, James, George Pappas y Keith Lehrer, *Problemas y argumentos filosóficos*. Trad. Gabriela Castillo, Elizabeth Corral y Claudia Martínez. México, UNAM, IIF, 2006.

COYNE, Jerry A. *Why evolution is true?* Great Britain, Oxford University Press, 2009.

CUMON, Franz, *Lux perpetua*. París, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949.

CHABOT, Pascal, *La philosophie de Simondon*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

CHATEAU, Jean-Yves, *Le vocabulaire de Gilbert Simondon*. Paris, Ellipses, 2008.

DELEUZE, Gilles, *La isla desierta y otros textos*. Trad. José Luis Pardo Torío. Valencia, Pre-Textos, 2005.

- *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 2000.

DESOLNEUX, Agnès, MOISAN, Lionel, MOREL, Jean-Michel, *From Gestalt Theory to Image Analysis. A probabilistic Approach*. New York, Springer, 2008.

DERRIDA, Jaques, *De la gramatología*. Trad. de O. del Barco y C. Ceretti. México, Siglo XXI, 2008.

DURKHEIM, David Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Trad. Ana Martínez Arancón. Madrid, Alianza, 2003.

EINSTEIN, Albert, *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Trad. Miguel Paredes Larrucea. Madrid, Alianza Editorial, 2008.

ELIADE, Mircea, *Mito y realidad*. Trad. Luis Gil. Barcelona, Editorial Labor, 1992.

- *Tratado de historia de las religiones*. Trad. Tomás Segovia. México, Ediciones Era, 2009.
- *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris, Gallimard, 2009.
- *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard, 2010.

GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona, Anagrama, 2005.

GOULD, Stephen Jay, *Gould esencial*. Trad. Antonio Resines, revisión de Joandomènec Ros. Barcelona, Crítica, 2004.

HERNÁNDEZ REYNÉS, Jesús, "Lo natural y lo artificial en Aristóteles y Bacon", en *Ontology Studies*, no. 11. *International Ontology Congress*. Barcelona, Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco y Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2009.

- "El hombre y el objeto técnico. Temas simondonianos". Doc. inéd. Barcelona, UAB, Máster La filosofía contemporánea: tendencias y debates, Curso 2009-2010. 84 pp.

HIERNAUX, Jean Pierre, "Repensar la religión en un mundo en transformación", en Sección temática de *Relaciones* no. 108, Vol. XXVII. Trads. Juan José Osés y Hugo José Suárez. México, Colegio michoacano, Otoño, 2006, pp, 85-104.

HOTTOIS, Gilbert, *Simondon et la philosophie de la culture technique*. Bruxelles, De Boeck, 1993.

KIRK, Geoffrey Stephen, John Earle Raven y Malcom Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Trad. Jesús García Fernández. Madrid, Gredos, 2011.

LUCRECIO, *La naturaleza de las cosas*. Trad. Miguel Castillo Bejarano. Madrid, Alianza Editorial, 2003.

MCCLYMOND, Kathryn, *Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice*. Baltimore, Maryland, The Johns Hopkins University Press, 2008.

MARGULIS, Lynn y Dorian Sagan, *Microcosmos*. Trad. Mercè Piqueras. Barcelona, Tusquets Editores, 1995.

MERLAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. París, Gallimard, 2011. Colección Tel, no. 4.

MONTOYA SANTAMARÍA, Jorge William, "Aproximación al concepto de analogía en la obra de Gilbert Simondon", en *Co-herencias* vol. 1, núm. 1. Medellín, Universidad Nacional de Colombia, Fondo Editorial Universidad Eafit, julio-diciembre, 2004, pp. 31-50.

NIETZSCHE, Friedrich, *El culto griego a los dioses. Cómo se llega a ser filólogo*. Trad. Diego Sánchez Meca. Madrid, Alderabán, 1999.

- *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, trad. Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, México. Alianza Editorial, 1994.

POPPER, Karl, *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Trad. Carlos Solís. Barcelona, Paidós, 1999.

ROSTAND, JEAN, *Introducció a la historia de la biologia*. Trad. Jordi Solé-Tura. Barcelona, Edicions 62, 1965.

ROSENBLAUM, Bruce y Fred Kuttner, *El enigma cuántico*. Trad. Ambrosio García Leal. Barcelona, Tusquets Editores, 2011.

SCHAFFER, Simon, *Trabajos de cristal. Ensayos de historia de la ciencia, 1650-1900*. Trad. Miguel Martínez-Lage y Juan Pimentel. Madrid, Ambos Mundos, 2011.

SCHRÖDINGER, Erwin, *¿Qué es la vida?*. Trad. Ricardo Guerrero. Barcelona, Tusquets Editores, 2008.

SERRES, Michel, *La naissance de la physique dans le texte de Lucreèce. Fleuve et turbulence*. Paris, Minuit, 1998.

Sexto Empírico, *Los tres libros de hipotiposis pirrónicas*. Trad. Lucio Gil Fagoaga. Madrid, Reus, 1926.

SIMONDON, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires, Ediciones La cebra y Editorial Cactus, 2009.

- *L'individuation psychique et collective*. Lonrai, Aubier, 2007.
- *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Trad. Margarita Martínez y Pablo Rodríguez. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
- *Imagination et invention (1965-1966)*. Chatou, La transparence, 2008.
- *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*. París, Seuil, 2005.
- *Cours sur la perception*. Chatou, La transparence, 2006.
- *Communication et information. Cours et conférences*. Chatou, La transparence, 2010.

VATTIMO, Gianni, *Introducción a Nietzsche*. Trad. de Jorge Binaghi. Barcelona, Ediciones Península, 1996.

WILLIAMS, Bernard, *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*. Trad. Alba Montes Sánchez. Madrid, La balsa de Medusa, 2011.

Fuentes electrónicas:

CHIAPPA, Pilar, *El ambiente: otra condición del ser*. [en línea]. México, ITAM, <<http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/84/PilarChiappaElambiente.pdf>> [consulta: 1 de septiembre de 2011.]

COMBES, Muriel, *Simondon, Individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuelle*. [en línea]. París, Multitudes, http://www.cip-idf.org/article.php?id_article=4433 [consulta: 18 de mayo de 2012.]

DEBAISE, Didier, *Le langage de l'individuation*. [en línea]. París, Multitudes, 2004, <<http://multitudes.samizdat.net/Multitudes-18-Autumn-2004>> [consulta: 18 de mayo de 2012.]

MARCOS PASCUAL, Celia, *Cristaloquímica. Polimorfismo y transformaciones polimórficas. Transformaciones orden-desorden*. [en línea]. Oviedo, *Open Course Ware* de la Universidad de Oviedo, Cristalografía y Mineralogía (Grupo A) (curso académico 2009/2010). <http://ocw.uniovi.es/file.php/39/1C_C11812_A/contenidos%20en%20pdf%20para%20descargar/9.pdf> [Consulta: 29 de junio de 2011.]

MARTY, Emilia, *Simondon, un espace à venir*. [en línea]. París, Multitudes, 2004, <<http://multitudes.samizdat.net/Multitudes-18-Autumn-2004>> [consulta: 18 de mayo de 2012.]